

Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares

**SERIA FOUCAULT UM DÂNDI?
REFLEXÕES SOBRE UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA PARA A
CONTEMPORANEIDADE**

Brasília

2024

Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares

**SERIA FOUCAULT UM DÂNDI?
REFLEXÕES SOBRE UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA PARA A
CONTEMPORANEIDADE**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Philippe Lacour.

Brasília

**SERIA FOUCAULT UM DÂNDI?
REFLEXÕES SOBRE UMA ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA PARA A
CONTEMPORANEIDADE**

Esta dissertação foi julgada adequada para a obtenção do Título de Doutora em Filosofia e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, nível de doutorado da Universidade de Brasília.

Apresentada à Comissão Examinadora, integrada pelos Professores:

Philippe Claude Thierry Lacour

Philippe Sabot

Carolina de Souza Noto

Herivelto Pereira de Souza

Brasília - DF, 20 de dezembro de 2024.

Para Lúcia de Fátima.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha família. Aos meus pais que nunca tiveram a oportunidade de cursar o ensino superior, mas que sempre instigaram seus filhos a se aperfeiçoarem como seres humanos, sobretudo, através do caminho fornecido pelo trabalho e pela educação.

Agradeço ao meu orientador, Philippe Lacour, pela dedicação em me apoiar nesse percurso, pela inspiração acadêmica e humana e pelas valiosas críticas que guiaram a condução dessa pesquisa.

Agradeço também ao professor Philippe Sabot, pela acolhida e coorientação, durante o período em que estive presente como bolsista do Programa de Doutorado-Sanduiche no Exterior (PDSE) na Université de Lille, na França, período esse que infelizmente foi marcado pela emergência da pandemia de COVID-19.

Agradeço, ainda, aos demais professores membros da comissão examinadora, assim como a todos os professores, professoras e técnicos da Universidade de Brasília que fizeram parte da minha formação.

Agradeço ao Miguel, pelo amor e companheirismo.

De fato, são inúmeras as pessoas que deveriam constar nessa lista de agradecimentos, o que torna impossível listar todas elas. Mas registro aqui o meu afeto e gratidão a todos que, de alguma parte, estiveram presentes para mim nessa experiência de escrita que, como diria Foucault, me arrancou de mim mesma e me permitiu ser outra.

Por fim, agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pelas bolsas concedidas e pelo fomento às pesquisas no país.

“Vê-se que, sob certos aspectos, o dandismo confina com o espiritualismo e com o estoicismo. Mas o dândi não pode nunca ser um homem vulgar. Se cometesse um crime, talvez não se sentisse degradado; mas se um crime tivesse nascido de uma razão trivial, a desonra seria irreparável. Que o leitor não se escandalize com essa gravidade no frívolo e que se lembre que existe grandeza em todas as loucuras, uma força em todos os excessos. Estranho espiritualismo!”

Charles Baudelaire

RESUMO

A presente tese visa apresentar e analisar as críticas que se referem ao projeto foucaultiano de uma estética da existência como uma forma de estetismo, tal como a crítica proferida por Pierre Hadot que define a filosofia foucaultiana como uma nova forma de dandismo, versão século XX. Para enfrentar tais críticas, ou ao menos colocá-las em perspectiva, é preciso elucidar o que está de fato em jogo no projeto foucaultiano de uma ética de si para resistir ao poder. Esse projeto não pode ser plenamente compreendido em toda a sua complexidade senão pelo delineamento de todo um percurso de pensamento filosófico, o qual, por sua vez, se reatualiza constantemente, e que faz um uso estratégico de determinados conceitos com o intuito de refletir sobre a própria filosofia e seus limites. Sendo assim, analisaremos o movimento de aproximação e de recusa que levou o filósofo e psicólogo francês, Michel Foucault, a querer distanciar-se da filosofia institucional em voga na sua época, visando repensar o conceito de experiência a partir de uma suposta inspiração nietzscheana. Esse desejo por algo outro levou o autor a engendrar um monumental exercício de pensamento que definimos aqui como uma tentativa de apresentar a experiência histórica e concreta da sexualidade com o intuito de explicitar a rede de dispositivos que nos moldam enquanto subjetividades particulares. Uma análise detalhada desse exercício de delineamento de uma história das experiências nos permite compreender e justificar a intenção do autor em buscar articular saber, poder e subjetividade e, com isso, sugerir a possibilidade de uma vida como obra de arte a partir de uma atualização da antiga noção de cuidado de si. No entanto, como pretendemos demonstrar, esse movimento não aproxima o autor de um narcisismo egocêntrico, como ele fora acusado por alguns, e, aqueles que ainda hoje pretendem acusar a filosofia foucaultiana de ser uma nova forma de dandismo no século XXI devem, antes de tudo, compreender melhor a própria dimensão filosófica do dandismo.

Palavras-chave: Experiência. Sexualidade. Estética. Existência. Dandismo.

ABSTRACT

This thesis aims to present and analyze the criticisms regarding Foucault's project of an aesthetics of existence as a form of aestheticism, such as the criticism made by Pierre Hadot who defines Foucault's philosophy as a new form of dandyism, a 20th century version. To address such criticisms, or at least put them into perspective, it is necessary to elucidate what is actually at stake in Foucault's project of an ethics of the self to resist power. This project cannot be fully understood in all its complexity except by outlining an entire path of philosophical thought, which, in turn, is constantly updated and which makes strategic use of certain concepts in order to reflect on philosophy itself and its limits. Therefore, we will analyze the movement of approximation and rejection that led the french philosopher and psychologist Michel Foucault to distance himself from the institutional philosophy in vogue at his time, with the aim of rethinking the concept of experience based on a supposed nietzschean inspiration. This desire for something other led the author to engender a monumental exercise of thought that we define here as an attempt to present the historical and concrete experience of sexuality with the aim of making explicit the network of devices that shape us as particular subjectivities. A detailed analysis of this exercise in outlining a history of experiences allows us to understand and justify the author's intention in seeking to articulate knowledge, power and subjectivity and, with this, to suggest the possibility of a life as a work of art based on an actualization of the old notion of the care of the self. However, as we intend to demonstrate, this movement does not bring the author closer to an egocentric narcissism, as he has been accused by some, and those who still today intend to accuse foucaultian philosophy of being a new form of dandyism in the 21st century must, first of all, better understand the philosophical dimension of dandyism itself.

Key words: Experience. Sexuality. Aesthetics. Existence. Dandyism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. HADOT E FOUCAULT: SOBRE O DESEJO DE ABANDONAR O CÍRCULO FECHADO E RÍGIDO DA ESCOLA	17
1.1. AS CRÍTICAS HADOTIANAS E O PLENO CUMPRIMENTO DA AGENDA DA FILOSOFIA CÓSMICA	24
1.2. NOVA FORMA DE DANDISMO, VERSÃO DO SÉCULO XX	27
1.3. O DANDISMO COMO FILOSOFIA	30
1.4. UMA ÉTICA PARA RESISTIR AO PODER.....	36
2. UMA TRAJETÓRIA DE APROXIMAÇÕES E RECUSAS.....	41
2.1. FOUCAULT E OS RASTROS FENOMENOLÓGICOS	43
2.2. OBSERVAÇÕES SOBRE O EMPREENDIMENTO DA DESSUBJETIVAÇÃO	51
2.3. SEXUALIDADE, MORTE DE DEUS E LINGUAGEM EM BATAILLE	60
2.4. FOUCAULT E BATAILLE	72
3. HISTÓRIAS DA SEXUALIDADE: DA TRANSGRESSÃO À ÉTICA.....	83
3.1. AS ARQUEOLOGIAS DA SEXUALIDADE: DE CLERMONT-FERRAND À VINCENNES.....	88
3.2. A NOVIDADE GENEALÓGICA	108
3.3. O DISPOSITIVO MODERNO DA SEXUALIDADE	119
3.4. DA VONTADE DE SABER AO LIBERALISMO	128
3.5. O DESEJO COMO TRANSCENDENTAL HISTÓRICO.....	132
3.6. DA VERIDICÇÃO À PARRHESÍA CÍNICA.....	148
4. O BAUDELAIRE FOUCAULTIANO	157
4.1. OUTROS USOS DE BAUDELAIRE: BENJAMIN E SARTRE	166
4.2. A ARTE MODERNA COMO RUPTURA ESCANDALOSA.....	172
4.3. A REVOLUÇÃO IRANIANA E A ESPIRITUALIDADE POLÍTICA ...	177

4.4. OUTRAS FORMAS DE CONVERSÃO	192
CONSIDERAÇÕES FINAIS E APONTAMENTOS PARA UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE OS PROCESSOS DE ESTETIZAÇÃO DA VIDA CONTEMPORÂNEA.....	202
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	210

INTRODUÇÃO

As diversas relações entre a ética e a estética são bastante complexas. Em sua história, percorremos desde o caminho da constatação de que a estética não poderia justificar o bem viver até a mais radical defesa da aparência pela aparência, vislumbramos desde mais severa necessidade de supressão das paixões até uma apologia do luxo e do desejo. Sendo assim, a elucidação do que seria uma estética da existência precisa, ainda agora, ser problematizada.

Muitos foram aqueles que buscaram pensar uma ética a partir da estética, e encontraram nesse caminho uma ferramenta de resistência contra uma suposta tendência racionalizante de homogeneização e de normalização. Para esses pensadores, a arte parece, de alguma forma, capturar algo que sempre nos escapa e ampliar a nossa capacidade de ver de outros modos e o estético é, nesses casos, compreendido como um refúgio para a pluralidade e para a diversidade.

Em outros momentos, contudo, referências estéticas são usadas no discurso filosófico como adjetivos degradantes, os quais apontam para uma espécie de superficialidade oriunda do mundo das ilusões. É como ironiza Valcárcel a respeito do relacionamento da ética com a estética:

A luta entre os belos e os bons é desigual: teria sempre os primeiros como vencedores, porque os segundos devem provar o acerto de seus atos. Admito-o: a ética não tem fama de bonita, ainda que merecidamente. É rígida, severa, até mesmo tímida ou chifrim. Por isso gosta de se fazer amiga da estética para ver se dela adquire algo e procura então usar os seus adornos: a criatividade, a ironia, a graça. Mas se cansa. Revela-o quando acaba por usar o nome da estética como insulto. “Pura estética”, saindo de seus lábios, não diz nada de bom. Mas sabe também que o insulto não lhe pode ser retribuído. “Pura ética” soa mal apenas aos ouvidos energúmenos (VALCÁRCEL, 2005, p. XXI).

Com isso em mente, a presente tese buscar fazer uma leitura de certas interpretações da obra foucaultiana sob um viés ético-estético-político, no sentido em que Michel Foucault é um dos nomes mais conhecidos em relação à

proposição de uma estética da existência para a contemporaneidade. Segundo Wolfgang Iser, “Foucault fez-se nos anos 80 profeta das novas tendências estéticas” (ISER, 1995, p. 11) ao acentuar que “deveríamos moldar nossa vida segundo regras e padrões próprios, exatamente da mesma maneira como o artista faz com seu material” (ISER, 1995, p. 11) e assim “surgiriam sujeitos autodeterminados e resistentes” (ISER, 1995, p. 11).

Mas o que é, afinal, a estética da existência e qual a sua relação com a época atual em que vivemos? É esse o questionamento que impulsionou um longo projeto de pesquisa que vem sendo desenvolvido desde a minha dissertação de mestrado, a qual versava a respeito das convergências e divergências do diálogo travado entre Michel Foucault e Pierre Hadot. E, a tese aqui desenvolvida, manifesta-se como uma continuação e um aprofundamento desse projeto de pesquisa. Procurei, ao longo dos últimos anos, compreender em que medida, a partir do estudo da história da estética da existência, ou seja, das relações entre ética, estética e política na constituição de subjetividades, podemos projetar a construção de uma arte de viver para a contemporaneidade que não recaia em uma acusação negativa de mero estetismo moral, ou ainda questionar se isso é realmente possível e viável.

Paralelamente, com seus desdobramentos e ramificações, gostaria também refletir sobre outros questionamentos, os quais podem ser exemplificados da seguinte maneira: Ora, o que significa defender, como uma alternativa à crise da contemporaneidade, a necessidade de uma ética que não esteja ancorada em pretensões de prescritividade, institucionalidade e universalidade? Porque essa propositura se serviria de conceitos estéticos e argumentaria que a criação de relações variáveis e multiformes, concebidas de forma singular, podem ser uma saída? Quais seriam suas vantagens e desvantagens desse tipo de proposta?

No mais, o objetivo principal é o de ruminar sobre a constatação da possibilidade e viabilidade de uma existência de uma crise ética na contemporaneidade. Secundariamente, é preciso analisar as características da propositura de uma estética da existência, mas também assimilar as críticas proferidas contra essa propositura, principalmente aquelas que a associam ao

projeto de um estetismo estéril. E, por fim, numa tentativa de filosofar sobre o presente, ponderar sobre os processos de estetização da vida na atualidade.

Com o intuito de demarcar um percurso claro de investigação, a pesquisa se ocupa com a análise de alguns grandes temas que podem ser exemplificados resumidamente da seguinte maneira:

- 1) a origem da crítica que taxa o trabalho foucaultiano como um dandismo do século XX;
- 2) o itinerário histórico-metodológico da obra foucaultiana, delineado propositalmente a partir dos conceitos de *sexualidade* e de *experiência* na medida em que tais conceitos nos permitem assumir a dimensão estética como um fio diretor de sua filosofia, com o intuito de demonstrar um determinado movimento em seu pensamento que parte, na sua juventude, de uma vontade de dessubjetivação e termina, na medida em que uma obra permanentemente inacabada pode assumir tal termo, em uma proposta de subjetivação;
- 3) os conflitos gerados por esse movimento, questionando se por final a obra foucaultiana é contraditória em si mesma ou se a sistematização elaborada no decorrer de sua vida é coerente com o próprio autor e com a proposta da presente tese;
- 4) os usos que Michel Foucault faz de Baudelaire e da arte moderna e com quais objetivos específicos, além das diferenças entre os usos que outros filósofos também fazem de Baudelaire;
- 5) a compreensão da possibilidade de o dandismo ser compreendido como uma corrente filosofia específica;
- 6) a discussão sobre arte, revolução e transgressão sobretudo a partir dos polêmicos escritos sobre a revolução iraniana;
- 7) e possíveis críticas aos processos de estetização na vida contemporânea a partir da relação entre a arte e o neoliberalismo.

Para isso, trabalharemos não apenas com as obras atualmente traduzidas e publicadas em língua portuguesa, mas também com textos inéditos e recentemente traduzidos e publicados em francês, além de manuscritos e fichas de leitura disponíveis na *Bibliothèque Nationale de France* e no *Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine* aos quais tive acesso graças à oportunidade

concedida pelo fomento disponibilizado pela Capes através da Bolsa de Doutorado Sanduíche, e também graças ao projeto de digitalização de documentos *Foucault Fiches de Lecture* fomentado pela ANR com o objetivo de democratizar o acesso a esse imenso acervo que não somente torna mais evidente as fontes do autor, como nos permite ter acesso a comentários e observações que nos auxiliam a compreender melhor as nuances do seu modo próprio de filosofar.

*

Todavia, antes de mergulharmos nessa empreitada é preciso salientar algumas das dificuldades do percurso, as quais dizem respeito, sobretudo, a questões de ordem metodológica. Primeiramente, é necessário lembrar que a atividade filosófica aqui vivida e descrita não visa necessariamente fornecer respostas definitivas a tais questionamentos, e mesmo ao fim de um longo processo de pesquisa muitas vezes nos encontramos com mais dúvidas do que certezas. Porém, nesse caminho tortuoso de vivência filosófica, procuramos estabelecer como nossas ferramentas mais essenciais a clareza e a objetividade, na medida do possível.

Além disso, devemos esclarecer que trabalhamos com uma parte da obra de Foucault que permanecerá sempre interrompida. Um exemplo concreto é o de que devemos estar sempre atentos com a utilização crítica dos livros do autor que foram mais recentemente publicados, tendo em vista que eles apesar de serem oriundos de manuscritos inéditos, os quais foram organizados por uma equipe de pesquisadores de alto nível, formam uma coletânea não revisada e jamais autorizada pelo próprio autor. Tais ditos e escritos são úteis, porém, no sentido em nos auxiliam a compreender melhor, em termos mais gerais, a grande obra de Foucault.

Ademais, há ainda a especificidade da própria metodologia empregada pelo autor, que inúmeras vezes desloca e retoma suas próprias ideias, visando

a um aprofundamento progressivo e à uma constante autocrítica. Como bem salienta Roberto Machado, esses deslocamentos na obra de Foucault não devem desconcertar o leitor, pois “Foucault jamais pretendeu ser um filósofo da identidade” (MACHADO, 2017, p. 43). Machado versa sobre a perspicácia e capacidade evolutiva do pensamento de Foucault e afirma que “ele era a ilustração perfeita de que cobra que não perde a pele, morre” (MACHADO, 2017, p. 43). Contudo, nem sempre esses deslocamentos são fáceis de serem identificados em sua obra e, em certos casos, algumas das afirmações proferidas por Foucault a respeito de seu próprio trabalho se contradizem. O autor observa, ao menos, três posicionamentos complexos na obra de Foucault. O primeiro diz respeito sobre algumas afirmações reflexivas feitas por Foucault sobre o seu próprio trabalho e método. O segundo versa sobre a adaptabilidade do discurso nas entrevistas. E, por fim, o terceiro trata da diferença de estilo entre os cursos e os livros publicados.

Em relação ao primeiro ponto, Machado questiona o fato de que quando Foucault “diz numa entrevista: ‘Minha questão sempre foi o sujeito!’, qual é o valor dessa afirmação, que se choca com outra: ‘Minha questão sempre foi o poder!’?” (MACHADO, 2017, p. 43). O autor também sublinha outras asserções controversas proferidas por Foucault, seja a respeito de sua relação com o estruturalismo ou sobre o real significado da influência nietzschiana em sua obra. Isso é relevante na medida em que, principalmente no âmbito dos estudos sobre o último Foucault, devemos tomar a precaução de não projetar os seus ditos mais recentes sobre os mais antigos e de compreender que certas temáticas só foram possíveis após a travessia de outros caminhos. Machado caracteriza essa tendência como uma “ilusão retrospectiva” (MACHADO, 2017, p. 46), muitas vezes perpetuada pelo próprio Foucault. Sendo assim, ele levanta um ponto fundamental ao nos atentar ao fato de que “privilegiar o que disse depois para esclarecer o que fez antes dificulta mais do que facilita para a compreensão de seu pensamento” (MACHADO, 2017, p. 44).

Outra questão metodológica levantada por Machado refere-se à oratória de Foucault. Ele afirma que em seus estudos sobre o autor, em geral, não dá a mesma importância aos ditos e pequenos escritos para entender a obra foucaultiana quando estes são de épocas distintas, tendo em vista que “Foucault

possuía a habilidade de falar da mesma coisa de maneiras diferentes” (MACHADO, 2017, p. 49). Machado salienta que precisamos relativizar certas coisas ditas, mas não escritas, revisadas ou sequer repetidas futuramente por Foucault, sobretudo no caso de suas entrevistas. Ele corrobora que “suas entrevistas e palestras dão a impressão de que ele é um quando fala na França, outro quando nos Estados Unidos, e ainda outro no Japão, na Tunísia ou no Brasil” (MACHADO, 2017, p. 49). Para o autor, isso ocorre dependendo da precisão ou da generalidade das questões postas e também porque Foucault levava em consideração seu interlocutor para saber o que dizer, adaptando assim sua linguagem e comportamento. Essas reflexões servem para delinear algumas das características principais de seu modo de filosofar, e mostram “a necessidade de não absolutizar seu pensamento” (MACHADO, 2017, p. 52).

Em terceiro e último lugar, o filósofo brasileiro atenta para algumas diferenças de estilo entre os cursos e os livros de Foucault. Para ele:

os cursos eram factuais e históricos, baseados em fontes de primeira mão, sempre em busca das grandes hipóteses capazes de subsumir e explicar os fatos revelados. Já os livros – embora não se componham de ideias nascidas no banho ou em sonho – são organizados a partir dessas hipóteses, e os fatos que as originaram aparecem bastante resumidos ou nem mesmo são mencionados (MACHADO, 2017, p. 69).

Nesse sentido, Machado prioriza a importância de se estudar os cursos até mais do que os próprios livros, pois a partir deles seria mais fácil de se compreender e de se sentir a sua metodologia de trabalho. Essas observações nos são úteis na medida em que nos auxiliam a proceder com mais cautela no trato com o material de pesquisa e a refletir sobre como trabalharemos com nossas fontes bibliográficas primárias.

Entretanto, nem os maiores obstáculos ou riscos são capazes de impedir uma tentativa humilde, mas apaixonada, de refletir com e a partir desses temas e autores que tanto nos inspiram. Acreditamos que engendrar essa empreitada é, ainda, dar continuação ao objetivo que parece ter guiado todas as problematizações de Foucault, a bem dizer, o de problematizar o nosso presente. É, ainda, viver a possibilidade urgente e pulsante de se transformar e de se criar de outros modos a partir da prática filosófica.

1. HADOT E FOUCAULT: SOBRE O DESEJO DE ABANDONAR O CÍRCULO FECHADO E RÍGIDO DA ESCOLA

Na introdução de *La philosophie comme éducation des adultes*, coletânea publicada em 2019 na França e infelizmente ainda sem tradução para a língua portuguesa, Arnold I. Davidson, que fora aluno de Pierre Hadot e um dos mais importantes comentaristas de sua obra, analisa a surpresa do próprio Pierre Hadot com a recepção entusiástica e generalizada de sua obra, principalmente nos últimos 20 anos de sua vida, seja na França como nos Estados Unidos, constatando assim o fato de que houve uma transformação, no sentido em que “de reconhecido especialista em filosofia antiga, ele se tornou um filósofo lido, discutido e entrevistado por muitas pessoas que provavelmente nunca haviam estudado um texto antigo” (2019, p. 5). Aqui, no Brasil, por sua vez, a obra de Pierre Hadot ganhou destaque e reconhecimento, sobretudo a partir da tradução de seu manual sobre filosofia antiga, *O Que é a Filosofia Antiga?*, publicado em francês em 1995 e traduzido para a língua portuguesa em 1999, e, hoje, já podemos afirmar que a tese hadotiana é amplamente difundida entre nossos departamentos de filosofia e ciências humanas.

Tal obra marca o reconhecimento de Hadot como um importante historiador da filosofia antiga e filósofo francês que defendia a tese de que a chave de leitura da filosofia antiga deva ser a da filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais. É lá onde Hadot especifica seu conceito de filosofia, ao elucidar que:

tanto na Antiguidade como em nossos dias, a filosofia seja uma atividade teórica e “conceitualizante”. Mas penso também que, na Antiguidade, é a escolha que o filósofo faz de um modo de vida que condiciona e determina as tendências fundamentais de seu discurso filosófico, e acredito, finalmente, que isso é verdadeiro para toda a filosofia. Não quero dizer, evidentemente, que a filosofia seja determinada por uma escolha cega e arbitrária, mas antes que há um primado da razão prática sobre a razão teórica: a reflexão filosófica é motivada e dirigida pelo “que interessa à razão”, como dizia Kant, isto é, pela escolha de um modo de vida (HADOT, 2011a, p. 383).

Para além da tese da filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais, no entanto, também é nessa obra em questão que o autor circunscreve outra ideia de peso para que compreendamos melhor seu pensamento: a ideia de uma filosofia popular ou cósmica, no sentido em que defende uma expansão filosófica em termos de acessibilidade e utilidade que pudesse contemplar a toda humanidade. Para Hadot, diferentes escolas filosóficas, cada uma a sua maneira, levaram “seus discípulos a elevar-se a uma perspectiva cósmica, a mergulhar na imensidão do espaço e do tempo, e transformar assim a sua visão de mundo” (HADOT, 2011a, p. 387). Com isso, o autor defende que a prática filosófica deve ser uma tomada de consciência em relação a nós mesmos, a bem dizer, uma tomada de consciência:

de nosso ser-no-mundo, de nosso ser-com-o-outro, um esforço também para “reaprender a ver o mundo”, como dizia Merleau-Ponty, para alcançar assim uma visão universal, graças à qual poderemos nos colocar no lugar do outro e exceder a nossa própria parcialidade (HADOT, 2011a, p. 387).

Na coletânea *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, a qual reuniu estudos, alguns inéditos e outros já publicados, de Pierre Hadot, publicada originalmente em 1933, posteriormente reeditada em 2022, na França e traduzida e publicada em 2014 no Brasil, mais especificamente no capítulo *A filosofia é um luxo?*, o qual consiste na transcrição do texto originalmente publicado no *Le Monde de l'Éducation* em 1992, Hadot se detém sobre a noção de um papel ou de uma finalidade da filosofia com o intuito de refletir sobre o que considera ser o drama da condição humana. Esse papel, para ele, seria justamente o de “revelar aos homens a utilidade do inútil ou, caso se prefira, de lhes ensinar a distinguir entre dois sentidos da palavra útil” (HADOT, 2014, p. 328). E o drama da condição humana, por sua vez, residiria justamente no fato de ser “impossível filosofar e, ao mesmo tempo, impossível não filosofar” (HADOT, 2014, p. 331) dada as condições materiais do nosso mundo que nos impedem, com suas banalidades e necessidades, de “alcançar essa vida consciente em todas as suas possibilidades” (HADOT, 2014, p. 331). Sendo assim, para o autor, a filosofia é um luxo no sentido que, entre bilhões de pessoas esmagadas pela miséria e pelo sofrimento, poucos são aqueles que podem se dedicar a uma vida filosófica concebida nessa perspectiva de um modo de vida

com prática de exercícios espirituais, e, por outro lado, a filosofia também não é um luxo, na medida em que possui uma dimensão vital que a caracterizaria, antes, como “uma necessidade elementar para o homem” (HADOT, 2014, p. 330), necessidade essa que também nos faz sofrer ao se apresentar como um privilégio entre solitários.

Curiosamente, todavia, nesse mesmo texto, ao refletir sobre em quais filósofos do século XX poderíamos observar resquícios dessa dimensão cósmica da filosofia, Hadot menciona os nomes de Bergson, Lavelle e Foucault como exemplos daqueles que, de alguma forma, possuíam “certa tendência a retornar a essa concepção antiga de filosofia” (HADOT, 2014, p. 330), concepção de filosofia essa que ele define como aquela “que se identifica de alguma maneira com a vida do homem, a vida de um homem consciente de si mesmo, retificando sem cessar seu pensamento e sua ação, consciente de seu pertencimento à humanidade e ao mundo” (HADOT, 2014, p. 330).

Davidson reforça bastante esse outro lado da filosofia hadotiana, afirmando que o pensamento de Pierre Hadot deve ser sempre enquadrado em um plano mais geral, sendo então caracterizado justamente por esse desejo de acessibilidade e utilidade, no sentido de ele pretendia desenvolver uma filosofia popular ou *cósmica* “feita para abandonar o 'círculo fechado e rígido da escola' para ser 'acessível e útil a todos os homens” (HADOT, 2019, p. 7) e, nesse sentido, “apenas os filósofos mais academicamente endurecidos e distraídos, e há muitos deles, poderiam não sentir a atração do apelo tornado tangível por essas questões” (HADOT, 2019, p. 7). Ele ainda repete o nome Michel Foucault, dessa vez ao lado do de Hilary Putnam, destacando-o como um dos filósofos mais famosos a terem respondido a esse apelo público do filosofar, demonstrando mais uma vez a existência de uma certa aproximação entre o pensamento de ambos apesar também de seus inúmeros desacordos, muitos dos quais são apontados pelo próprio Hadot em outro capítulo da mesma coletânea, a bem dizer, em *Um diálogo interrompido com Michel Foucault: convergências e divergências* (HADOT, 2014, pp. 275-281).

Resumidamente, podemos salientar que Hadot exerceu uma profunda, porém ainda pouco esmiuçada, influência nos escritos de Michel Foucault. Em

minha dissertação de mestrado (COLARES, 2016)¹, procurei apontar nas obras de ambos os autores as evidências dessa influência, desde as citações nominais diretas até as que estão mais ocultas nas camadas dos textos². Apontei, em minha pesquisa, como o próprio Hadot corrobora a existência de um contato entre ambos e nos conta que Foucault “havia sido um leitor atento” (HADOT, 2014, p. 275) de seus trabalhos, ao mesmo tempo em que também lamenta que a morte prematura de Foucault tenha interrompido esse breve, todavia rico, diálogo.

Foi precisamente Foucault quem indicou que Pierre Hadot concorresse à cátedra de história do pensamento helenístico e romano no Collège de France, para o qual ele fora aceito em 1983. Além disso, existem ao menos dois momentos nos quais Foucault cita expressamente o nome de Hadot em seus livros. O primeiro, em *A Hermenêutica do Sujeito* (Aula 10 de Fevereiro de 1982), quando o autor confessa que toda a sua interpretação a respeito da conversão e, por sua vez, em torno dos termos *epistrophé* (platônica) e *metánoia* (cristã):

referem-se, com certeza, a um texto essencial escrito por Pierre Hadot, há cerca de vinte anos. Foi por ocasião de um congresso filosófico, quando, fazendo uma análise que me parece inteiramente fundamental e importante sobre *epistrophé* e *metánoia*, ele afirmou que a conversão tem esses dois grandes modelos na cultura ocidental (FOUCAULT, 2010a, p. 194).

Em seguida, Foucault, introduz a ideia de que essas duas noções de conversão não são precisas para descrever a conversão durante o período helenístico e romano. Há, ali, uma conversão do olhar em direção a si que nem se resume a

¹ Cf. COLARES, Lorryne Bezerra Vasconcelos. “Filosofia como arte de viver”: uma análise da crítica de Pierre Hadot à estética da existência foucaultiana. 124f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

² Outros autores brasileiros que foram fundamentais, com suas pesquisas e comentários, para a análise da influência de Hadot sobre Foucault foram Cassiana Lopes Stephan e Federico Testa. Cf. STEPHAN, Cassiana Lopes. *Michel Foucault e Pierre Hadot: Um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo*. 180f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015; Cf. TESTA, Federico. “The great cycle of the world: Foucault and Hadot on the cosmic perspective and the care of the self”. In: FAUSTINO, Marta; FERRARO, Gianfranco. (Org.). *The Late Foucault: Ethical and Political Questions*. 1ed. London & New York: Bloomsbury Academic, pp. 53-72, 2020. E, internacionalmente, não poderia deixar de citar o trabalho de Daniele Lorenzini, o qual, entre outros textos, publicou um livro dedicado ao tema. Cf. LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Vrin, 2015.

um conhecimento de si mesmo e nem a uma renúncia de si mesmo, e se caracteriza mais como um desvio do olhar para os outros, tendo em vista a compreensão da possibilidade malévola por trás dessa curiosidade para com os próximos. Foucault compara então essa conversão característica do período helenístico e romano a uma espécie de concentração de tipo atlético, no sentido em que ela é uma forma de consciência, atenção e vigilância que visa atingir o próprio eu. Para o autor:

trata-se, muito mais, de convocar a uma concentração teleológica. Trata-se, para o sujeito, de olhar bem a sua própria meta. Trata-se de ter diante dos olhos, do modo mais transparente, a meta para qual tendemos, como uma espécie de clara consciência dela, do que é necessário para atingi-la e das possibilidades de que dispomos para isso (FOUCAULT, 2010a, pp. 199-200).

Essa terceira via foucaultiana é de extrema importância pois, como veremos detalhadamente no decorrer desta tese, é a partir dessa outra forma de conduzir o olhar sobre si mesmo que podemos compreender melhor a crítica foucaultiana a respeito da questão da subjetividade. O autor classifica, então, a noção de conversão como uma das mais importantes entre as tecnologias do eu que o Ocidente conheceu, no sentido em que, seu efeito se deu não somente em relação à sua influência na história da filosofia e cristianismo, mas por possuir uma “importância capital na ordem da moral” (FOUCAULT, 2010a, p. 187) e pela forma como ela “introduziu-se de maneira espetacular, dramática até, no pensamento, na prática, na experiência, na vida política, a partir do século XIX” (FOUCAULT, 2010a, p. 187) em relação ao que ele denomina como uma história a ser escrita sobre a subjetividade revolucionária, ou sobre uma história da *conversão à revolução*, ou ainda sobre uma história da prática revolucionária. Retornaremos a essa questão, no decorrer da presente tese, com o intuito de conectar a questão da conversão ao que denominaremos como o problema do dandismo, conforme explicitaremos também adiante.

O segundo momento em que Foucault salienta a influência de Hadot em sua filosofia encontra-se na introdução da *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*, publicada em 1984, na qual Foucault cita novamente o nome de Pierre Hadot, ao lado dos de Peter Brown, Hubert Dreyfus, Paul Rabinow, François Wahl e Paul Veyne, entre aqueles que foram suas principais referências e que,

em certo que sentido, o inspiraram não só a introduzir uma série de modificações cronológicas e metodológicas no seu programa inicial para essa série de livros já programada em torno da questão da sexualidade, mas também a operar uma reorganização geral do seu próprio pensamento. Tal reorganização é nevrálgica em seu pensamento pois é, a partir desse momento, que Foucault reorganiza sua interpretação em torno do que denomina como “artes da existência”, “técnicas de si” ou ainda “práticas de si”, ou seja, em torno do que é designado como sujeito e sobre “quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2012, p. 12) e, assim, efetiva a empreitada do delineamento do que o autor denomina como uma história do homem de desejo, a qual, por sua vez, culmina na:

tarefa de evidenciar alguns dos elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos acontecimentos; mas uma análise dos ‘jogos de verdade’, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado (FOUCAULT, 2012, p. 13).

Aqui, como veremos, a história da verdade pode ser compreendida, então, como uma empreitada ao mesmo tempo arqueológica e genealógica, no sentido em que é a análise das “problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado” (2012, pp. 18-19) mas também das “práticas a partir das quais essas problematizações se formam” (2012, p. 19). Conseqüentemente, ele se debruça sobre as assim chamadas “artes da existência”, “técnicas de si” ou ainda “práticas de si” com o intuito de mostrar como, em um certo período de nossa história, o ato sexual e os prazeres sexuais foram problematizados a ponto de se colocar “em jogo os critérios de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2012, p. 19).

Isso é importante na medida em que, na presente tese, buscaremos delinear o percurso histórico-metodológico percorrido por Michel Foucault, através de seus ditos e escritos, navegando precisamente pela linha histórica da temática da sexualidade na obra do autor, para buscar elucidar se podemos de fato assumir uma determinada dimensão estética como um fio condutor de leitura e de interpretação da filosofia foucaultiana. E é precisamente nesse ponto que a

crítica hadotiana, que apresentaremos e destrincharemos no próximo capítulo, é tão central para uma possível defesa – ou para uma possível acusação – a respeito do fato se é contraditório ou não que Foucault transite ao longo da constituição de seu pensamento filosófico de uma filosofia da dessubjetivação para uma filosofia da subjetivação.

1.1. AS CRÍTICAS HADOTIANAS E O PLENO CUMPRIMENTO DA AGENDA DA FILOSOFIA CÓSMICA

Como dito anteriormente, procurei, em minha dissertação de mestrado, analisar a fundo analisar essa relação entre ambos com o intuito de elucidar as principais convergências e divergências entre o pensamento de Michel Foucault e Pierre Hadot. Elas são múltiplas, e não serão retomadas em sua totalidade e profundidade aqui, mas podemos resumidamente apresentar as críticas que Hadot profere a Foucault em cinco categorias de problematização.

A primeira, diz respeito aos diferentes significados que podemos atribuir aos termos *arte* e *estética* na contemporaneidade e na Antiguidade. Ou seja, Hadot teme um possível anacronismo de Foucault ao se inspirar na proposta dos antigos de viver uma vida como uma obra de arte que não leve em consideração o fato de que na Antiguidade há sempre em questão uma tríade indissolúvel entre as noções de Belo-Bem-Verdadeiro.

A segunda crítica versa sobre o questionamento se há ou não uma ruptura entre a Antiguidade pagã e o Cristianismo, no sentido em que os autores discordam em qual momento histórico essa ruptura teria ocorrido de fato. Hadot situa essa ruptura na Idade Média e afirma, a partir de sua própria interpretação, que Foucault a situa com Descartes, na Modernidade.

A terceira crítica, por sua vez, aborda o problema do universalismo cósmico que, como já vimos, é uma das principais características da obra hadotiana. Para Hadot, Foucault não se compromete plenamente com a questão do ultrapassamento de si nas práticas dos exercícios espirituais entre os antigos. Sendo assim, ele parece defender que Foucault não atinge plenamente a agenda da consciência cósmica.

No mais, a quarta crítica lida com a questão da sabedoria na Antiguidade, de forma diretamente relacionada à crítica anterior, na medida em que Hadot argumenta que Foucault não dá a devida atenção à questão da busca pela

sabedoria na Antiguidade, tendo em vista que a sabedoria seria justamente o ideal que impulsiona o sujeito a transformar-se a si mesmo por meio da vida filosófica no seu âmbito prático e teórico.

E, por fim, a quinta crítica tem a ver com a acusação que Hadot profere a Foucault, de praticar uma nova forma de dandismo, como veremos adiante.

No entanto, antes de adentrarmos na questão do dandismo, é importante ressaltar que Hadot não dedica uma discussão extensa a nenhuma dessas problemáticas e que uma boa parte dessas críticas, pelo menos, poderiam ser revistas se Hadot tivesse tido o mesmo acesso aos cursos e escritos de Foucault que temos hoje, tendo em vista que uma parte considerável da obra foucaultiana que hoje está disponível para nós leitores e pesquisadores só fora publicada após a morte de Pierre Hadot, em 2010. Isso, é claro, considerando a possibilidade dos diferentes objetivos desses autores em relação a uma propositura de interpretação da Antiguidade não significar derradeiramente em uma divergência intransponível e inconciliável.

Gostaria ainda de salientar a razão pela qual, entre essas críticas, decidir-me debruçar na presente pesquisa justamente sobre a última, em detrimento das demais, apesar de todas elas se relacionarem profundamente. O que despertou meu interesse e minha atenção foi justamente a escolha perspicaz de Hadot em utilizar um termo muito específico para referir-se à interpretação de seu interlocutor como um *dandismo foucaultiano*. Pretendemos aqui, então, primeiramente esmiuçar essa crítica para que, posteriormente, possamos contrapô-la a uma diferente chave de leitura. Com isso, a intenção é a de expor melhor os motivos pelos quais Michel Foucault realmente fez uso de um certo vocabulário estético ligado a uma concepção específica de arte moderna para tratar de uma problemática contemporânea que ele enfrenta justamente ao aprofundar-se no estudo dos antigos.

Todavia, o nosso objetivo é justamente o de ampliar o escopo dos estudos da estética da existência, e apresentá-lo dentro de uma reflexão contemporânea. No mais, ambicionamos também uma nova compreensão para o próprio dandismo, que tanto fora estereotipado e diminuído ao longo de sua história,

procurando apresentar a possibilidade de leitura desse movimento como uma espécie de escola que se apropria, de forma legítima, de conceitos filosóficos para aplicá-los à vida do artista moderno.

1.2. NOVA FORMA DE DANDISMO, VERSÃO DO SÉCULO XX

A crítica hadotiana ao dandismo foucaultiano se encontra, como as demais, na coletânea *Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga*, e especificamente no texto *Um Diálogo Interrompido com Michel Foucault: Convergências e Divergências*. Em um primeiro momento do texto, Hadot elogia o fato de que, tanto para ele quanto para Foucault, a visão de uma filosofia como ascese, compreendida seja a partir da tese da filosofia como prática de exercícios espirituais ou de uma estética da existência e suas técnicas de si, “não era somente objeto de interesse histórico” (HADOT, 2014, p. 277). E aqui evidencia-se, mais uma vez, que de fato eles concordavam com a questão de uma filosofia vivida como prática concreta, como um “estilo de vida que abarca toda a existência” (HADOT, 2014, p. 278). Hadot, chega, inclusive, a citar a introdução de *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres*, texto no qual, como já mencionamos, Foucault explica os motivos pelos quais decidiu operar certa transformação em seu trabalho. Ele menciona justamente o momento do texto introdutório no qual Foucault reflete sobre essa noção de filosofia como ascese, como “um exercício de si, no pensamento” (FOUCAULT, 2012, p. 16).

Para Hadot, a interpretação foucaultiana, ao definir seu modelo ético como uma estética da existência, “propõe uma cultura de si puramente estética, isto é, temo eu, uma nova forma de dandismo, versão final do século XX” (HADOT, 2014, p. 298). E o autor, posteriormente, ressalta que:

o projeto ético proposto por Foucault ao homem contemporâneo de uma “estética da existência”, inspirado pelo que, a seus olhos, é o “cuidado de si dos filósofos antigos”, parece-me demasiadamente estreito, não dar conta suficientemente da dimensão cósmica inerente à sabedoria e não fornecer muito mais que uma nova versão do dandismo (HADOT, 2014, p. 313).

Por fim, ao ser questionado sobre sua proximidade com Foucault, Hadot sublinha uma diferença, no sentido em que acredita que:

Foucault centrou sua ideia das práticas de si sobre uma certa atitude do indivíduo, que chamou de estética da existência e que

consiste, definitivamente, em fazer que sua existência seja bela. Eu reprovo um pouco em Foucault o que chamei de seu 'dandismo'. Os grandes homens de Foucault são frequentemente dândis, como Baudelaire – pessoas que buscaram, primeiro, ter uma bela existência (HADOT, 2014, p. 355).

Ora, Hadot escolhe referir-se à estética da existência foucaultiana como um dandismo não por acaso, tendo em vista a preferência de Foucault em tratar sobre Baudelaire em seus escritos sobre a atitude crítica da modernidade, e é sobre a escolha desse termo em específico na qual nos deteremos adiante.

Como bem salienta Lorenzini, em *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire* (2015), ao abordar a crítica hadotiana do dandismo, precisamos admitir que essa crítica “merece ser levada a sério” (LORENZINI, 2015, p. 229). Lorenzini ressalta como o próprio Foucault tinha consciência do risco de interpretar textos antigos à luz de noções modernas mas que o que motiva seu interesse na noção de uma estética da existência, motivando-o a enfrentar tais perigos, era “menos a ideia da criação da vida *como uma obra bela* do que a ideia da *criação da vida*, da *bios* como uma “matéria ética e objeto de uma arte de si mesmo”” (LORENZINI, 2015, p. 230, tradução nossa). Para Lorenzini, aqui devemos compreender nos afastar de uma certa primeira impressão sobre o que significaria uma vida como obra de arte para considerar a possibilidade da:

vida como uma obra, um artefato, um objeto de trabalho do tipo “artesanal” mais do que “artístico” – um trabalho que também pode dar origem a uma vida feia, suja, feia, a uma vida “de cão” que não possui nenhum dos atributos clássicos da beleza (LORENZINI, 2015, p. 230, tradução nossa).

Para o autor, por sua vez:

é o dandismo que merece ser interpretado como uma forma historicamente específica (e especificamente moderna) daquilo que Foucault chama de “estética da existência”, e não o contrário. Por outras palavras, não é o dandismo que pode definir o que é a estética da existência e dar-lhe um “conteúdo” que seria válido em todo o tempo e espaço (LORENZINI, 2015, p. 230, tradução nossa).

É nesse espírito, então, que no presente trabalho, pretendemos apresentar o dandismo através de um novo viés, não somente como uma corrente estética,

mas também filosófica, e que, como veremos adiante, possibilita Foucault a refletir sobre a possibilidade da atualização das antigas éticas de si para a contemporaneidade.

1.3. O DANDISMO COMO FILOSOFIA

Antes de voltarmos para a análise do que está em jogo no âmbito das acusações que classificam a obra foucaultiana como uma espécie de estetismo moral, gostaria de fazer uma breve incursão sobre o dandismo e, indo além, do dandismo como uma possível corrente filosófica.

O dandismo é uma expressão que pode remeter tanto à moda, à história e à literatura, no âmbito de uma valorização estética do espírito da superioridade aristocrática. Baudelaire, em *O Pintor da Vida Moderna*, caracteriza os dândis como homens que “não têm outra ocupação senão cultivar a ideia do belo em suas próprias pessoas, satisfazer suas paixões, sentir e pensar” (BAUDELAIRE, 2010, p. 62).

Enquanto autores como Hadot apresentam uma visão reducionista que caracteriza o dândi como aquele que vive exclusivamente segundo ideais estéticos sempre se admirando na frente de um espelho e afirmam que o programa de Foucault seria uma nova forma de dandismo é o mesmo que dizer que o “ideal de cultura de si muitas vezes se encontra perigosamente perto de um solipsismo e/ou narcisismo egocêntrico” (CHASE, 2007, p. 14), há também quem conteste e complexifique essa compreensão a respeito do fenômeno do dandismo na modernidade.

No presente capítulo pretendemos discutir a ideia de que se mesmo que o dandismo seja de fato obcecado pela distinção, ele não poder ser compreendido como um mero “gosto imoderado pela toailete e pela elegância material” (BAUDELAIRE, 2013, p. 15), mas que ele deve sim ser compreendido como uma necessidade de se equipar com uma certa originalidade enquanto símbolo da superioridade aristocrática de seu espírito. Pois, até mesmo sua toailete irretocável visa uma disciplina da alma que objetiva uma atitude ativa e de frieza calculada, e ela é comparada por Baudelaire às regras monásticas e ao estoicismo.

O dândi é comumente reprovado pelo discurso moral justamente porque sua vaidade, altivez e ousadia, conduzida esteticamente, representam uma provocação. Como bem salienta Hermann, o dândi é “uma figura antipedagógica, porque sua ação não se enquadra no âmbito daquilo que é considerado virtuoso ou moralmente bom, mas no âmbito do estético” (HERMANN, 2005, p. 40) e mesmo assim ele parece alcançar, pela autonomia da criação artística de si, uma espécie de bem viver, o bem viver do efêmero, da oposição, da revolta, da recusa à bondade natural. O dandismo, então, se apresenta como o último “rasgo de heroísmo nas decadências” (BAUDELAIRE, 2013, p. 17), caracterizando o dândi como uma espécie de Hércules sem emprego.

Sabot também salienta que esse heroísmo da vida moderna deve ser compreendido no âmbito de uma *estetização irônica* “já que a beleza abstrata e indefinível dos clássicos é agora substituída por uma beleza bizarra, irregular, à imagem e medida da irregularidade da própria realidade” (SABOT, 2008, p. 157). É nesse sentido, então, que podemos e devemos, também refletir sobre a importância da dimensão literária da ironia como um traço de inconformismo social.

Daniel Salvatore Schiffer, autor de *Philosophie du Dandysm* (2008), defende que o fato do dandismo:

ter sido considerado, desde o seu nascimento, no começo do século XIX, como um assunto literário, mais do que filosófico, é o que se evidencia dados os poucos estudos consagrados a essa temática. Erro tanto de perspectiva quanto de análise, contudo. Pior: surpreendente superficialidade de juízo! Porque o dândi, principalmente olhado de perto e com profundidade, se revela ser uma figura muito mais complexa, na verdade, do que o que se costuma dizer, como em qualquer clichê, a seu respeito (SCHIFFER, 2008, p. 1).

Em sua obra, Schiffer analisa os principais fundamentos filosóficos desse movimento, e mais particularmente as influências antagônicas de Nietzsche e Kierkegaard. E, sendo assim, o autor concebe o dandismo como uma das aplicações mais legítimas, no plano artístico, de conceitos filosóficos.

Definir o que é ou quem é o dândi, contudo, não é tarefa simples. O autor explicita a existência de uma variedade de definições do termo em diferentes

autores, justamente devido à multiplicidade de suas individualidades. Para Schiffer, tanto as palavras “dândi” como “dandismo” supõem, portanto, um plural infinito, uma singularidade indefinida e uma generalidade muito ilusória. Quando tratamos sobre o dandismo, então, permanecemos no campo da ausência de um referencial conceitual estável.

A partir dessa dificuldade, Schiffer anuncia que é dessa carência identitária e de tanta imprecisão conceitual que surge “a necessidade, concretizada aqui pela primeira vez na história das ideias, de finalmente elaborar, a fim de lhe dar um fundamento filosófico digno desse nome, uma teoria do dandismo” (SCHIFFER, 2008, p.2). Segundo Schiffer, esse vazio filosófico foi constatado pelo próprio Oscar Wilde, dândi entre os dândis, que sentiu a necessidade de preenchê-lo indo além do quadro único e excessivamente simplista do código de vestimenta e, portanto, da própria moda, declarando em *O Retrato de Dorian Gray* (1890):

Evidentemente, a moda, que confere ao que é na realidade uma fantasia um valor provisoriamente universal, e o dandismo que, à sua maneira, tenta afirmar a modernidade absoluta da beleza, o fascinaram. Sua maneira de se vestir e os estilos particulares que ele afetava de vez em quando exerciam forte influência sobre os jovens elegantes (...). Eles copiavam tudo o que ele fazia e tentavam reproduzir o charme fortuito de seus graciosos artigos de toalete, mesmo que, para ele, fossem apenas parcialmente sérios. Ele desejava contudo, no fundo de seu coração, ser mais do que apenas um árbitro elegante a ser consultado sobre como usar uma joia, amarrar uma gravata ou manusear uma bengala. Ele buscava inventar um novo sistema de vida que repousava sobre uma filosofia racional e princípios bem organizados, e que encontrava na espiritualização dos sentidos sua maior realização. (...) Dorian Gray acreditava que a verdadeira natureza dos sentidos nunca foi entendida, e que eles mantiveram sua selvageria ou sua animalidade apenas porque o mundo tentou subjugar-los pela fome ou matá-los pelo sofrimento, ao invés de almejar torná-los os elementos de uma nova espiritualidade, que teria como traço dominante um sentido instintivo e sutil de beleza (WILDE apud SCHIFFER, 2008, p. 3).

Para Schiffer, trata-se então de observar no dandismo uma verdadeira metafísica, porque o que emerge de tal trecho é o que ele classifica como “a reabilitação do que dois milênios de tradição filosófica tentaram apagar, ao contrário, do quadro da civilização ocidental: a união, contra o dualismo platônico (e, em sua esteira, o racionalismo cartesiano), da alma e do corpo!” (SCHIFFER,

2008, p. 3). Schiffer prossegue defendendo que o dandismo tratar-se-ia então de uma:

verdadeira estética da alma e do corpo, mistura sutil mas intensa de hedonismo epicurista e ascetismo estoico, que esta filosofia do dandismo desenvolve, numa espécie de "espiritualização do corpo" e de "materialização da alma", como Sartre indica em seu Baudelaire, acima de tudo" (SCHIFFER, 2008, p. 4).

Ele defende uma espécie de caráter revolucionário no dandismo, na medida em que ele evoca uma espécie de antiplatonismo como a marca do fim do dualismo teológico-filosófico entre alma e o corpo. Sendo assim, Schiffer circunscreve o dandismo como uma das expressões mais visíveis, embora ainda pouco conhecida, desse ressurgimento filosófico da união da alma e do corpo, que percorrerá toda a sensibilidade moderna permeando até a arte contemporânea. Ele pretende circunscrever Charles Baudelaire, na França, e Oscar Wilde, na Inglaterra, ambos como leitores assíduos, e às vezes finos comentadores, de grandes filósofos europeus, sobretudo de Nietzsche e Kierkegaard. Além disso, o autor apresenta como no dandismo podemos observar temas que seriam caros para Nietzsche, por exemplo, como os da morte de Deus e o do desencanto com o mundo. Para Schiffer, é na ausência desse absoluto, e na necessidade humana de um substituto, que faz-se necessário um outro tipo de ídolo, agora humano e não mais celeste: o dândi. Segundo o autor, é justamente nessa:

imensa e avassaladora atmosfera de luto, visto que apenas a sombra de Deus paira doravante, nos dizeres de Nietzsche, sobre a Europa, que nascerá, na segunda metade do Século XIX, esta enigmática mas fascinante corrente literária e artística que é o decadentismo (SCHIFFER, 2008, p. 14)

No mais, inspirada na doutrina da arte pela arte, criticando a moral e os costumes burgueses, exaltando o heroísmo do individualismo, a sensibilidade decadentista, cuja variável mais refinada seria justamente o dandismo, também pode ser caracterizada pelo apreço pelo erotismo.

Schiffer contrapõe a filosofia de Nietzsche à de Kierkegaard e afirma que o que Nietzsche faz é partir do caminho oposto ao operado por Kierkegaard com sua teoria dos três estágios: ele parte "do religioso para terminar, depois dessa morte de Deus, e, portanto, da crítica dos próprios valores judaico-cristãos (da ética, em outras palavras), à estética: uma estética da alma e do corpo,

precisamente!" (SCHIFFER, 2008, p. 5). Sendo assim, ele apresenta a filosofia do dandismo como pretendendo operar essa mesma espécie de transmutação de valores como uma espécie de percurso existencial. Com isso, Schiffer pretende apresentar o dandismo como sendo, portanto, uma das aplicações mais legítimas, no nível poético-literário, de conceitos a priori filosóficos. O autor leva a sério essa suposta estética da alma e do corpo tanto na obra de Kierkegaard como na obra Nietzsche, com o intuito de compreender "o verdadeiro alcance do dandismo wildeano e baudelairiano" (SCHIFFER, 2008, p. 6) e, ao longo de toda a sua obra, utiliza Baudelaire e Wilde, no plano poético-literário, como intermediários privilegiados de Nietzsche e Kierkegaard.

Indo mais adiante, Schiffer ainda pretende apresentar o dandismo como a síntese do hedonismo epicurista e do ascetismo estoico. Ele define o dandismo como a mais magnífica entre as utopias e como uma busca impossível pelo absoluto, no sentido do que define como a busca pela "espiritualização do corpo" e, ao mesmo tempo, a "materialização da alma".

Encerramos, contudo, nossa breve incursão sobre o pensamento de Schiffer, tão valiosa para nós no sentido de ampliar nossa compreensão sobre o dandismo, com o questionamento levantado por Schiffer sobre se "esse exacerbado e voluptuoso, quase divino, culto do ego, filosoficamente egocêntrico sem nunca ser moralmente egoísta, não equivale, aliás, ao que Michel Foucault, provavelmente o mais nietzschiano dos pensadores contemporâneos" (SCHIFFER, 2008, p. 23) chamou de um cuidado de si?

A nossa resposta para essa questão, contudo, talvez passe menos pela leitura fenomenológica que Schiffer apresenta, por exemplo, sobre Baudelaire e mais por uma noção da vida como obra de arte associada à noção de recusa e de revolução espiritual. Não encontramos na obra de Foucault essa busca do absoluto a qual Schiffer identifica tanto em Wilde como em Nietzsche, em Baudelaire como em Kierkegaard, por meio dessa idealização quase religiosa da arte. No entanto, a tese schifferiana sobre o dandismo como filosofia nos oferece outras ferramentas valiosas para a análise da acusação da filosofia foucaultiana como uma espécie de estetismo moral.

Tal acusação, como pretendemos demonstrar, parece não levar em conta todo o enredamento do tema e os motivos específicos que levaram Foucault a refletir sobre a possibilidade de uma nova estética da existência para a sua contemporaneidade. No mais, as críticas à Foucault em relação a um suposto estetismo, costumam ignorar ou desprezar toda a sua argumentação existente em sua obra sobre os elementos sociais e políticos contidos na noção de individualismo invocada ao tratar do surgimento de uma cultura de si na Antiguidade greco-romana, elementos esses que são ressaltados com o intuito de apoiar e fortalecer as possibilidades existenciais para vários grupos excluídos e marginalizados hoje.

Sendo assim, só podemos justificar o percurso foucaultiano se, antes, nos debruçarmos plenamente sobre ele para que, posteriormente, possamos retornar aos usos de o próprio Foucault faz do dandismo em sua filosofia.

1.4. UMA ÉTICA PARA RESISTIR AO PODER

Contudo, antes de nos debruçarmos plenamente sobre esse percurso foucaultiano, com o intuito de justificar o recorte específico de nossa pesquisa, que, conforme já mencionamos, pretende percorrer o delineamento do conceito de sexualidade na obra foucaultiana, nos apropriaremos do trabalho de Thomas Bénatouïl, o qual, no texto *À la recherche d'une ars theoretica et politica: les enjeux de la philosophie antique chez Foucault (1981-1984)* (2011, pp. 101-126), presente na coletânea italiana *Michel Foucault, gli antichi e i moderni: Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*, reflete sobre os motivos pelos quais Michel Foucault estudou, ao fim de sua vida, a filosofia antiga.

Para o autor, a nova focalização sobre a Antiguidade a partir do segundo volume da *História da Sexualidade* se justifica por questões similares às que motivaram Foucault anteriormente a trabalhar sobre as épocas moderna e contemporânea. A nova periodização é fruto de uma conclusão sobre a necessidade de ir um pouco mais longe do que o anteriormente previsto para compreender melhor seu objeto de estudos e é facilmente compreendida uma vez que se conhece a evolução dos temas trabalhados nos cursos do Collège de France. Contudo, para o autor, devemos tomar um certo cuidado para não nos decepcionarmos com textos dessa época a respeito da Antiguidade, uma vez que:

Foucault tenta descrever a evolução e as modalidades dessas práticas na Antiguidade e nas diversas escolas filosóficas, a tal ponto em que raramente percebemos os objetivos de sua investigação, como se o arqueólogo estivesse perdido em suas escavações gregas e romanas, e o genealogista ficasse fascinado pelos bustos dos “filósofos ilustres” (BÉNATOUÏL, p. 102, 2011, tradução nossa).

E, como pretendemos enfatizar, é justamente esse o erro contido em muitas das análises sobre o suposto estetismo foucaultiano, uma vez que não se concentram justamente sobre os objetivos e as intenções por trás desse processo investigativo. E, ainda, por não operarem o recorte histórico tão

necessário no caso de um pensador que constantemente atualiza suas próprias pesquisas ao justificar a evolução de seu pensamento, incluindo todas as potenciais contradições decorrentes do movimento que constantemente opera.

Como bem ressalta Bénatouïl, nós não encontraremos diretamente nos textos de Foucault sobre a Antiguidade “nem uma nova e crítica abordagem das sociedades e do pensamento antigo, nem um diagnóstico original sobre a modernidade” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 102, tradução nossa), mas isso não significa que neles não existam questões que suscitam o interesse filosófico, histórico e político, muito pelo contrário. Segundo o autor, nesses textos em questão, Foucault muitas vezes foca-se em explicar seus interesses históricos, mas pouco fala ou é vago sobre as suas questões de análise atuais. Contudo, algumas de suas observações nos ajudam a entender melhor o que o filósofo tinha em mente, e é isso que pretendemos investigar a partir do recorte específico que empregaremos a seguir, para tratar sobre o que Bénatouïl considera como as principais questões filosóficas e políticas dessas pesquisas históricas, e ele as classifica em resumo em seis questões.

A primeira questão filosófica e política por trás das pesquisas históricas promovidas por Foucault, segundo Bénatouïl, seria a intenção, ao final de sua vida, de elaborar uma ética de si para resistir ao poder. Após dedicar-se em sua pesquisa, sobretudo nos anos 70 até o início da década de 80, a criticar a concepção jurídica do poder e caracterizar uma noção mais ampla, a bem dizer, do poder como governabilidade, Foucault vê a ética de si como a possibilidade de um espaço de resistência ao poder, na medida em que compreende a resistência ao poder como “um processo alternativo de subjetivação e de lutas coletivas em torno da definição dos indivíduos” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 104, tradução nossa) e que “a liberdade não é um direito ou atributo dos sujeitos, é resultado de um trabalho técnico sobre si relativo a uma época e a uma sociedade particular” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 104, tradução nossa). Sendo assim, para Bénatouïl, se Foucault retorna aos antigos é porque os considera como o melhor exemplo de uma ética de si apesar do autor também identificar em outras épocas tentativas menos sistemáticas. Bénatouïl ressalta ainda que esse retorno é consequência de uma frustração para com as pretensões das reinvidicações da atualidade, na medida em que “as artes de viver contemporâneas se fundam,

segundo Foucault, sobre a ideia de que sabemos a verdade sobre nós mesmos e que podemos nos liberar daquilo que nos oprime” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 104, tradução nossa). Ou seja, se Foucault se detém nos estóicos, epicuristas e cínicos em oposição ao platonistas e neoplatonistas é porque considera que essas outras outras escolas antigas não se baseiam “sobre eu dado antes do qual a natureza deve ser descoberta ou revelada, mas visam produzir o eu como obra de arte por meio de conhecimentos “úteis”” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 105, tradução nossa).

Já a segunda questão por trás das pesquisas foucaultianas, segundo Bénatouïl, teria ligação com o fato de Foucault pretende atualizar a noção de cuidado de si. Ou seja, trata-se de produzir algo novo por meio do contato com os pensadores do passado. Bénatouïl atenta ao fato de que Foucault, em momentos diversos, elogia o método deleuziano. O comentador ressalta que no prefácio que Foucault escrevera para o *Anti-Édipo* em 1977, que Foucault utiliza os termos latinos “*ars erotica, ars theoretica, ars politica*” para defender que devemos ler o livro como uma arte, ou seja, como um livro de ética que suscita em seus leitores um estilo de vida, um modo de pensar e de viver, “uma nova articulação da teoria e da prática política onde a teoria multiplica as práticas ao invés de lhes “dar valor de verdade” e uma política da desindividualização contra o poder individualizante” (BÉNATOUÏL, 2011, pp. 106-107, tradução nossa), o que, para Bénatouïl, indica que já nessa época estaria presente a ideia da filosofia como resistência ao poder, por mais que futuramente Foucault vá percorrer um caminho diferente de Deleuze e Guattari, pois sua resistência ao poder não seguirá no caminho da dissolução do eu, na desindividualização, mas sim na constituição de uma relação de si para si.

A terceira questão, por sua vez, se relacionaria com a busca de uma maneira de atualizar essa nova ética de si na atualidade a partir do saber etopoético e espiritual. Foucault estaria em busca de um modelo coerente com a filosofia que pretendia praticar e, justamente por isso, precisa recorrer a um modelo que se foque nas técnicas e nas estratégias, em detrimento dos efeitos e das prescrições. Foucault encontra no modelo helenístico da primazia do cuidado de si um caminho que leva à atitude, à ação, na medida em que, em oposição ao saber do conhecimento, o saber espiritual implica um deslocamento do sujeito

que o torna capaz de ter perspectiva, compreender a realidade e transfigurar o seu modo de ser. Para Bénatouïl, o que está em jogo é a mesma problemática que Foucault abordará no seu artigo de 1984, sobre o Iluminismo, no qual ele versa a possibilidade de uma atitude crítica que nos conduza às fronteiras de nós mesmos.

A quarta motivação por traz de suas pesquisas teria a ver com o motivo pelo qual Foucault dedica seus últimos cursos à questão da parrhesía e de sua herança na filosofia moderna, apresentando-a como um exemplo de atualização das éticas de si antigas. O objetivo, com isso, no fim das contas, seria o de constituir “uma outra definição da filosofia como “pensamento crítico que assume a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade”” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 116, tradução nossa).

A quinta motivação relaciona os estudos sobre o cinismo com a militância, no sentido em que Foucault opera nos seus cursos sobre a parrhesía algumas mudanças em relação à abordagem do conceito para tratar sobre a manifestação da verdade na vida, e não mais no discurso, e, com isso, aborda agora a atualização das éticas de si também fora da filosofia ao mencionar as ordens franciscanas e dominicanas, os movimentos revolucionários do século XIX e a vida do artista moderno para tratar sobre a noção de vida revolucionária. Bénatouïl enfatiza que Foucault apresenta o revolucionário como o verdadeiro herdeiro da parrhesía com o intuito de “sugerir como a resistência ao poder não é apenas um empreendimento teórico ou intelectual, mas que ela passa pela elaboração de modos de vida singulares, em ruptura com as normas sociais” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 119, tradução nossa). Contudo, Bénatouïl não está plenamente convencido de que a análise foucaultiana da verdadeira vida “se desafia” ela mesma suficientemente em relação a uma ética como descoberta da verdade” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 121, tradução nossa).

Por fim, a sexta e última questão filosófica e política por trás das pesquisas históricas promovidas por Foucault, apontada por Bénatouïl, se conecta com a relação da parrhesía com o domínio da verdade. Bénatouïl identifica dois problemas da leitura foucaultiana da parrhesía como uma prática de verdade. O primeiro problema, para o autor, seria histórico: essa leitura “não se justifica

pelos textos” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 121, tradução nossa). Para ele, o vínculo da parrhesía com a verdade, “se ele existe, não é imediato, nem necessário e nem mesmo frequente” (BÉNATOUÏL, 2011, p. 122, tradução nossa), tendo Foucault se apoiado demasiadamente em uma interpretação estoica da vida cínica. Já o segundo da leitura foucaultiana da parrhesía como uma prática de verdade, segundo Bénatouïl, é que esse erro histórico vai contra o projeto foucaultiano de uma ética que não se apoie sobre uma descoberta da verdade sobre si, na medida em que, para o autor, Foucault não se afasta, e talvez nem mesmo o estoicismo se afaste, tanto de Platão como ele gostaria de imaginar. A alternativa, para Bénatouïl, seria a de seguir mais pelo caminho da liberdade do que pelo caminho da verdade na abordagem da verdade vida, sob o risco de platonizarmos ou estoicizarmos o cinismo.

Sendo assim, o autor termina seu texto afirmando que:

O fatalismo de Foucault no que diz respeito à influência da verdade é surpreendente. Não é ele o filósofo que, em toda a sua obra, usou a história para relativizar os transcendentais, explorando suas gêneses? Foucault parece projetar no Ocidente como um todo a nossa impossibilidade ou a nossa dificuldade em ir além de um uso subversivo da verdade. Ou, mesmo que o Ocidente tenha sido de fato durante muito tempo ou mesmo irremediavelmente prisioneiro da verdade, isso significa que sempre foi e é necessário renunciar de fazer a história das batalhas que resultaram neste confinamento, em particular do papel estratégico desempenhado pela filosofia, em suma, para “questionar o nosso desejo de verdade”? (BÉNATOUÏL, 2011, p. 126, tradução nossa).

Sendo assim, nos apropriaremos na tese em questão do espírito do questionamento de Bénatouïl, não necessariamente para questionar se Foucault escapa ou não de suas críticas sobre a questão da verdade, mas para conduzir uma análise detalhada sobre o percurso histórico foucaultiano através da temática da sexualidade para questionar se realmente o seu projeto de elaboração de uma ética de si para resistir ao poder recai nas críticas levantadas por aqueles que acusam Foucault de um estetismo. Ou se, por outro lado, seus objetivos e intenções, mesmo que não plenamente realizados na medida em que se trata de uma obra permanentemente inacabada, nos permitem refletir sobre a possibilidade de uma vida estética que não se desvincule da ética e da política.

2. UMA TRAJETÓRIA DE APROXIMAÇÕES E RECUSAS

Quando analisamos a obra de Foucault como um todo, enquanto um corpo teórico e prático de ditos e escritos, torna-se possível observar e analisar determinados deslocamentos a partir de certos recortes. Aqui, pretendemos selecionar fragmentos a respeito de um tema muito caro ao autor e marcante em sua vida e obra desde cedo: a questão da sexualidade.

Seja a partir de sua própria experiência como um homem homossexual na França do pós-guerra, seja como o tópico proposto por Canguilhem e coincidentemente sorteado por Foucault na sua segunda tentativa de aprovação na “agrégation” em Filosofia ou ainda como um ambicioso projeto de publicação com vários volumes ao final de sua vida, essa temática aparece e reaparece com novas nuances constantemente em sua obra e é central para que possamos compreender melhor os movimentos de pensamento do autor ao longo de sua trajetória filosófica e, a partir disso, pensarmos também questões caras a nós para a nossa própria atualidade.

Sendo assim, com o intuito de delinear esse percurso histórico peculiar, o marcado por continuidades e descontinuidades, apresentaremos a questão da sexualidade na obra de Foucault a partir de dois momentos principais: o primeiro, concerne à apresentação dos temas que preocupavam o jovem Foucault do começo da década de 50, sobretudo em relação à psicologia, à psicopatologia e à antropologia; já o segundo, tem a ver com o papel desempenhado pela influência de autores como Nietzsche, Blanchot e Bataille e de como Foucault os reinterpreta em um processo gradual de distanciamento e recusa em relação à filosofia institucional em voga na sua época, a bem dizer, o hegelianismo e a fenomenologia.

Faremos isso para que, em seguida, possamos nos adentrar nos primeiros cursos, propriamente ditos, sobre a sexualidade, ofertados por Foucault nos anos 60, enquanto o filósofo lecionava em Clermont-Ferrand e em

Vincennes. Esses cursos nos possibilitam situar melhor o que futuramente seria o primeiro esboço do projeto da *História da Sexualidade* que culminou na publicação de a *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* em 1976 e, por fim, na completa reelaboração desse projeto a partir da Antiguidade greco-romana nos anos 80.

No mais, indagaremos possibilidades de reinterpretação desse aparente contraste entre esses escritos do começo da década de 60 tão focados nas artes, na linguagem e na literatura com a dimensão ética dos últimos escritos de Foucault como pertencentes a um mesmo universo problemático: o de pensar o ser e seus limites com o intuito de propor a possibilidade de novos modos de vida capazes de ir além das fronteiras do que nos fora imposto pelo domínio do próprio possível. Teria Foucault realmente se distanciado do que escrevera nessa época ou permanece, em sua obra posterior, resquícios e ressonâncias do pensamento desenvolvido ao longo dos anos 50 e 60? É o que pretendemos identificar a seguir.

2.1. FOUCAULT E OS RASTROS FENOMENOLÓGICOS

No começo dos anos 50, Foucault dedicava-se mais diretamente aos seus estudos sobre psicologia, psicopatologia e antropologia. Até muito recentemente, só haviam sido publicados poucos textos entre o rico material produzido por Foucault nessa década. Esse material consistia basicamente na introdução para a obra *Sonho e Existência* (1954), de Binswanger, no primeiro livro de Foucault, a bem dizer, *Doença Mental e Personalidade* (1954), posteriormente reeditado como *Doença Mental e Psicologia* (1962) e dois artigos que estão reunidos nos *Ditos e Escritos: A Psicologia de 1850 à 1950* (1957) e *A Pesquisa Científica e a Psicologia*.

Nesses textos, Foucault se desdobra desde questões relativas “às principais abordagens psicológicas e psiquiátricas da doença mental, do evolucionismo à psicanálise, da análise existencial ao materialismo pavloviano” (BASSO In: FOUCAULT, 2021a, p. 188) e até desenvolve uma “abordagem crítica em relação à psicologia positiva” (SABOT In: FOUCAULT, 2021b, p. 366).

Para Basso, a enorme quantidade de fichas de leitura que Foucault consagra, nessa época, à psicopatologia existencial são um testemunho do fato de que Foucault havia lido “toda a obra até então disponível de Binswanger, mas também os escritos da maior parte dos psiquiatras, médicos, filósofos e antropólogos da língua alemã cujos nomes estão vinculados ao desenvolvimento da psicopatologia fenomenológica” (BASSO In: FOUCAULT, 2021a, p. 195), ao ponto de que toda a sua produção dessa época indica que ele preparou, pelo menos, duas verdadeiras teses sobre o assunto: a primeira fora recentemente estabelecida por Basso e está publicada sob o título de *Binswanger et l'Analyse Existentielle* (2021) e a segunda fora estabelecida por Sabot e está publicada sob o título de *Phénoménologie et Psychologie (1953-1954)* (2021), obra na qual Foucault explora o pensamento fenomenológico de Husserl.

Sendo assim, constatamos que somente muito recentemente é essa fase da obra de Foucault, que até então era muito pouco estudada, vem sendo melhor compreendida, sobretudo em razão dessas recentes publicações desse corpo de escritos, anteriores à publicação da introdução para *Sonho e Existência*, que é composto pelos manuscritos da época em que Foucault atuava tanto como assistente de psicologia na Universidade de Lille quanto como “*répétiteur*” de psicologia na Escola Normal Superior, a bem dizer, entre 1952 e 1955. Até 2021, esses textos estavam restritos a pesquisadores que podiam consultar o Fundo Michel Foucault na Biblioteca Nacional da França e agora, pelo menos parte deles, já se encontra disponível em língua francesa. Seguimos, no entanto, aguardando uma tradução para o português.

O fato é que, no entanto, essas publicações são póstumas e Foucault optara por jamais publicar esses manuscritos em sua vida. Os motivos para isso são múltiplos, pois marcam um determinado afastamento do autor para com uma determinada abordagem, como veremos ao longo do presente capítulo.

*

Como bem observa Marcos Nalli, em *Um rastro a desaparecer na praia do pensamento: Foucault e a fenomenologia* (2009), os rastros fenomenológicos da obra de Foucault vão sendo, ao longo dos anos, problematizados e apagados de sua filosofia, “mediante a recorrência a elementos estruturalistas e/ou nietzscheanos e também a elementos, *paradoxalmente, fenomenológicos – ainda que nem sempre facilmente determináveis*” (NALLI, 2009, p. 108). Para Nalli, podemos considerar o Foucault dessa fase como um Foucault “protoarqueológico” que realiza um esforço que deve sim ser considerado como fenomenológico, apesar de suas peculiaridades, através de um esforço “que se pretendia ímpar e singular” (NALLI, 2009, p. 109), adjetivos esses que Foucault manteve por toda a sua trajetória filosófica. No entanto, para Nalli, a relação de Foucault com a fenomenologia “é uma relação bem mais tensa do que parece e

bem mais difícil de demarcar, dada as suas sutilezas não anunciadas” (NALLI, 2009, p. 109).

Na tentativa de identificar em que momento ocorre, devidamente, a ruptura de Foucault para com a fenomenologia, Nalli encontra lá em 1961, na “História da Loucura” (na época ainda “Loucura e Desrazão”), alguns primeiros sinais e reitera que quando Foucault substitui o prefácio na segunda edição de 1972, momento no qual ele também modifica o título da obra, podemos observar um “autor eliminando aos seus leitores a possibilidade de ler o livro com sua intenção primeira” (NALLI, 2009, p. 109). Para ele, esse ato permite gerar determinados efeitos de leitura e interpretação que poderiam sugerir uma “leitura que singulariza “História da Loucura” não apenas em relação à fase protoarqueológica, mas que também a singulariza em relação a todo o empreendimento arqueológico” (NALLI, 2009, p. 109), na medida em que encontramos no prefácio original elementos que sugerem uma estranha relação entre Foucault com Husserl, no sentido de que Foucault, ao mesmo tempo, “se apropria e mantém os temas fenomenológicos da constituição e da origem; mas repudia a tese caracteristicamente husserliana dos mesmos” (NALLI, 2009, p. 109). Para Nalli, esse repúdio se deve ao fato de que, apesar de Foucault se remeter a uma origem da cesura entre a razão e a não-razão, já se trata, para Foucault, “de uma origem identificada, transcendental e histórica” (NALLI, 2009, p. 110).

É também nesse primeiro prefácio que, sob a ótica da análise da relação entre razão-desrazão como marca originária própria da cultura ocidental, Foucault apresenta o projeto de seu livro afirmando que poderia escrever uma história dos limites e defende que:

interrogar uma cultura em suas experiências-limites é questioná-la, nas fronteiras da história, sobre um desgosto que é como o próprio nascimento de sua história. Assim, confrontam-se numa tensão ainda em processo de desvendamento, a continuidade temporal de uma análise dialética e a revelação, às portas do tempo, de uma estrutura trágica (FOUCAULT, 2001, p. 189, tradução nossa).

Com isso, Foucault enfatiza que “no centro dessas experiências-limites do mundo ocidental, é claro, irrompe o próprio do trágico” (FOUCAULT, 2001, p.

189, tradução nossa) e que, à luz de Nietzsche, podemos observar essa estrutura trágica da história do Ocidente, na qual essas experiências, “nas fronteiras da nossa cultura, traçam um limite que significa, ao mesmo tempo, uma partilha original” (FOUCAULT, 2001, p. 189, tradução nossa).

Para Nalli, isso demonstra que Foucault recorre a uma justificativa nietzschiana à sua arqueologia, no entanto:

Ainda que Foucault tenha se justificado em termos nietzschianos, a estratégia analítica desenvolvida por ele pode ser definida como uma utilização subversiva de temas e conceitos husserlianos, gerando um efeito de curto-circuito. Neste sentido, a arqueologia desenvolvida em *História da Loucura* é uma fenomenologia desenvolvida contra a fenomenologia. Por outro lado, essa contrafenomenologia se justifica num Nietzsche bem específico, e esta é ainda uma mera suspeita, não chega a ser uma hipótese, o Nietzsche do Nascimento da Tragédia. Motivo: Foucault quis com a *História da Loucura*, resgatar o que ele chamou de experiência trágica da loucura, que também é experiência trágica da razão; análoga à experiência tensa, plural, porém ainda não cindida, entre o apolíneo e o dionisíaco. É essa estrutura trágica e primeira, antecedente à história da razão que Foucault quis resgatar arqueologicamente, de tal modo a permitir à loucura alguma voz, a sua voz (NALLI, 2009, p. 111).

Ainda sobre a *História da Loucura*, Basso observa que foi “a experiência de historicizar sobre a doença mental que levou Foucault a abandonar a psiquiatria existencial” (BASSO In: FOUCAULT, 2021a, p. 202) e que as mudanças explícitas de direção assumidas por Foucault da sua obra anterior até essa são uma evidência clara disso. No entanto, para Basso, a abordagem fenomenológica ainda marca profundamente a sua nova obra. Para ela, a “*História da Loucura*” ainda deve muito à abordagem da doença mental operada pela psiquiatria existencial.

Seguindo adiante na análise desse movimento de ruptura, Nalli identifica também no Foucault de *O Nascimento da Clínica* (1963) mais indícios dessa ruptura em relação à fenomenologia, agora de maneira mais radical. Para ele, “o tema da constituição ainda se faz presente em *O Nascimento da Clínica*, onde Foucault recorre ao tema do “a priori histórico”” (NALLI, 2009, p. 111) para definir o olhar médico moderno como a condição de possibilidade de constituição da medicina moderna. Nessa obra, Foucault “busca demarca a especificidade de

sua abordagem arqueológica” (NALLI, 2009, p. 111), porém, seu texto ainda é marcado por uma “ambigüidade inevitável, decorrente das leituras foucaultianas tanto da fenomenologia quanto do estruturalismo” (NALLI, 2009, p. 112). Agora, não se trata mais recorrer, mesmo que “argumentativamente, nem mesmo de maneira subreptícia, a uma experiência original, a uma espécie de sujeito transcendental e fora/aquém da história. Não se trata mais de liricamente permitir alguma voz ao que fora silenciado” (NALLI, 2009, p. 112) mas sim de “desvelar estruturas fundantes, que antecedem movimentos de significação” (NALLI, 2009, p. 112). Sendo assim, para Nalli, esse novo empreendimento “ainda traz elementos fossilizados, que apontam para uma origem fenomenológica que se quer esquecer e apagar” (NALLI, 2009. P. 112). Para o autor:

ainda consiste para ele de encontrar uma outra maneira, estruturalista, de responder ao tema geral da significação sem recorrer aos temas fenomenológicos adjacentes, em particular o tema da primazia do sujeito. A ruptura que Foucault formula está mais para uma resposta à fenomenologia, não de maneira que essa caia em contradição ou curto-circuito; mas numa negação de suas conseqüências e de seus constrangimentos: não se afirma o sujeito como fundante, mas se descobre ou se desvela a estrutura que o funda e o constitui como tal e, inclusive, como objeto de seu próprio conhecimento. Mas esse rearranjo dos elementos, arranjo esse que se dá discursivamente, permite a configuração de um novo olhar e de um novo dizer sobre nós mesmos. Daí o conceito que lhe está diretamente atrelado, o conceito de “a priori histórico e concreto” (NALLI, 2009, p. 112).

Por fim, Nalli defende que em *As Palavras e As Coisas* (1966), Foucault “aumenta ainda mais o distanciamento, radicalizando constatações sobre as próprias condições de possibilidade da filosofia fenomenológica” (NALLI, 2009, pp. 112-113) ao centrar a descrição epistemológica em torno do que definiu como “epistemes”. A novidade, para Nalli, reside agora no fato de que “o a priori histórico já não é mais pensado como condição de possibilidade, mas como condição de emergência e efetividade histórica” (NALLI, 2009, pp. 112-113), o que, por sua vez, fornece à sua arqueologia da “elementos suficientes para não mais combater, demarcar seu território, mas para analisar certas filosofias, notadamente a fenomenologia, como fatos discursivos, historicamente determinados e consumados historicamente, com começo e provavelmente um breve fim” (NALLI, 2009, p. 113). Para Nalli, lá:

Onde todos, filósofos e cientistas, acreditavam encontrar seu fundamento último, expresso explicitamente ou apenas tomado como pressuposto, vem o arqueólogo para escavar – ou muito melhor, para registrar num mapa, tal como a metáfora deleuziana do cartógrafo – uma estrutura, a episteme moderna, que lhes é imanente e que as constrange naquilo que julgavam mais fundamental: o homem (NALLI, 2009, p. 113).

E, com isso, Foucault se aproxima “não apenas do estruturalismo, com seu traço caracteristicamente antihumanista, mas também de Nietzsche, que denuncia não apenas a morte de Deus, mas também seu assassino” (NALLI, 2009, p. 113) ao ponto de, indo até além, se questionar pelo fim histórico dessa episteme, conjecturando assim “a possibilidade do fim da finitude, do ocaso do tema do homem como condição transcendental e pressuposto fundamental da plêiade de discursos modernos” (NALLI, 2009, p. 113). Sendo assim, Nalli se questiona se essa aposta pelo fim histórico dessas as filosofias do sujeito seriam um sinal suficiente de que Foucault teria se liberado de toda a fenomenologia.

Contudo, outras referências ainda se fazem necessárias para que possamos melhor compreender a posição de Foucault diante desse contexto. Sendo assim, no próximo subcapítulo, analisaremos alguns conceitos da obra de Bataille para que, em seguida, possamos interpretar os escritos de Foucault a respeito da questão da sexualidade moderna a partir desse complexo e nuançado que é conceito de experiência na obra Foucaultiana.

Resumidamente, podemos observar um desejo, por parte do autor, em distanciar-se do conceito de experiência dentro da fenomenologia. Foucault recusa essa experiência que funda o sujeito, e dá preferência a ideia de uma dessubjetivação que visa dissolver o sujeito, arrancar o sujeito de si mesmo. Como vimos, no início da década de 60, já podemos observar um claro deslocamento prévio em relação ao conceito de experiência adotado anteriormente em relação aos escritos sobre Binswanger e sua análise existencial, o qual assumia “a experiência como o lugar em que é necessário descobrir as significações originárias” (CASTRO, 2009, p. 161).

Aqui, a presente interpretação é de que, no ponto de vista metodológico, o conceito de experiência é desenvolvido por Foucault através de uma perspectiva histórica de subjetivação com o intuito de delimitar certas

periodizações em sua obra. Por exemplo, ao analisarmos a *História da Loucura*, e isso se refinará em outros momentos, verificamos que lá Foucault contrasta a figura da loucura na Renascença com sua nau dos loucos que marca o “confronto entre a consciência crítica e a experiência trágica” (FOUCAULT, 2017a, p. 28), a Idade Clássica com os privilégios exclusivos de uma consciência crítica onde “não existe mais a barca, porém o hospital” (FOUCAULT, 2017a, p. 42) e a Idade Moderna que não rompe com, mas reconfigura essa tradição, com sua psiquiatria positiva que estabelece o homem normal “como dado anterior a toda experiência de doença” (FOUCAULT, 2017a, p. 132) e procede, assim, com sua terapêutica.

Com esse contraste histórico de experiências, Foucault já visava desde essa época uma crítica aos universais a-históricos. Para o autor, não existe “a loucura”, assim como não existe “o homem” ou “o poder”, não existe uma pureza originária, uma positividade definitiva. O saber científico se esquece de seu percurso histórico e tenta reinscrever experiências específicas de forma positivizada. Foucault visa compreender como se constituíram as experiências em diferentes contextos, tendo em vista que, para ele, a experiência tem um a priori histórico no sentido das condições da experiência concreta. A experiência não é imediata, ela é possível por um quadro de referências que muda. Trata-se, então, de uma crítica ao sujeito transcendental que não tem história. Não compreender isso é recair em um círculo antropológico, pois, por exemplo, um saber sobre a doença que se apoia sobre a verdade do homem pressupõe algo que é resultado dela.

Sendo assim, o conceito de experiência é vital para que compreendamos o pensamento foucaultiano, é um conceito que se desenvolve ao longo de sua obra e vai se aperfeiçoando até ser definido no prefácio de *História da sexualidade II: O uso dos prazeres* como uma “correlação, em uma cultura, entre os campos de saber, os tipos de normatividade e as formas de subjetividade” (FOUCAULT, 2012, p. 10). Esse percurso, como veremos adiante, desembocará em uma tentativa de versar sobre a experiência histórica e concreta da sexualidade com o intuito de compreender melhor a trama dos dispositivos que dão forma ao que nós somos enquanto subjetividades particulares, sendo que,

para isso, contudo, ele precisa retroceder historicamente cada vez mais a fundo até retornar aos gregos e romanos.

2.2. OBSERVAÇÕES SOBRE O EMPREENDIMENTO DA DESSUBJETIVAÇÃO

Consta nos registros biográficos de Foucault a menção de que logo após assistir à peça do dramaturgo irlandês Samuel Beckett intitulada *À Espera de Godot* em 1953, peça essa considerada como uma das principais expressões do Teatro do Absurdo, Foucault começou a ler Blanchot e Bataille, assim como Nietzsche. Note, trata-se do mesmo período que caracterizamos acima como período “protoarqueológico” da obra do filósofo francês.

Para Manoel Barros da Motta, responsável pela organização de *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema* (2009), são autores como Blanchot, Klossowski, Robbe-Grillet, Beckett, Roussel, mas também nomes da poética moderna como Mallarmé, Flaubert, Júlio Verne, Breton e o surrealismo, os autores do grupo Tel Quel e, em especial, Philippe Sollers, bem como Pierre Guyotat que irão “produzir em Foucault a ruptura com o marxismo, a fenomenologia e o existencialismo que fechavam o horizonte dos estudantes em sua época” (MOTTA In: FOUCAULT, 2009, p. VII).

Cada um desses pensadores e artistas influencia a obra de Foucault à sua maneira, e não teremos como nos deter, na presente tese, nas peculiaridades e características de cada um deles. Aqui, em específico, nos focaremos sobretudo em uma análise mais aprofundada dessa influência de Bataille sobre o pensamento foucaultiano para melhor explicitar como e por qual motivo Foucault opta por operar uma curva nietzscheana em oposição à perspectiva humanista dominante.

Sendo assim, enfatizaremos que a influência de tais artistas e pensadores como um elemento fundamental nessa relação complexa e gradual de ruptura para com a ideia de uma experiência que funda o sujeito ao ponto de levar o filósofo a redesenhar seu pensamento em torno do empreendimento da dessubjetivação.

Em realidade, é próprio Foucault quem corrobora essa leitura. Aqui, nos fazemos valer de uma importante entrevista concedida a D. Trombadori no fim de 1978 e publicada no *Il Contributo* em 1980. Nela, Foucault faz importantes observações sobre a sua vida e obra que nos auxiliam a melhor compreender o que está em jogo em relação ao empreendimento da dessubjetivação.

Lá, ao ser questionado sobre o aspecto excêntrico de sua posição filosófica, o qual teria gerado dificuldades para que os críticos, comentaristas e exegetas tentassem sistematizar ou atribuir a Foucault uma posição mais precisa no quadro do pensamento filosófico contemporâneo, ele responde, curiosamente, afirmando que não se considera como um filósofo (ou como um historiador da filosofia, dada a configuração da filosofia universitária francesa de sua época) na medida em que o que ele faz “não é nem uma forma de fazer filosofia nem de sugerir aos outros que não o façam” (FOUCAULT, 2017b, p. 861, tradução nossa). Ele, em seguida, confessa que:

os autores mais importantes, não aqueles que o formaram, mas os que o permitiram deslocar de sua formação universitária, foram pessoas como Bataille, Nietzsche, Blanchot, Klossowski, que não foram filósofos no sentido institucional do termo, além de um certo número de experiências pessoais, é claro (FOUCAULT, 2017b, p. 861-862, tradução nossa).

Aqui, é curioso notar que Foucault costumava dizer que chegou a Nietzsche por meio de Bataille e a Bataille por meio de Blanchot (2017b, p. 867). Sendo que, mais tarde, ele diria que foi revelado à Nietzsche por Heidegger (2001, p. 22).

Segundo Foucault, essas referências teriam o impressionado e fascinado, e, assim, tudo uma importância capital em sua obra, é que, para eles, a problemática em questão “não era construir um sistema, mas uma experiência pessoal” (FOUCAULT, 2017b, p. 862, tradução nossa) em oposição à instituição universitária de sua época que, no início da década de 50, só o havia treinado para aprender sobre esses grandes maquinários filosóficos que chamamos de hegelianismo e fenomenologia. Aqui, o termo “pessoal” possui um importante significado. Foucault manifesta a sua desconfiança em relação aos backgrounds teóricos e sistemáticos e confessa que jamais escrevera um livro “sem, pelo menos em parte, uma experiência direta e pessoal” (FOUCAULT, 2017b, p. 865, tradução nossa). Os temas da loucura, da instituição psiquiátrica, da doença, da

morte, da prisão e da sexualidade todos tinham, para ele, por diferentes motivos, uma relevância direta e pessoal.

No mais, retornado à questão da desconfiança para com esses backgrounds teóricos e sistemáticos, ao destrinchar o fazer filosófico institucional de sua época, Foucault afirma que fazer filosofia, naquele momento, “significava principalmente fazer a história da filosofia; e esta procedia, delimitada, por um lado, pela teoria dos sistemas de Hegel e, por outro lado, pela filosofia do sujeito, na forma da fenomenologia e do existencialismo” (FOUCAULT, 2017b, p. 867, tradução nossa). Tratava-se, ainda, de uma mescla entre tudo isso, de um hegelianismo específico, descoberto recentemente na França do pós-guerra pelo trabalho de Jean Wahl e de Hyppolite, e que era “fortemente penetrado pela fenomenologia e pelo existencialismo, centrado no tema da consciência infeliz” (FOUCAULT, 2017b, p. 867, tradução nossa).

Vale ressaltar que Foucault explica que, nesse contexto universitário de ensino, Nietzsche estava fora da universidade justamente pelos usos que os nazistas fizeram de sua obra. E, por outro lado, por uma certa moda que associava hegelianismo e existencialismo para obter o que ele denomina como “uma leitura continuísta do pensamento filosófico, uma atitude em relação à filosofia da história” (FOUCAULT, 2017b, p. 869, tradução nossa), atitude essa que também era apreciada pelo marxismo de sua época. Em relação ao marxismo, inclusive, Foucault ironiza a sua saída do Partido Comunista Francês e fala sobre como era insuportável, ou até mesmo ridículo, ser um “comunista nietzscheano”.

Esse desejo de se distinguir dos fenomenólogos, diz ele, tem a ver com o fato de que “a experiência do fenomenólogo é, no fundo, uma certa maneira de lançar um olhar reflexivo sobre um objeto qualquer do vivido, sobre a vida cotidiana em sua forma transitória apreender seus significados” (FOUCAULT, 2017b, p. 862, tradução nossa) com o intuito de “desdobrar todo o campo das possibilidades ligadas à experiência cotidiana” (FOUCAULT, 2017b, p. 862, tradução nossa) e que, em oposição, para pensadores como Nietzsche, Bataille e Blanchot, “a experiência tenta alcançar um determinado ponto da vida que se encontre o mais próximo possível do invivível. O que é necessário é o máximo

de intensidade e, ao mesmo tempo, de impossibilidade” (FOUCAULT, 2017b, p. 862, tradução nossa). E, Foucault continua, “a fenomenologia busca resgatar o sentido da experiência cotidiana para descobrir em quê o sujeito que sou é efetivamente fundador, nas suas funções transcendentais, dessas experiências e de seus significados” (FOUCAULT, 2017b, p. 862, tradução nossa).

Enquanto isso, por outro lado, existiam outros pensadores que lhe eram muito mais úteis para questionar essa primazia do sujeito, esse postulado, Diz Foucault, “que a filosofia francesa nunca abandonou, desde Descartes” (FOUCAULT, 2017b, p. 871). Para ele, “a experiência em Nietzsche, Blanchot e Bataille tem por função arrancar o sujeito a si mesmo, fazer de modo com que ele não seja mais o mesmo ou que ele seja levado à sua aniquilação ou à sua dissolução” (FOUCAULT, 2017b, p. 862, tradução nossa). Ou seja, trata-se de um empreendimento de dessubjetivação operado pela ideia de uma experiência-limite. Para Foucault, ainda, se não somente “questionar a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora” (FOUCAULT, 2017b, p. 867, tradução nossa), mantendo essa operação apenas na especulação, mas de levar isso adiante na medida em que “questionar o sujeito significava experimentar algo que resultaria em sua destruição real, sua dissociação, sua explosão, sua reversão em algo completamente diferente” (FOUCAULT, 2017b, p. 867, tradução nossa).

Aqui, vale a pena abrimos um breve parênteses para falar sobre o caso específico da oposição de Foucault em relação à Sartre. Foucault identifica na filosofia sartreana uma incapacidade, no sentido em que lá não se coloca em questão que o sujeito dá sentido ao mundo, de que ele atribui significados. O fato de Sartre ter criticado Bataille é, inclusive, um motivo para que Foucault tenha se distanciado mais ainda do filósofo existencial. É sabido que o trabalho de Bataille foi pouco reconhecido por parte de alguns de seus contemporâneos, e que Sartre o apelidou como um “ateu místico”, em “Um Novo Místico”, artigo no qual Sartre criticava a “Experiência Interior” de Bataille. Galantin (2017), ao traduzir para o português um trecho de uma entrevista de Foucault, que até então só estava disponível no Fundo Michel Foucault (caixa 50, dossiê 12-13, p.12), nos ajuda a compreender melhor esse posicionamento de Foucault em relação

à Sartre, diante de todo o contexto que já exploramos. Ele ressalta que Foucault diz que:

No fundo fiquei surpreso por terem ficado surpresos, pois sou inteiramente alimentado por Blanchot e por Bataille. Eles é que foram realmente meus mestres. Posso dizer que aquilo que para mim foi uma espécie de ponto de ruptura com relação ao que era o ambiente no tempo de minha juventude foi a leitura do artigo de Sartre sobre Bataille. Para mim, parecia que na incompreensão de Sartre com relação a Bataille havia algo que constituía a razão de uma ruptura irreparável e, finalmente, a indicação de algo que sem dúvidas devia ser essencial a nossa época. De fato, aquilo que é importante para a filosofia, para a política, finalmente para todo homem, é aquilo que Bataille chama de experiência, ou seja, algo que não é a afirmação do sujeito na continuidade fundadora de seu projeto. É muito mais nessa ruptura e nesse risco pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição, em sua relação com as coisas, os outros, ao verdadeiro, à morte, etc. Isso é a experiência. É arriscar não ser mais si mesmo (FOUCAULT apud: GALANTIN, 2017, p. 222).

Esse posicionamento contra Sartre e a favor de Bataille é ainda mais interessante na medida em que, ao final de sua vida, Foucault se posicionará contra os dois autores em relação à sua interpretação sobre Baudelaire, como veremos ao longo da presente tese. Françoise Meltzer, em *On the question of Aufhebung: Baudelaire, Bataille and Sartre* (2009), salienta justamente que as divergências entre Sartre e Bataille a respeito de Baudelaire “marca não apenas noções diferentes de transcendência, história, dialética e assim por diante” (MELTZER, 2009, p. 112), mas que o desvio de opiniões entre eles sinaliza o lugar onde a pós-modernidade começa a se despedir de qualquer pensamento modernista, como o de Sartre. Para ela:

Sartre manterá (até o fim de sua vida) uma crença ardente na liberdade humana, na utilidade da linguagem, na escolha humana, responsabilidade e singularidade. “Um novo místico”, então, pode ser visto como um texto seminal marcando a encruzilhada entre o modernismo e seu herdeiro: um pós-modernismo impaciente com qualquer sujeito soberano e desconfiado ou até mesmo desdenhoso de qualquer noção de liberdade humana (MELTZER, 2009, p. 123).

No mais, a fim de melhor delinear esse contexto, também precisamos enfatizar o cenário político que estava em questão. Foucault afirma que foi justamente esse cenário do pós-guerra, marcado pela oposição entre a América

de Truman e a União Soviética de Stalin, ou entre a Secção Francesa da Internacional Operária (S.F.I.O., que futuramente se tornou o Partido Socialista Francês) e a democracia cristã, que o aproximou de Nietzsche e de Bataille. Para ele, a experiência da guerra havia gerado na juventude uma sensação de desgosto total e evidenciava a necessidade e a urgência de uma nova sociedade radicalmente diferente daquela que havia se deitado diante do nazismo. Não se tratava “de querer um mundo e uma sociedade que fossem somente diferentes, mas que nós mesmos fôssemos outros; desejávamos ser completamente outros em um mundo completamente outro” (FOUCAULT, 2017b, p. 868, tradução nossa). E, para isso, nem o hegelianismo e nem o existencialismo eram suficientes. Por outro lado, diz Foucault:

o tema nietzscheano da descontinuidade, de um super-homem que seria completamente outro em relação ao homem, posteriormente, em Bataille, o tema das experiências-limites pelas quais um sujeito sai de si mesmo, se decompõe como sujeito, nos limites de sua própria impossibilidade, esses temas tinham um valor essencial (FOUCAULT, 2017b, p. 868, tradução nossa).

Foram, então, para Foucault, essas referências que o transformaram como autor e que o fizeram conceber seus próprios livros como “experiências diretas com o objetivo de me arrancar de mim mesmo, para me impedir de ser o mesmo” (FOUCAULT, 2017b, p. 862, tradução nossa), experiência essa que nos remete ao célebre final da introdução de *A Arqueologia do Saber* (1969), onde Foucault (2016a, p. 21) suplica para que não o perguntem sobre quem ele é, e nem o peçam para permanecer o mesmo. Durante toda entrevista, Foucault justifica que o que há de “desatualizado” em seus escritos anteriores à luz de suas pesquisas mais recentes é resultado do movimento de pensar a sua produção como uma experiência. Ele diz que é um experimentador, e não um teórico (no sentido em que um teórico seria aquele que constrói um sistema geral e o aplica a diferentes campos), e que uma experiência é “algo do qual saímos transformados” (FOUCAULT, 2017b, p. 860, tradução nossa). A obra transforma o autor da mesma forma como o autor transforma a obra, trata-se de uma via de mão dupla. Sendo assim, o filósofo brinca ao dizer que seu interesse não é satisfazer historiadores profissionais, mas sim:

fazer de mim mesmo, convidar os outros a fazerem comigo, através de um determinado conteúdo histórico, uma experiência do que nós somos, do que não é somente o nosso passado nas também o nosso presente, uma experiência da modernidade tal como dela saímos transformados” (FOUCAULT, 2017b, p. 863, tradução nossa).

Ao considerar esse tipo de atitude perante o pensamento, na qual a metodologia é extremamente relativa tendo em vista que é a própria “reflexão metodológica que traz à tona o método que o livro deveria ter seguido” não se subtrai uma metodologia geral que seja passível de ser prescrita para a aplicação do próprio autor ou para outros, e o próprio Foucault refere-se ao seu trabalho como “no máximo instrumental e sonhador” (FOUCAULT, 2017b, p. 861, tradução nossa). É importante ressaltar que isso não resulta em um trabalho que não possa ser verificado ou negado, pois como Foucault ressalta, ele também se utiliza de metodologias mais clássicas tais como “demonstração ou, em todo caso, prova em matéria histórica, referências a textos, referências, autoridades e encadeamento de ideias e fatos, proposta de diagramas de inteligibilidade, de tipos de explicações” (FOUCAULT, 2017b, p. 863, tradução nossa). De modo consequente, essas experiências produzem efeitos possuem a potencialidade de conduzir mudanças nos horizontes culturais do presente, a bem dizer, que possibilitam transformações nas relações que temos em relação à nós mesmos e para com o mundo. Foucault cita, por exemplo, um efeito curioso gerado tanto após a publicação da “História da Loucura” como após a publicação de “Vigiar e Punir”. Em relação à “História da Loucura”, ele comenta que nunca teve a intenção de posicionar-se a favor da antipsiquiatria e que, inicialmente, a sua obra havia sido recebida com entusiasmo por parte de certos psiquiatras. O grau de hostilidade só aumentou após a experiência de recebimento do livro por parte do público. Esse mesmo feito, diz ele, ocorreu com “Vigiar e Punir”. Para o autor, o que faz com que as pessoas amem ou odeiem uma obra tem a ver com a impressão que elas têm a respeito de si mesmas e do mundo contemporâneo, esse efeito é fruto da força da atualidade que é colocada em questão, é essa força que nos transforma (seja nos impulsionando ou nos paralisando) e nos impede de sermos os mesmos. E esse tipo de relação de transformação, comenta o autor, só é possível se o que se diz em uma obra for:

verdade em termos de verdade acadêmica, verificável historicamente. Não pode ser exatamente um romance. No entanto, a essência não está na série dessas observações verdadeiras ou historicamente verificáveis, mas sim no experimento que o livro permite fazer. Mas essa experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; é algo que alguém faz para si mesmo, que não existe antes e que passará a existir depois (FOUCAULT, 2017b, p. 864, tradução nossa).

Esse efeito traz à tona, justamente, a complexidade da relação com a verdade, no sentido em que ela “se encontra engajada em uma experiência que não está ligada a ela e que pode, até certo ponto, destruí-la” (FOUCAULT, 2017b, p. 863, tradução nossa). Trata-se, então, de um jogo entre a verdade e a ficção.

Sendo assim, podemos ressaltar o aspecto prático e político por trás desse empreendimento, na medida em que “não se trata de modo algum de transpor experiências pessoais em conhecimento” (FOUCAULT, 2017b, p. 865, tradução nossa) mas de conceber experiências que não sejam simplesmente nossas, mas que também permitam transformações que possam “ter um certo valor, um certo caráter acessível para os outros, que essa experiência possa ser feita por outros” (FOUCAULT, 2017b, p. 865, tradução nossa) ao ponto que ela deva “poder ser vinculada até certo ponto a uma prática coletiva, a um modo de pensar” (FOUCAULT, 2017b, p. 865, tradução nossa), como o que aconteceu pela apropriação de sua experiência pessoal com a escrita da “História da Loucura” e de “Vigiar e Punir” pelo movimento da antipsiquiatria e pelo movimento dos prisioneiros na França. Nesse sentido, Foucault enfatiza o caráter coletivo da experiência, na medida em que por mais uma experiência tenha a sua dimensão pessoal que ela seja algo que façamos completamente sozinhos, ela só se torna plena “na medida onde ela escapará da pura subjetividade e outros poderão, não digo que retomá-la exatamente, mas pelo menos cruzá-la e reatrá-la” (FOUCAULT, 2017b, p. 866, tradução nossa). Trata-se aqui de colocar o homem contemporâneo diante da ideia que ele tem de si mesmo, de ampliar uma experiência que é pessoal para uma dimensão na qual ela sirva como um agente da mudança.

Ora, diante de tudo que já fora exposto até aqui, considerando essa ruptura com a fenomenologia e a importância dessas referências enfatizadas pelo próprio Foucault, pretendemos, a seguir, operar uma determinada reconstituição dos passos de Foucault em relação ao tema da sexualidade, seja através de um empreendimento de cunho arqueológico ou genealógico, para que possamos corroborar o fato de que, até o final de sua vida, mesmo que diante de um projeto de uma ética de si que, à primeira vista, pareça se distanciar dos temas aqui levantados, essas questões ainda estão indubitavelmente dispostas e constituem um complexo e importante plano de fundo na discussão sobre a liberdade.

*

Antes disso, no entanto, apresentaremos a seguir alguns conceitos desenvolvidos por Bataille em *O Erotismo* para que, em seguida, possamos expor a interpretação foucaultiana sobre Bataille a partir de dois textos selecionados: o primeiro chama-se *A Experiência Fenomenológica – A Experiência em Bataille* e o segundo é o famoso artigo intitulado como *Prefácio à Transgressão*.

2.3. SEXUALIDADE, MORTE DE DEUS E LINGUAGEM EM BATAILLE

“Do erotismo, é possível dizer que é a aprovação da vida até na morte”.

(Georges Bataille, em *O Erotismo*)

No presente subcapítulo, pretendemos explorar alguns conceitos importantes na obra de Bataille, os quais, como veremos adiante, serão reinterpretados por Foucault em sua obra, sobretudo em relação às questões da experiência da sexualidade, da morte de Deus e da linguagem.

Primeiramente, antes de adentrarmos no pensamento de Bataille, é importante ressaltar, como bem observa Galantin, em *Considerações sobre o “erotismo”, de Georges Bataille: um pensador do paradoxo e da transgressão* (2010), que podemos destacar algumas referências que influenciaram diretamente o pensamento bataillano, tais como “o marxismo, a psicanálise, a antropologia de Marcel Mauss, os escritos de Marquês de Sade, o pensamento de Hegel (principalmente no início de sua formação intelectual) e de Friederich Nietzsche” (GALANTIN, 2010, p. 9). Essas referências delineiam um importante plano de fundo para que possamos compreender o contexto das reflexões que se seguem a respeito do erotismo em Bataille.

É curioso ressaltar, no entanto, que Foucault faça um uso tão estratégico de Bataille quando o autor, como vimos, tenha expressado um desejo de distanciamento em relação ao hegelianismo em voga na sua época. James Muldoon, no artigo *Foucault’s forgotten hegelianism* (2014), argumenta que apesar das diferenças fundamentais entre ambos os autores, que “Foucault pode ser localizado na tradição de pensamento hegeliano, como uma das suas variantes mais interessantes, ao invés de ser classificado como um pensador anti- ou não-hegeliano” (MULDOON, 2014, p. 102, tradução nossa) e que a ignorância na literatura em relação a esse ponto pode ser explicada pelo fato de

que “a forte influência da filosofia hegeliana sobre Foucault tem sido frequentemente esquecida pela falta de reconhecimento de Jean Hyppolite e sua decisiva influência sobre a formação de uma geração de estudantes nos anos 50” (MULDOON, 2014, pp. 102-103, tradução nossa). Como o autor ressalta, é um consenso que seus pensamentos se aproximam em relação ao fato de que ambos os pensadores seguiram “uma direção de historização e destranscendentalização” (MULDOON, 2014, p. 103, tradução nossa) oriunda de uma leitura crítica de Kant, com o objetivo de tratar sobre o presente. Não nos adentraremos, contudo, em detalhes sobre todas as diferenças contidas em seus projetos. O que nos interessa aqui é, mais uma vez, apontar que devemos desconfiar, da mesma forma como apontamos no caso da fenomenologia, sobre os rastros presentes dessas escolas de pensamento na obra foucaultiana e o quão verdadeiramente somos capazes de nos afastar daquilo que nos formou.

Seguiremos, então, com uma breve tentativa de explicitar o que, em Bataille, significa o erotismo com o objetivo de, adiante, tratar sobre a interpretação específica que Foucault faz de Bataille. Bataille afirma que se dedicou ao tema do erotismo porque “enquanto animal erótico, o homem é para si mesmo um problema” (BATAILLE, 2014, p. 299). O autor identifica o erotismo como a parte mais problemática, mais misteriosa, mais geral e mais à parte que existe em nós. Para o ele, o erotismo é, então, um problema universal, e o problema mais pessoal, “para aquele que não pode se esquivar, para aquele cuja vida se abre à exuberância” (BATAILLE, 2014, p. 299). Ele afirma que o erotismo está situado no ápice do espírito humano e que, justamente por isso, a sua interrogação filosófica também reside ali.

Sendo assim, em *O Erotismo*, Georges Bataille busca nos oferecer não definição precisa, mas sim uma fórmula que melhor explica o que seria o erotismo. Bataille afirma que “o erotismo é um dos aspectos da vida interior do homem” (BATAILLE, 2014, p. 53) na medida em que o sujeito busca no exterior um objeto de desejo que corresponde à própria interioridade do seu desejo, revelando assim não somente as qualidades objetivas desse objetivo, mas também os próprios gostos pessoais e subjetivos relativos ao objeto de desejo. Essa questão da interioridade é, para o autor, justamente o que diferencia o erotismo humano do animal, pois “o erotismo é, na consciência do homem, o que

nele coloca o ser em questão” (BATAILLE, 2014, p. 53). Sendo assim, para Bataille, trata-se uma atividade essencialmente humana.

Além disso, Bataille defende que o erotismo se difere da atividade sexual voltada para a reprodução pela “independência entre o gozo erótico e a reprodução como fim (BATAILLE, 2014, p. 36). Para ele, inclusive, nem toda atividade sexual pode ser considerada como erótica, “ela só o é quando deixa de ser rudimentar, simplesmente animal” (BATAILLE, 2014, p. 54). Isso não significa, no entanto, que a reprodução não seja a chave do erotismo na medida em que, para o filósofo, “a reprodução coloca em jogo seres *descontínuos*” (BATAILLE, 2014, p. 36). Cada ser, em sua distinção própria, é único em si mesmo, “ele só nasce. Ele só morre. Entre um ser e outro, há um abismo, há uma descontinuidade” (BATAILLE, 2014, p. 36). E essa descontinuidade é uma marca da linguagem, na medida em que “tentamos nos comunicar, mas nenhuma comunicação entre nós poderá suprir essa diferença primeira” (BATAILLE, 2014, p. 37), esse abismo profundo entre seres descontínuos.

Tudo isso reflete um caráter paradoxal no erotismo, na medida em que, para o autor, por mais que “a atividade erótica seja antes de mais nada uma exuberância da vida, o objeto dessa busca psicológica, independente, como disse, da intenção de reprodução da vida, não é estranho à morte” (BATAILLE, 2014, p. 35). Bataille enfatiza a existência de uma relação entre a morte e a excitação sexual que se manifesta no desejo sexual, e não somente no âmbito das ditas “sexualidades doentias”. Trata-se de uma verdade que “não está restrita ao horizonte do vício” (BATAILLE, 2014, p. 36) e que, para o autor, pode servir como “base de nossas representações da vida e da morte” (BATAILLE, 2014, p. 36).

Segundo Bataille, “o erro da filosofia é se afastar da vida (BATAILLE, 2014, p. 36) e ele pretende, justamente, introduzir uma consideração que se relacione com a vida de uma maneira mais íntima. A morte seria justamente esse abismo diante do qual sentimos vertigem, um abismo que nos fascina e que dá o sentido da continuidade do ser na medida em que “a reprodução leva à descontinuidade dos seres, mas põe em jogo a sua continuidade, ou seja, está intimamente ligada à morte” (BATAILLE, 2014, p. 37). Bataille explora, então, ao

longo de toda a obra essa relação entre contínuo-descontínuo e considera que “somos seres descontínuos, indivíduos que morrem isoladamente numa aventura ininteligível, mas temos a nostalgia da continuidade perdida” (BATAILLE, 2014, p. 39), ou seja, que a sexualidade moderna manifesta uma obsessão, uma nostalgia, por uma continuidade primeira que nos religaria ao ser. Como bem observa Galantin, Bataille irá apontar o erotismo, a morte, a reprodução e a violência como formas de se experimentar a continuidade, “mostrando como estes elementos da existência humana são intimamente relacionados” (GALANTIN, 2010, p. 10). Sendo assim, Bataille define seu empreendimento filosófico de exposição sobre a continuidade e a descontinuidade como o intuito de tirar da obscuridade todo um domínio oculto do erotismo, todo um segredo que deve ser violado e que, para isso, deve-se ir ao que há de mais profundo, ao coração do ser.

Nesse processo manifestam-se a angústia, o sofrimento e uma forma de violência elementar que é própria ao erotismo, tendo em vista que “o domínio do erotismo é o domínio da violência, o domínio da violação” (BATAILLE, 2014, p. 40) na medida em que as passagens dos estados de descontinuidade à continuidade caracterizam-se como arrancamento violento e a morte “nos arranca à obstinação que temos de ver durar o ser descontínuo que somos” (BATAILLE, 2014, p. 40). Somos, assim, para o autor, uma individualidade descontínua destinada ao aniquilamento.

O filósofo, então, vê na obra de Sade uma manifestação clara dessa violência. Ele analisa, por exemplo, como em Marquês de Sade o assassinato é considerado o ápice da excitação erótica, por levar às últimas consequências esse movimento. Para Bataille, “o que está em jogo no erotismo é sempre uma dissolução das formas constituídas” (BATAILLE, 2014, p. 42), ou seja, das formas de vida social “que fundam a ordem descontínua das individualidades definidas que somos” (BATAILLE, 2014, p. 42). O erotismo não condena a descontinuidade ao desaparecimento, ele a coloca em evidência. No mais, há também, no erotismo, busca pela continuidade, para ele, “trata-se de introduzir, no interior de um mundo fundado sobre a descontinuidade, toda a continuidade que esse mundo é capaz” (BATAILLE, 2014, p. 42). Nesse sentido:

A aberração de Sade excede essa possibilidade. Ela tenta um pequeno número de seres e, por vezes, há aqueles que vão até o extremo. Mas, para o conjunto dos homens normais, atos definitivos não oferecem mais do que a direção extrema das atitudes essenciais. Há um excesso horrível do movimento que nos anima: o excesso ilumina o sentido do movimento. Mas, para nós, trata-se apenas de um sinal pavoroso, incessantemente nos lembrando que a morte, *ruptura* dessa descontinuidade individual a que a angústia nos prende, se propõe a nós como uma verdade mais eminente do que a vida (BATAILLE, 2014, p. 42).

Para Bataille, até mesmo uma forma de manifestação da paixão considerada como feliz introduzia essas características de perturbação e desordem numa perspectiva violenta, na medida em que “antes de ser uma felicidade de que seja possível gozar, é tão grande que se compara a seu contrário, ao sofrimento” (BATAILLE, 2014, p. 43). O autor considera que “somente o sofrimento revela a inteira significação do ser amado” (BATAILLE, 2014, p. 43). A morte está sempre envolvida na busca de posse do ser amado, revela Bataille, e, em muitos casos, quando “o amante não pode possuir o ser amado, pensa às vezes em matá-lo: muitas vezes preferia matá-lo a perde-lo. Deseja em outros casos a sua própria morte” (BATAILLE, 2014, p. 43) o que revela “o sentimento de uma continuidade possível percebida no ser amado” (BATAILLE, 2014, p. 43), como a busca impossível pelo sonho de uma plena fusão entre dois ou mais seres. Sendo assim, sofremos de todas as formas possíveis, seja pela constatação do isolamento característico pela nossa individualidade descontínua ou pela promessa ilusória e intensa da paixão que nos faz confundir o ser amado com a verdade do ser.

No mais, no decorrer da obra, Bataille distingue o que seriam as três formas do erotismo: o erotismo dos corpos (relativo à fusão dos corpos durante um ato sexual), o erotismo dos corações (relativo à paixão dos amantes) e o erotismo do sagrado (relativo ao sacrifício), sobre o qual nos deteremos mais a seguir dada a complexidade do conceito. Para ele, essa “busca de uma continuidade do ser levada a cabo sistematicamente para além do mundo imediato designa uma abordagem essencialmente religiosa” (BATAILLE, 2014, p. 39) o que faz com que o Ocidente confunda o que seria esse erotismo sagrado com o amor por Deus, o que não acontece da mesma maneira no Oriente. Aqui, o conceito de erotismo sagrado “concerne à fusão dos seres com um além da

realidade imediata” (BATAILLE, 2014, p. 41). Como vimos, para o autor, não se trata de afirmar que a continuidade da vida depende da morte, mas sim que a morte manifesta essa continuidade.

É nesse sentido que Bataille compreende o sacrifício religioso, o qual pode ser comparado com a ação erótica. O erotismo teria como objetivo “atingir o ser no mais íntimo, no ponto onde o coração desfalece” (BATAILLE, 2014, p. 41) e o “desejo erótico supõe em nós a dissolução relativa do ser constituído na ordem descontínua” (BATAILLE, 2014, p. 41). Trata-se, então, de um desnudamento, na medida em que “a nudez se opõe ao estado fechado, ou seja, ao estado de existência descontínua” (BATAILLE, 2014, p. 41). Curiosamente, esse estado de desnudamento seria “um estado de comunicação, que revela a busca de uma continuidade possível do ser para além do fechamento em si mesmo (BATAILLE, 2014, p. 41). No entanto, “no sacrifício, não há apenas desnudamento, há imolação da vítima” (BATAILLE, 2014, p. 45), ou seja, no ritual do sacrifício “a vítima morre enquanto os assistentes participam de um elemento que sua morte revela” (BATAILLE, 2014, p. 45), e, esse elemento, é o sagrado, também comparado, pelo autor, ao divino das religiões atuais na medida em que, para nós, é o amor por Deus que assume, em parte, esse papel, de um modo um pouco menos desconcertante do que no caso do sacrifício. Para Bataille, “o sagrado é justamente a continuidade do ser revelada aos que fixam sua atenção, num rito solene, sobre a morte de um ser descontínuo” (BATAILLE, 2014, p. 45). Aqui, trata-se um ato violento de ruptura que revela, ao mesmo tempo, tanto a descontinuidade quanto a continuidade do ser.

O que interessa para Bataille, no fim das contas, é a capacidade que temos de “abordar a morte face a face, e de nela ver enfim a abertura à continuidade inteligível, incognoscível, que é o segredo do erotismo, e cujo segredo apenas o erotismo traz” (BATAILLE, 2014, p. 47). Trata-se, enfim, da recusa da vontade de um fechamento em si mesmo e da tentativa possível de assumir uma postura de compreender a morte como negação da duração individual para nos conduzir ao limite de todo o possível. A respeito de seu empreendimento, Bataille afirma que os leitores desprevenidos poderiam compreendê-lo mal ao considerarem seu esforço apenas como uma aventura intelectual, trate-se, em realidade, de uma tentativa incessante de colocar “o

espírito para além, se for preciso, mas pela via da filosofia e das ciências humanas, em busca de todo o possível que ele pode abrir para si” (BATAILLE, 2014, p. 57). Ainda refletindo sobre sua obra, ele defende que sua busca, “fundada essencialmente na *experiência interior*, difere, em sua origem, do trabalho do historiador das religiões, do etnógrafo, ou do sociólogo” (BATAILLE, 2014, p. 58) pois para estes a autenticidade de seus trabalhos depende de quanto menos as suas experiências atuem, para que idealmente essas experiências atuem apesar do sujeito. Bataille, pelo contrário, objetiva considerar os fatos sob a luz da experiência que tem deles, assumindo o que abandona “ao abandonar a objetividade da ciência” (BATAILLE, 2014, p. 58).

Outros conceitos de extrema relevância em sua obra são justamente os conceitos de interdito e de transgressão. Sobre eles, Bataille afirma que o conhecimento do erotismo, ou da religião, exige uma experiência dupla e rara, “pessoal, igual e contraditória, do interdito e da transgressão” (BATAILLE, 2014, p. 59). Como bem resume Galantin, “as interdições são as restrições impostas - nunca de fora - numa sociedade, para que o mundo humano permaneça com certo grau de organização” (GALANTIN, 2010, p. 11), essas restrições, por sua vez, “estão diretamente ligadas ao mundo do trabalho, que é o mundo da acumulação, da ordem e da disciplina” (GALANTIN, 2010, p. 11). Já a transgressão nada mais é do que “a ruptura, a quebra (temporária) das correntes das interdições” (GALANTIN, 2010, p. 11) e estão “estão ligadas ao mundo das festas, que é regido pela desordem, pelo constante dispêndio, a violência, o gastar de forma desmedida, enfim, os excessos” (GALANTIN, 2010, p. 11). No entanto, as transgressões estão intimamente relacionadas à angústia, ao sofrimento e ao pecado, “que são o passo inicial para a entrada no erotismo” (GALANTIN, 2010, p. 11).

Bataille afirma que “as imagens eróticas, ou religiosas, introduzem essencialmente, em alguns, as condutas do interdito, em outros, condutas contrárias” (BATAILLE, 2014, p. 58). Ele, em seguida, define a transgressão como diferente de um “retorno à natureza”, pois “*ela suspende o interdito sem suprimi-lo*” (BATAILLE, 2014, p. 58). É nisso que reside, para Bataille, a mola propulsora tanto do erotismo quanto das religiões. Nesse sentido, Galatin resume a transgressão como “essencial para a passagem do ser de um estado

equilibrado para o estado de pletora sexual intrínseco ao erotismo” (GALANTIN, 2010, p. 12). Contudo, essa animalidade que emerge no homem ao transgredir não acaba com a interdição, e nem a interdição é suficiente para dar fim à transgressão. Sem ambas, “o erotismo nunca estaria completo” (GALANTIN, 2010, p. 12). O cristianismo, contudo, “teria transformado todas as transgressões em pecado, rejeitando a impureza sagrada” (GALANTIN, 2010, p. 12) e, com isso, afastado as transgressões da esfera do sagrado. Bataille, por sua vez, defende ser evidente que “o desenvolvimento do erotismo não é em nada exterior ao domínio da religião” (BATAILLE, 2014, p. 56) e que o cristianismo, numa tentativa de se opor ao erotismo, “condenou a maior parte das religiões” (BATAILLE, 2014, p. 56) tornando-se, assim, em certo sentido, a menos religiosa das religiões.

No mais, em relação à ciência, Bataille afirma que a ciência também situa o interdito no plano de fora e, muitas vezes, não o compreende na medida em que, para ela, ele “não se justifica, é patológico, é sintoma de neurose” (BATAILLE, 2014, p. 60). A ciência moderna vê como um mecanismo exterior e estranho à consciência, o que também, para Bataille, não suprime a experiência. Para ele, esse interdito observado de fora, “observado sem pavor não tem mais a contrapartida do desejo, que é seu sentido mais profundo” (BATAILLE, 2014, p. 60) e ao tentar tratá-lo objetivamente “recusa-o na medida em que este não é racional!” (BATAILLE, 2014, pp. 60-61). Bataille defende, então, que só a experiência interior oferece o aspecto global que justifica o interdito. Para o autor:

Se fazemos obra de ciência, com efeito, consideramos os objetos na medida em que são exteriores ao sujeito que somos: o próprio cientista se torna, na ciência, um objeto exterior ao sujeito que, só ele, faz obra de ciência (mas não poderia fazê-lo, se antes não tivesse se negado como sujeito). Tudo vai bem se o erotismo é condenado, se de antemão o tivermos rejeitado, se estamos liberados dele, mas se (como o faz com frequência) a ciência condena a religião (a religião moral) que se revela, nesse ponto, ser o fundamento da ciência, cessamos de nos opor legitimamente ao erotismo. Não nos opondo mais a ele, devemos parar de fazer dele uma coisa, um objeto exterior a nós. Devemos considerá-lo como um movimento do ser em nós mesmos (BATAILLE, 2014, p. 61).

Para Bataille, o interdito é fundamental para a fundação da ciência, e sem ele “o homem não teria podido chegar à consciência clara e distinta” (BATAILLE,

2014, p. 61) pois é justamente o interdito que elimina a violência, que elimina a impulsão sexual, que destrói em nós “a calma ordenação sem a qual a consciência humana é inconcebível” (BATAILLE, 2014, p. 61). O autor pretende, então, reinserir na luz da consciência esses mesmos interditos “sem os quais ela não existiria” (BATAILLE, 2014, p. 61). Trata-se de não mais considerar o interdito como um erro, mas sim como “a chave de nossa atitude humana” (BATAILLE, 2014, p. 61). Tudo isso se justifica pelo fato de que podemos, através da experiência da angústia, da transgressão e do pecado em relação ao interdito, “saber com exatidão que os interditos não são impostos de fora” (BATAILLE, 2014, pp. 61-62). Bataille defende uma existência que não se limite diante dos sentimentos de angústia, de náusea e de horror, na medida em que “esses sentimentos nada têm de doentio; mas são, na vida de um homem, o que a crisálida é para o animal perfeito” (BATAILLE, 2014, p. 62). É ao quebrar a crisálida que o homem “tem a consciência de dilacerar a si mesmo” (BATAILLE, 2014, p. 62) e, assim, supera a consciência objetiva que o limitava.

Para o autor, o homem nunca poderá dar conta de exercer plenamente esse desejado papel do ser de razão e de trabalho, pois para isso teria de conseguir eliminar a própria violência (intrínseca justamente tanto na reprodução sexual quanto na morte). Podemos até tentar, mas nunca seremos inteiramente absorvidos pela lógica do esforço e da eficácia produtiva, e em oposição a ele liberamos esses movimentos na festa ou no jogo, e nem pela tentativa de obedecer ilimitadamente, pois sempre sucumbimos “ao movimento que nele mesmo não pode reduzir à razão” (BATAILLE, 2014, p. 63). Há, na natureza humana, esse movimento “que sempre excede os limites, e que jamais pode ser reduzido senão parcialmente” (BATAILLE, 2014, p. 63). Ao tentarmos corresponder a razão a Deus:

não fazemos mais do que associar irracionalmente o excesso infinito, em presença do qual está a nossa razão, e essa mesma razão. Mas pelo excesso que está nele, esse Deus, de que gostaríamos de formar uma noção apreensível, não cessa, excedendo essa noção, de exceder os limites da razão (BATAILLE, 2014, p. 64).

Sendo assim, para o autor, os interditos, sobre os quais repousa o mundo da razão não são racionais e “no domínio de nossa vida, o excesso se manifesta na medida em que a violência prevalece sobre a razão” (BATAILLE, 2014, p. 64).

Bataille enfatiza esse caráter ilógico que tentamos atribuir ao interdito, uma vez que “jamais, a propósito do mesmo objeto, uma proposição oposta é impossível” (BATAILLE, 2014, p. 87), ou seja, que não há interdito que não possa ser transgredido. O exemplo usado é justamente que o próprio interdito do assassinato, o “não matarás!”, nunca impediu a existência das guerras e que sem a afirmação desse interdito seria impossível guerrear. A permitimos porque a transformamos em uma violência organizada, em uma transgressão organizada. No mais, Bataille afirma que “muitas vezes a transgressão do interdito não está ela própria menos sujeita a regras do que o interdito” (BATAILLE, 2014, p. 89), barreiras são criadas para impedir um retorno à animalidade absoluta, um impulso ilimitado. Para o autor, “a preocupação com a regra é por vezes a maior na transgressão: pois é mais difícil limitar um tumulto uma vez começado” (BATAILLE, 2014, p. 89). Todavia, isso também não significa, para o autor, a impossibilidade de uma transgressão ilimitada.

Sendo assim, podemos resumir os escritos de Bataille a respeito do interdito e da transgressão como essa tentativa falha do homem que acreditou ter dominado a natureza, que acreditou ter limitado em si o movimento da violência. Para Bataille, retomando a questão do erotismo sagrado:

a transgressão excede, sem o destruir, um mundo profano de que é o complemento. [...] Simultaneamente – ou sucessivamente – o mundo profano e o mundo sagrado a compõem, sendo suas duas formas complementares. O mundo profano é aquele dos interditos. O mundo sagrado se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses (BATAILLE, 2014, p. 91).

Com isso, ele pretende demonstrar num complexo jogo de movimentos como é a própria religião que “rege essencialmente a transgressão dos interditos” (BATAILLE, 2014, p. 93) e que “o acordo o excesso que arrebatava todas as coisas é por vezes mais agudo nas religiões em que o pavor e a náusea mais profundamente roeram o coração” (BATAILLE, 2014, p. 93).

No decorrer da obra, Bataille demonstra como o aspecto sagrado do erotismo era o que mais importava à Igreja, e que “foi para ela a maior razão de punir” (BATAILLE, 2014, p. 162). Ao mesmo tempo em que queimavam as bruxas, deixavam as prostitutas viverem ao mesmo tempo em que as marcavam pela afirmação da decadência do pecado. Para o autor, “à identificação do sagrado e do Bem, e à rejeição do erotismo sagrado, respondeu a negação racionalista do Mal” (BATAILLE, 2014, p. 162) e criou-se um mundo onde a transgressão condenada perdeu seu sentido, sobrando apenas o desvio do rebaixamento pois quando “o interdito deixa de atuar, se não cremos mais no interdito, a transgressão é impossível, mas um sentido de transgressão é mantido, se possível, na aberração” (BATAILLE, 2014, p. 164). Trata-se de um sentimento que não se funda numa realidade apreensível, pois não remonta ao dilaceramento inevitável para o ser que a descontinuidade vota à morte. Sendo assim, para o autor, “só a violência, uma violência insensata, que quebra os limites de um mundo redutível à razão, nos abre à continuidade!” (BATAILLE, 2014, p. 164). Esses limites são estabelecidos por nós mesmos, assumem a forma do interdito, de Deus ou da própria decadência e “são inevitáveis: não podemos evitar morrer; não podemos evitar tampouco ‘sair dos limites’. Morrer e sair dos limites são, aliás, a mesma coisa” (BATAILLE, 2014, p. 164). E ao sair dos limites, ao morrer, “esforçamo-nos por escapar ao pavor que a morte provoca, e que a visão de uma continuidade para além desses limites pode ela mesma provocar” (BATAILLE, 2014, p. 165).

Sendo assim, Bataille identifica que o ser sempre busca concordar com algum limite, acabando por identificar esse limite consigo mesmo. Para o autor:

o horror toma o pensamento de que esse limite pode deixar de existir. Mas nos enganamos tomando a sério o limite e o acordo que o ser lhe dá. O limite só é dado para ser excedido. O medo (o horror) não indica a verdadeira decisão. Ele incita, pelo contrário, em contragolpe, a transpor os limites (BATAILLE, 2014, p. 168).

Temos em nós, ao mesmo tempo, a vontade inscrita de exceder esses limites e o horror de enfrentá-los.

Por fim, na conclusão do livro, Bataille reflete sobre como essa interrogação sobre o erotismo só tem sentido quando elaborada pela filosofia.

No entanto, ele também afirma que “o movimento da filosofia prolonga o do trabalho e do interdito” (BATAILLE, 2014, p. 301) e assim se opõe à transgressão. Bataille, então, vislumbra uma filosofia que considere a transgressão como fundamento, num movimento de jogo e dissolução, onde a linguagem seria substituída por uma contemplação silenciosa, pela contemplação do ser no ápice do ser, pois ao mesmo tempo em que a linguagem faz de nós o que somos ela também revela a nossa impotência. Para Bataille:

é na contestação, fundada na crítica das origens, que a filosofia, transformando-se numa transgressão da filosofia, chega ao ápice do ser. O ápice do ser só se revela em sua totalidade no movimento de transgressão, em que o pensamento fundado, pelo trabalho, no desenvolvimento da consciência, supera por fim o trabalho, sabendo que não pode se subordinar a ele (BATAILLE, 2014, p. 302).

Com esses conceitos em mente, podemos agora retornar para a reinterpretção que Foucault faz de Bataille e debater como o filósofo se apropria de alguns desses conceitos que acabamos de destrinchar em sua obra.

2.4. FOUCAULT E BATAILLE

Como já vimos, Foucault claramente assume a importância que a leitura do trabalho de Bataille teve em sua trajetória filosófica, sobretudo em relação ao que ele denomina como o redesenvolvimento de seu pensamento em torno do empreendimento da dessubjetivação.

A partir de agora, iremos basear a nossa leitura da reinterpretação que Foucault faz da obra de Bataille a partir de dois textos selecionados, os quais foram escritos pelo próprio Foucault especificamente a respeito de Bataille, e que nos são úteis para que, como anunciamos, refletir sobre esse deslocamento da transgressão para à ética, em relação à sexualidade, na obra de Foucault. São eles: *A Experiência Fenomenológica – A Experiência em Bataille* e o *Prefácio à Transgressão*.

*

A Experiência Fenomenológica – A Experiência em Bataille é um texto que até poucos anos atrás só estava disponível para acesso no Fundo Michel Foucault. Esse texto fora publicado apenas em 2019, em língua francesa, na coletânea *Folie, Langage, Littérature* (2019), em uma edição estabelecida por Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini e Judith Revel que reúne um conjunto de textos e conferências, a maioria até então inéditos, que Michel Foucault consagrou a respeito de questões referentes à loucura, à linguagem e à literatura. E, mais recentemente, em setembro de 2024, a coletânea fora traduzida para a língua portuguesa por Nélío Schneider.

É importante levarmos em consideração que a maior parte dos textos dessa obra, no entanto, data dos anos 60, com exceção justamente do texto no qual nós iremos nos deter, o qual possivelmente fora escrito nos anos 50. Como

bem observa Judith Revel, é nesse texto que Foucault parece introduzir “a propósito de Bataille, uma primeira elaboração da noção de experiência-limite, embora esta última ainda não apareça de forma explícita” (REVEL In: FOUCAULT, 2024a, p. 7) e, é justamente por esse motivo, que nos deteremos nesse texto em específico. Ele nos é de grande valia pois é nele onde, para além de comparar o conceito de experiência na fenomenologia com o conceito de experiência em Bataille, Foucault antecipa temas que lhe seriam caros, sobretudo, nos seus escritos dos anos 80: como os conceitos de liberdade e de criação de si mesmo. No entanto, antes de iniciarmos a exposição do mesmo, precisamos ressaltar que esse texto apresenta uma característica incomum na obra de Foucault na medida em que possui uma linguagem um tanto poética.

Foucault inicia seu escrito fazendo uma contraposição entre o que é a experiência filosófica para a fenomenologia e o que é a experiência filosófica para Bataille. Para o autor, a experiência filosófica para a fenomenologia:

é um caminhar pelo campo de possibilidades necessárias – percurso que se deixa guiar; com todo rigor e por deliberação, pelo desdobramento inevitável de todas as variações possíveis; esse caminhar se situa, de imediato, sob a constelação de uma necessidade de essência que a precederá, um pouco, mas constantemente, até o fim de seu caminho (FOUCAULT, 2024a, p. 120).

Em contrapartida, para Foucault, a experiência de Bataille caracteriza-se pela inversão do sentido e da própria orientação da marcha filosófica, ela é a sua própria autoridade, ou, como Foucault diz, envolve “suas estrelas e seu céu na iniciativa absoluta de seu passo” (FOUCAULT, 2024a, p. 2024). A noção de experiência em Bataille não somente recupera a dimensão da liberdade, mas sim o que Foucault descreve poeticamente como a inversão da lâmina de sua liberdade:

não mais livre exercício da necessidade ou a felicidade da autoridade recebida – mas gesto original de autoridade, ela faz autoridade, autoridade criadora de si mesma, repousando sobre si, recolhendo-se em si, exercitando-se na expansão de si: uma liberdade de experiência que não traça mais a linha reta que separa, mas ergue o cetro que cerca, congrega e reina (FOUCAULT, 2024a, p. 120).

Ou seja, trata-se de uma noção de experiência filosófica que manifesta o que Foucault define como uma autoridade criadora. Não se trata mais de uma consciência que escuta a si mesma, mas da dissipação de:

todas as mitologias da origem, todos os fantasmas da alienação: ela rompeu todas as formas de consciência esquecidas de si, apagou todas as faces da consciência escrava; torna vãos todos os esforços de advertência ou livramento; pois não perdeu nada de si mesma, nenhum pátria a precedeu, nenhum céu fixou o destino de seu nascimento: ela carrega toda sua soberania desde o instante de sua iniciativa; e o que ela instaura não é uma prática, nem um exercício ou uma tarefa, é um reinado (FOUCAULT, 2024a, pp. 120-121).

Essa soberania absoluta e decisiva, diz Foucault, não é uma soberania adormecida como aquelas “que se exercem – jogos infantis – no interior dos jardins do possível” (FOUCAULT, 2024a, p. 121) e, ele as cita, como as soberanias dos juízes, dos políticos, que sondam os rins e os corações e a soberania dos filósofos. Todas essas formas de soberania, para Foucault, tropeçam por serem incapazes de chegar no limite da vida, no limite da filosofia. Segundo o filósofo:

Para a justiça viver é preciso matá-la pela vingança e fazer com que pereça cada dia em sangue; para a política viver, é preciso sufocá-la no fim da história; para a religião dos corações viver, é preciso matá-la no perdão; para a filosofia viver, é preciso torná-la impossível e prometer-lhe realização plena em uma ontologia (FOUCAULT, 2024a, p. 121).

Não se trata, para Foucault, de contornar o âmbito do possível, mas sim de “atravessar o campo do possível e atingir *efetivamente* a linha, impossível de atingir do impossível” (FOUCAULT, 2024a, p. 121). Sendo assim, a fenomenologia é, para Foucault, um empreendimento limitado, justamente por ser incapaz de atingir esses limites, essas “fronteiras exteriores do possível” (FOUCAULT, 2024a, p. 121). Para Foucault, o que a experiência de Bataille encontra nessas fronteiras é justamente:

uma ausência do ser - ou melhor, uma ausência em que se asfixiam os possíveis; isso quer dizer que o ser *não é possível* e a noite que faz reinar a impossibilidade soberana carrega, em sua densidade mais profunda, o enigma do ser impossível como presença absoluta do ser” (FOUCAULT, 2024a, pp. 121-122).

Em seguida, Foucault explora a relação entre os conceitos de silêncio, erotismo e verdade. Para ele, o erotismo só pode existir como silêncio. Para o autor, “a sexualidade deve ao silêncio seu peso de sagrado que a fala profana a cada instante” (FOUCAULT, 2024a, p. 122). Ou seja, trata-se de um movimento no qual a linguagem fala sobre o ser e o ser recebe a sacralidade da verdade. A verdade do erotismo, no entanto, “nasce já verdade profanada” (FOUCAULT, 2024a, p. 122). A linguagem erótica, para Foucault, é escandalosa na medida em que “ela designa o que há de secretamente profanador em toda a verdade” (FOUCAULT, 2024a, p. 122). Sendo assim, a linguagem e a literatura erótica seriam as linguagens mais verdadeiras no sentido em que elas manifestam a irrupção do sagrado. Foucault defende que:

Não se trata da moralidade que trai, nas palavras eróticas, aquilo que não deveria ser dito, mas de um silêncio sem medida comum com as omissões do pudor: o silêncio no qual repousa o ser que imperiosamente rejeita toda designação, todo sentido, toda linguagem e que vem à luz na noite absoluta da fala (FOUCAULT, 2024a, p. 122).

Sendo assim, o erotismo estaria situado no que Foucault define como “a borda externa da ontologia: o paredão vertical em que o ser, a pique, se precipita em si mesmo, libertando-se de repente do pavor do Logos” (FOUCAULT, 2024a, p. 122). Ele defende, então, que:

a literatura erótica é a prova, pelo absurdo, da impossibilidade originária de uma ontologia da qual ela constitui fidedignamente a caricatura: simulando, por sua incansável repetição, a impossibilidade do ser de oferecer toda a sua presença no espaço do *Logos*; simulando pelo prodigioso esgotamento de suas palavras, que ela deixa exangues e que ela deve repor a

cada dia, que nenhuma delas, no fim das contas, carrega o cobiçado núcleo do silêncio (FOUCAULT, 2024a, pp. 122-123).

Foucault, em seguida, faz uma breve incursão sobre o pensamento de Parmênides, através do que parece ser uma leitura oriunda de uma interpretação heideggeriana. Para ele, o que seria algo tão simples, “tão rudimentar como “o ser é”” (FOUCAULT, 2024a, p. 123) foi envolvido pelo que ele denomina como a tautologia do ser, com seu excesso de linguagem que deu origem à filosofia. A fórmula “o ser é – e o não ser não é” mantinha, para ele, essa dimensão do silêncio, da contemplação. Para Foucault, é preciso, então, voltar ao instante dessa decisão que:

optou absolutamente pela linguagem, pela esfera sem ruptura do ser e pelo pensamento. Retornar ao instante dessa decisão para ver reaparecer, ao seu lado, a aresta onde o ser mergulha na noite da linguagem e cuja borda afiada limita, mas somente do nosso lado (do lado do nosso pensamento e da nossa linguagem), o espaço, indefinidamente aberto *do outro lado*, onde a possibilidade da ontologia é impossível – isso só pode significar, concretamente, para nós, que levar a sério o erotismo e avançar, cegos, com as mãos estendidas, com a noite entrando até as bordas nos nossos olhos perfurados, por esses campos perdidos em que o ser manifesta-se silenciosamente (FOUCAULT, 2024a, p. 123).

Por fim, Foucault defende que essa escolha oculta no fundo de nossa cultura, que nunca deixou “de designar, de *revelar* uma escolha que se dissimulou como escolha” (FOUCAULT, 2024a, p. 124). Ele então faz uma referência à homossexualidade, a qual, para o autor, leva realmente a sério o erotismo e que grita “do fundo do nosso pensamento que isso não é verdade” (FOUCAULT, 2024a, p. 124).

Sendo assim, Foucault termina seu breve, mas complexo texto, afirmando que:

É lá mesmo, nesses primórdios, que termina a filosofia, ou melhor, que ela se apoia definitivamente na própria

impossibilidade, deixando atrás de si esse espaço vazio para o qual ela não pode mais recuar – a ontologia traçando justamente a linha última de seus recuos possíveis até sua origem, mas projetando também a divisão arbitrária de sua possibilidade e de sua impossibilidade (FOUCAULT, 2024a, p. 124).

*

Além disso, entre os ditos e escritos de Foucault, encontramos outro texto que nos fornece valiosas ferramentas de interpretação para que possamos compreender melhor como Foucault desenvolve a temática da sexualidade a partir de Bataille. *Prefácio à transgressão* é um artigo publicado por Foucault em 1963 na edição nº 195-196 da *Revista Critique*, edição essa em homenagem à Bataille, que havia morrido em 1962. Nessa edição, além de Foucault, contribuíram também importantes pensadores da época, tais como Roland Barthes, Maurice Blanchot, Jean Bruno, Pierre Klossowski, Michel Leiris, Andre Masson, Alfred Mettraux, Jean Pinel, Raymond Queneau, Philippe Sollers e Jean Wahl.

É interessante observar que, no artigo, Foucault novamente já antecipa observações que serão aprofundadas adiante em sua obra. Aqui, por exemplo, já no início do texto, ao tratar sobre como a modernidade não é capaz de liberar a sexualidade, Foucault já aborda um tema que lhe será caro no primeiro volume do seu projeto de uma *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* publicado em 1976. Sua análise, diz ele, se concentra no fato de que:

O que caracteriza a sexualidade moderna não é ter encontrado, de Sade a Freud, a linguagem de sua razão ou de sua natureza, mas ter sido, e pela violência dos seus discursos, “desnaturalizada” - lançada em um espaço vazio onde ela só encontra a forma tênue do limite, e onde ela não tem para além nem prolongamento a não ser no frenesi que a rompe. Não liberamos a sexualidade, mas a levamos, exatamente, ao limite: limite de nossa consciência, já que ela dita finalmente a única leitura possível, para nossa consciência, de nossa inconsciência; limite da lei, já que ela aparece como o único conteúdo absolutamente universal do interdito; limite de nossa

linguagem; ela traça a linha de espuma do que é possível atingir exatamente sobre a areia do silêncio (FOUCAULT, 2009, p. 28).

Sendo assim, o autor apresenta a sexualidade moderna como uma fissura, que não está “em torno de nós para nos isolar ou nos designar, mas para marcar o limite em nós e nos delinear a nós mesmos como limite” (FOUCAULT, 2009, p. 29).

Foucault reinterpreta o conceito bataillano de transgressão, o qual Foucault define como um “gesto relativo ao limite” (FOUCAULT, 2009, p. 31), a partir dessa característica que designa na sexualidade moderna como o destino à uma ausência, na medida em que “autoriza uma profanação sem objeto, uma profanação vazia e fechada em si” (FOUCAULT, 2009, p. 29) ou ainda “uma profanação em um mundo que não reconhece mais sentido positivo no sagrado” (FOUCAULT, 2009, p. 29). Para o autor, a única coisa que uma linguagem pode dizer, a partir da sexualidade:

não é o segredo natural do homem, não é a sua calma verdade antropológica, é que ela é sem Deus; a palavra que demos à sexualidade é contemporânea no tempo e na estrutura daquela pela qual anunciamos a nós mesmos que Deus estava morto (FOUCAULT, 2009, p. 29).

Para o autor, a emergência da sexualidade na nossa cultura tem a ver com o fato de que há um vínculo entre a linguagem e a morte de Deus, na medida em que a morte de Deus nos deixa diante de um vazio ontológico, diante de um limite do nosso pensamento. Essa morte de Deus não tem a ver com “o fim do seu reinado histórico, nem a constatação enfim liberada de sua inexistência” (FOUCAULT, 2019, p. 30) mas sim com a supressão do limite do ilimitado. Para ele, a morte de Deus reconduz a nossa existência à uma experiência interior, “a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência consequentemente *interior e soberana*” (FOUCAULT, 2009, p. 30). Trata-se, então, de uma experiência que manifesta “sua própria finitude, o reino ilimitado do Limite, o vazio desse extravasamento em que ela se esgota e desaparece” (FOUCAULT, 2009, p. 30). Nesse sentido, para Foucault, essa experiência interior é justamente uma experiência do impossível. É a partir de Bataille que Foucault retira essa inspiração para pensar sobre as “as

possibilidades de pensamento que essa morte podia abrir, e também a impossibilidade em que ela investia o pensamento” (FOUCAULT, 2009, p. 30).

Sendo assim, para Foucault, o fato é que, após Nietzsche declarar, por três vezes na sua “A Gaia Ciência” – seja ao dizer que “Deus morreu: mas assim são feitos os homens que haverá talvez ainda durante milhares de anos cavernas nas quais se mostrará sua sombra – e nós devemos ainda vencer sua sombra” (NIETZSCHE, 2006, p. 117), ou a ironizar sobre o louco que esperneava nas ruas questionando ““Para onde foi Deus?” - exclamou – “É o que vou dizer. Nós o matamos – vocês e eu! Nós todos, nós somos seus assassinos!”” (NIETZSCHE, 2006, p. 129) ou, por fim, quando o filósofo alemão afirma que o mais importante dos acontecimentos recentes é “o fato de que “Deus está morto”, o fato de que a crença no Deus cristão se tornou impossível” e que isso já começa “a projetar sobre Europa as suas primeiras sombras” (NIETZSCHE, 2006, p. 205) – essa morte de Deus serve tanto para libertar nossa existência dessa existência que nos limita, como para reconduzir nossa existência aos limites que essa existência ilimitada apaga, para reconduzir Deus ao nada que ele é, como também para perder a linguagem. No entanto, diz Foucault, a morte de Deus “não nos restitui a um mundo limitado e positivo, mas a um mundo que se desencadeia na experiência do limite, se faz e se desfaz no excesso que a transgride” (FOUCAULT, 2009, p. 31).

Foucault então reconhece que, pelo menos desde Sade, mas mais impressionantemente em Bataille, o pensamento de Deus e o pensamento da sexualidade se conectam. Ele afirma ainda que “se fosse necessário dar, em oposição à sexualidade, um sentido preciso ao erotismo, este seria, sem dúvida, o de uma experiência da sexualidade que liga por si mesma a ultrapassagem do limite à morte de Deus” (FOUCAULT, 2009, p. 31). Assim, é na raiz da sexualidade que a experiência da transgressão se configura, experiência essa que nos coloca “nos limites de qualquer linguagem possível” (FOUCAULT, 2009, p. 31).

Sendo assim, a relação entre limite-transgressão, a qual Foucault define como uma relação em espiral, é marcada pelo fato de que não há limite sem

transgressão e não há transgressão sem limite. Trata-se de um movimento violento e escandaloso, no qual:

a transgressão leva o limite até o limite do seu ser; ela o reconduz a atentar para sua desapareção iminente, a se reencontrar naquilo que ela exclui (mais exatamente talvez a se reconhecer aí pela primeira vez), a sentir sua verdade positiva no movimento de sua perda” (FOUCAULT, 2009, pp. 32-33).

Por fim, Foucault fala da relação entre a transgressão e a ética. A transgressão “não é violência em um mundo partilhado (em um mundo ético) nem triunfa sobre limites que ela apaga (em um mundo dialético ou revolucionário)” (FOUCAULT, 2009, p. 33). Para ele, não há nada de negativo (e, talvez, nem de positivo) na transgressão. Ele questiona se ela não seria, talvez, a afirmação da divisão, a possibilidade de uma afirmação não positiva, de “uma afirmação que não afirma nada: em plena ruptura da transitividade” (FOUCAULT, 2009, p. 34). Compreendido assim, o ato contestar não mais seria um esforço negativo, mas um gesto que reconduziria aos limites, contestar seria “ir até o núcleo vazio no qual o ser atinge seu limite e no qual o limite define o ser. Ali, no limite transgredido, repercute o sim da contestação, que deixa sem eco o I-A do asno nietzschiano” (FOUCAULT, 2009, p. 34).

No mais, Foucault se questiona se esse:

jogo instantâneo do limite e da transgressão seria atualmente a prova essencial de um pensamento sobre a “origem” ao qual Nietzsche nos destinou desde o início de sua obra - pensamento que seria, absolutamente e no mesmo movimento, uma Crítica e uma Ontologia, um pensamento que pensaria a finitude e o ser? (FOUCAULT, 2009, p. 35).

Para o filósofo, tudo até o presente havia nos desviado desse pensamento, que surge da “abertura praticada por Kant na filosofia ocidental, no momento em que ele articulou, de uma maneira ainda bastante enigmática, o discurso metafísico e a reflexão sobre os limites de nossa razão” (FOUCAULT, 2009, p. 35), abertura essa que Foucault considera que foi fechada pelo próprio Kant no momento em que ele reduz “no final das contas, toda interrogação crítica a uma questão antropológica” (FOUCAULT, 2009, p. 35) e, foi ainda, “depois entendida como prazo infinitamente concedido à metafísica, porque a dialética substituiu o jogo da contradição e da totalidade pelo questionamento do ser e do limite”

(FOUCAULT, 2009, p. 35). Ou seja, Foucault recorre às necessárias “figuras nietzschianas do trágico e de Dionísio, da morte de Deus, do martelo do filósofo, do super homem que chega pouco a pouco e do Retorno” (FOUCAULT, 2009, 35) para nos despertar do que ele considera como o “sono confuso da dialética e da antropologia” (FOUCAULT, 2009, 35). Trata-se, para Foucault, de um movimento de libertação da linguagem, de encontrar a possibilidade de uma linguagem não dialética. Trata-se, ainda, de introduzir o gesto da transgressão no lugar do movimento das contradições. Como resultado disso, teríamos, para Foucault, não um fim da filosofia, e sim um:

fim do filósofo como forma soberana e primeira da linguagem filosófica. E talvez a todos aqueles que se esforçam por manter antes de tudo a unidade da função gramatical do filósofo - ao preço da coerência, da própria existência da linguagem filosófica - poder-se-ia opor o exemplar empreendimento de Bataille, que não parou de destruir nele, obstinadamente, a soberania do sujeito filosofante (FOUCAULT, 2009, p. 38).

Trata-se, então, de operar um movimento inverso aquele que “sustentou, a partir de Sócrates, sem dúvida, a sabedoria ocidental, a essa sabedoria a linguagem filosófica prometia a unidade serena de uma subjetividade que triunfaria nela, sendo por ela e através dela inteiramente constituída” (FOUCAULT, 2009, p. 39). Sendo assim, para Foucault, a figura do sábio deve ser substituída pela “possibilidade do filósofo louco” (FOUCAULT, 2009, p. 40) enquanto a figura da transgressão do ser do filósofo. Apenas assim teríamos acesso a uma “linguagem não dialética do limite que só se desenvolve na transgressão daquele que a fala” (FOUCAULT, 2009, p. 40).

Sendo assim, Foucault conclui o seu artigo dizendo que “a sexualidade só é decisiva para nossa cultura se falada e à medida que é falada” (FOUCAULT, 2009, p. 45) e que não foi a modernidade que erotizou a linguagem, mas sim que a nossa sexualidade é que, “depois de Sade e da morte de Deus, foi absorvida no universo da linguagem, desnaturalizada por ele, colocada por ele no vazio onde ela estabelece sua soberania e onde incessantemente coloca, como Lei, limites que ela transgride” (FOUCAULT, 2009, p. 45). Nesse sentido, o surgimento da sexualidade moderna “como problema fundamental marca o deslizamento de uma filosofia do homem trabalhador para uma filosofia do ser

falante” (FOUCAULT, 2009, p. 45), filosofia essa que é secundária à linguagem pois:

a partir do dia em que nossa sexualidade começou a falar e a ser falada, a linguagem deixou de ser o momento do desvelamento do infinito; é em sua densidade que fazemos daí em diante a experiência da finitude e do ser. É em sua obscura morada que encontramos a ausência de Deus e nossa morte, os limites e sua transgressão. Mas talvez ela se ilumine para aqueles que enfim libertaram seu pensamento de qualquer linguagem dialética como ela se iluminou, e mais de uma vez para Bataille, no momento em que ele experimentava, no âmago da noite, a perda de sua linguagem (FOUCAULT, 2009, p 45).

*

Ora, a partir da compreensão desses dois textos, já temos à mão alguns elementos que nos permitem analisar, de modo mais aprofundado, a relevância que a obra de autores como Bataille e Nietzsche tiveram no pensamento do jovem, mas também do velho Foucault.

Adiante, nos deteremos na análise dos cursos sobre a sexualidade que Foucault ministra nos anos 60, a bem dizer, o curso intitulado *A Sexualidade* (1964), ofertado em Clermont-Ferrand, e curso intitulado *O Discurso da Sexualidade* (1969), ofertado em Vincennes, visando a continuidade da nossa investigação sobre o percurso foucaultiano por meio da problemática da sexualidade.

3. HISTÓRIAS DA SEXUALIDADE: DA TRANSGRESSÃO À ÉTICA

Ora, diante de tudo que já fora exposto até aqui, considerando essa vontade de ruptura com a filosofia em voga em sua época e a importância dessas referências enfatizadas pelo próprio Foucault, pretendemos, a seguir, nos valer da reflexão proposta por Diogo Sardinha, em *As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética* (2010), para analisar como esse empreendimento de dessubjetivação, como essa ontologia crítica fundada na ideia de transgressão que culminou na morte do homem em *As Palavras e As Coisas* (1966), será substituída no final de sua vida, quase vinte anos depois, por uma nova ontologia crítica baseada na ética. Estaria Foucault, ao final de sua vida, mais uma vez, rompendo com suas referências? Ou seriam a transgressão e a ética duas facetas do mesmo problema? É o que pretendemos investigar.

Para Sardinha, é notável a diferença que percebemos quando lemos ou releemos o Foucault do início dos anos 60 diante do conhecimento oriundo da leitura dos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*. Trata-se, imediatamente, de um universo diferente, que parte da experiência artística e literária e que considera:

o sujeito como uma instância não mais a formá-lo e a protegê-lo, mas a supliciá-lo e destruí-lo. Reencontra-se assim, na literatura, a face violenta de uma desapareção do homem da qual, alguns anos mais tarde, a arqueologia das ciências humanas nos desvelará a face positiva e serena (SARDINHA, 2010, p. 178).

Sardinha defende a ideia de que, todavia, em ambos os casos, o que está em jogo é a mesma coisa, por mais estranho que isso possa parecer, ou seja, é questão de pensar o ser e os limites.

Para o autor, apesar da questão ética assumir uma fórmula original no último Foucault, já podemos encontrar desde a *História da Loucura*, a ideia de que:

as crises e os reajustamentos do “mundo ético” tanto quanto as “experiências éticas” da desrazão e do erro se ligam intimamente, nesse livro, às partilhas constantes estabelecidas tanto entre os sensatos e os insensatos, como entre as exclusões e inclusões que, no seu conjunto, não são mais que um trabalho sobre as fronteiras exteriores e interiores da sociedade ocidental. Em uma palavra, a curiosidade em relação à ética e à fixação dos limites está longe de constituir, no trabalho de Foucault, uma novidade no seu retorno aos gregos (SARDINHA, 2010, p. 178).

Nessa perspectiva, temos que tomar cuidado com leituras que caracterizem esse movimento do pensamento foucaultiano como uma forma de ruptura explícita, pois, para Sardinha, “Foucault não oporá esses dois universos, nem renegará o primeiro em proveito do segundo” (SARDINHA, 2010, p. 178). Contudo, essa é uma interpretação que precisa ser testada e precisamos nos questionar se Foucault de fato consegue conciliar essas forças que se dirigem para espaços aparentemente opostos, na medida em que, como ressalta Sardinha, “a transgressão põe o sujeito em perigo, até mesmo o esquarteja, enquanto a ética o protege” (SARDINHA, 2010, pp. 190-191). Seriam a transgressão e a ética coerentes entre si? Ou, a primazia textual e momentânea de uma em detrimento representaria a obrigatoriedade de uma renúncia?

O autor propõe, em seguida, submeter sua hipótese à prova da leitura para investigar se é possível que ambas as teorias se inscrevam em uma problemática comum apesar de estarem uma na contracorrente da outra. Para isso, Sardinha recorre justamente ao *Prefácio à transgressão* e afirma que lá Foucault esboça “uma teoria que separa de modo peremptório a ética e a transposição de limites. Num mesmo gesto, ele elabora os rudimentos de um pensamento que seria, ao mesmo tempo, crítica e ontologia e, com isso, garante os dois pontos que o estabelecem sobre “o mesmo terreno do retorno ao mundo grego, onde a finitude e o ser serão as chaves de uma ética definida como modo de “fixar o que se é” (SARDINHA, 2010, p. 179). Sendo assim, para Sardinha, por mais que Foucault seja influenciado pela experiência de Bataille, ele não opera plenamente o mesmo gesto que descarta a ética.

Em sua interpretação do *Prefácio à transgressão*, Sardinha esclarece que a visão de ética que Foucault recusa é aquela que vê a ética como:

o reino dos valores que só são aprovados pela sociedade, porque eles são, simultaneamente, o que torna possível dividir em dois o conjunto dos homens e das mulheres, entre loucos e dotados de razão, entre pessoas normais e anormais, disciplinadas ou subversivas, honradas ou escandalosas (SARDINHA, 2010, p. 184).

E é contra essa ética específica que, segundo Foucault, precisamos pensar uma crítica e uma ontologia.

Ao fim e ao cabo, o que interessa Foucault é tratar sobre a “tarefa da filosofia: ela deve acolher e levar mais longe a experiência moderna dos limites e sua ultrapassagem” (SARDINHA, 2010, p. 180). É exatamente por esse motivo que Foucault decide, propositalmente, contrastar Kant em relação a Sade e o legado de uma experiência que é própria da nossa cultura. Foucault fixa sua atenção no que parecem ser formas opostas de si para dizer que elas na verdade são profundamente coerentes entre si e, se o faz, é porque o seu interesse reside na dificuldade que a filosofia tem hoje “em encontrar as condições que lhe permitirão prosseguir em um novo terreno as descobertas da literatura” (SARDINHA, 2010, p. 180).

É nesse sentido, então, que o conceito de transgressão possui uma dimensão ontológica, ele deve ser compreendido “como ato de passar além, de ir mais longe do que se crê possível e, por tal ato, prosseguir com as descontinuidades ou as decisões” (SARDINHA, 2010, p. 186). Para Sardinha, essa concepção descontínua da história propõe um pensamento de ultrapassagem dos limites com o intuito de libertar a nossa maneira de ser.

O autor defende ainda que a ontologia crítica foucaultiana inspirada em Bataille rompe “simultaneamente com o apriorismo kantiano e com a dialética hegeliana” (SARDINHA, 2010, p. 186), no sentido em que aqui Foucault objeta o fato de Kant ter reduzido a crítica à antropologia, ao ter substituído o ser pela razão do homem, e da dialética hegeliana ter tirado partido desse adormecer do pensamento para substituir o jogo do ser e de seu limite pelo jogo da contradição e da totalidade³. No mais, para Sardinha, é contra essa leitura específica de Kant

³ Sardinha enfatiza que, ao querer romper com o apriorismo kantiano e com a dialética hegeliana, “Foucault se inscreve, subrepticamente, na esteira de Heidegger. Foi

e de Hegel que “Foucault faz então ressurgir Nietzsche” (SARDINHA, 2010, p. 188) e seu filósofo louco. Sendo assim, para Sardinha, essa interpretação específica da:

experiência moderna da sexualidade, de Sade a Bataille, serve de ponto de partida para uma teoria da transgressão concebida sob o regime do excesso e da violência, teoria que desemboca no suplício do sujeito e na possibilidade da loucura. Tal programa se opõe ao da contração dos limites de si-mesmo, construído sobre a ideia de ética como dimensão de uma relação de si a si que protege o mais possível o sujeito das coerções provenientes da vida cotidiana conduzida num mundo partilhado. Dessa forma, encontram-se sintetizados no “Prefácio à transgressão” os pontos de divergência que separam o suplício do sujeito, típico dos anos 1960, e o trabalho ético de si sobre si, característico dos anos 1980. De onde a força exemplar desse artigo que, a propósito de Bataille, recobre finalmente um leque de problemas, com os quais Foucault jamais deixou de se debater, desde aquele da localização e do estabelecimento dos limites do ser até os da crítica, da ética, da sexualidade e do sujeito (SARDINHA, 2010, p. 189-190).

Com isso, a sexualidade revela, mais uma vez, sua posição estratégica, na medida em que ela é, ao mesmo tempo, “ponto de ancoragem das duas teorias: uma, da transgressão e do excesso, teoria ontológico-crítica sem ética; outra, da ascese e da medida, teoria ontológico-crítica com ética” (SARDINHA, 2010, p. 190). É essa posição estratégica que justifica o recorte específico que operaremos adiante, no decorrer desse capítulo, visando destrinchar a evolução da abordagem de Foucault sobre a sexualidade com o intuito de levar adiante essa hipótese proposta por Sardinha.

É nesse sentido que nos propomos a refletir, conforme defende Sardinha, a respeito de como “Foucault se debateu com a sexualidade não como um conceito nem mesmo como uma questão geral, porém, como uma esquina onde se cruzam linhas tão divergentes quanto a ética e sua recusa” (SARDINHA, 2010, p. 190). Precisamos compreender melhor como a transgressão e a ética, essas contracorrentes, “essas duas forças se dirigem para espaços opostos”

Heidegger quem tentou o acordo entre a empresa crítica e a ontologia tornada fundamental, em Kant e o problema da metafísica” (SARDINHA, 2010, p. 187). Para o autor, a influência de Heidegger também se manifesta na questão da recusa da “ética em proveito da ontologia crítica” (SARDINHA, 2010, p. 187) e na própria censura à antropologia kantiana.

(SARDINHA, 2010, p. 190) ainda assim participam “da mesma natureza simultaneamente ontológica e crítica” (SARDINHA, 2010, p. 191). E é nesse sentido que intentamos analisar o movimento que fará Foucault repensar a noção de ética, não mais sob o signo do escândalo ou da subversão, mas, muito mais sob aquele da austeridade e da ascese (SARDINHA, 2010, p. 191) e, de que maneira, a lembrança dos ecos da transgressão nos ajudam a entender melhor os objetivos do último Foucault.

Adiante, operaremos então uma reconstituição do movimento de evolução dos ditos e escritos do autor em torno da problemática da sexualidade. Aqui, o nosso recorte de pesquisa busca explorar desde como Foucault aborda a questão da sexualidade no decorrer das décadas de 60 e 70, passando pelos cursos no Collège de France, até chegar nos últimos volumes da História da Sexualidade.

3.1. AS ARQUEOLOGIAS DA SEXUALIDADE: DE CLERMONT-FERRAND À VINCENNES

Precisamos e devemos nos questionar por quais motivos Foucault se detém na temática da sexualidade, primeiramente de modo mais paralelo em relação à sua obra (não é a temática principalmente dos livros que ele escolhe publicar) e posteriormente mais diretamente (se torna a temática principal das obras publicadas). A presente exposição tem por objetivo contrapor como Foucault parte de um questionamento sobre o que é a sexualidade em nossa cultura até chegar, lá na década de 80, na constatação de uma função estratégica que a experiência da sexualidade em relação ao domínio da verdade.

Para que isso possa se realizar, a seguir, pretendemos compreender melhor como Foucault aborda a questão da sexualidade no decorrer das décadas de 60 e 70, ainda sob forte influência de Bataille, até a culminação da publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber* em 1976. Esse recorte serve justamente para que possamos contrapor as diferenças introduzidas entre o desenvolvimento de um projeto arqueológico e sua posterior complementação genealógica. No mais, não o faremos a partir de uma análise direta das obras publicadas pelo autor nesse período, e sim através dos temas suscitados nos cursos que Foucault dedica ao tema da sexualidade em 1964 e 1969.

*

Antes disso, é preciso situar um pouco melhor o contexto dessas décadas. Em outubro de 1960, Foucault foi eleito como professor de psicologia na Faculdade de Clermont-Ferrand, na França. Durante esse período, Foucault se dividia entre viver em Paris e lecionar na província. Trata-se de uma época rica

em termos de produção bibliográfica. Em 1961, Foucault havia publicado a *História da Loucura*, fruto do trabalho desenvolvido para a redação de suas duas teses de doutorado para a obtenção do título na Escola Normal Superior. No entanto, a sua tese complementar, a qual consistia em um texto introdutório e em uma tradução com notas para a língua francesa da Antropologia do Ponto de Vista Pragmático, de Kant, fora desmembrada e essa introdução só foi publicada em 2008, sob o título de *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*. No mais, em 1963, Foucault publica *O Nascimento da Clínica* e em 1966 *As Palavras e as Coisas*. É entre essas duas obras que situamos o curso dado na Universidade de Clermont-Ferrand.

Em setembro de 1966, pouco após a publicação de *As Palavras e as Coisas*, Foucault deixa Clermont-Ferrand para se tornar professor na Universidade da Tunísia, ele permanece lá até meados de 1968. É no âmbito de suas aulas na Tunísia que ele elabora o manuscrito, recentemente publicado em língua francesa (maio de 2023), intitulado como *Le Discours Philosophique*⁴. Importante ressaltar que Foucault não estava na França durante os fatídicos acontecimentos em maio de 1968. No final do ano de 1968, por sua vez, ele é nomeado professor de filosofia no Centro Universitário Experimental de Vincennes, onde ele permanece até 1969. É em Vincennes que Foucault dará um dos cursos que pretendemos analisar aqui, valendo ressaltar que esse curso se insere no mesmo ano em que ele também publica “A Arqueologia do Saber”. Em novembro de 1969, a antiga cátedra de Hyppolite, no Collège de France, seria transformada na cátedra de história dos sistema de pensamento, cátedra essa que Foucault iria ocupar de 1970 até o final de sua vida.

É nesse período marcado pelo ensino no Collège de France que temos os registros dos cursos que vão desde as *Aulas Sobre a Vontade de Saber* (dezembro de 1970-março de 1971) até *O Governo de Si e dos Outros II: A Coragem da Verdade* (fevereiro de 1984-março de 1984), assim como a publicação de obras como *Vigiar e Punir* (1975), *História da Sexualidade I: A*

⁴ cf. FOUCAULT, Michel. *Le Discours Philosophique*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Orazio Irrera et Daniele Lorenzini. Paris: Seuil/Gallimard, 2023.

Vontade de Saber (1976), *História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres* (1984) e *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si* (1984).

*

Sendo assim, é dentro desse contexto histórico que situamos os cursos que comentaremos a seguir, os quais foram reunidos no volume intitulado *Sobre a Sexualidade*, publicado em língua francesa em 2018 e em língua portuguesa em 2021. Queremos, com isso, ressaltar que desde o início da década de 60 Foucault já está preparando a sua *História da Sexualidade*, só que ele o faz, nesse momento, em paralelo com o projeto de uma arqueologia das ciências humanas que culmina na publicação da sequência de livros destacada acima: *História da Loucura* (1961), *O Nascimento da Clínica* (1963), *As Palavras e As Coisas* (1966) e *A Arqueologia do Saber* (1969). Nessas obras, no entanto, Foucault se concentra em outros aspectos importantes para a justificação de seu projeto arqueológico e ele não adentra a questão da sexualidade com o mesmo detalhamento apresentados nos cursos que estudaremos a seguir. Sendo assim, destacamos a importância desses cursos como um delineamento paralelo desse projeto arqueológico, delineamento esse que nos fornece insights fundamentais para a compreensão de sua obra como um todo.

*

Sobre o curso intitulado *A Sexualidade*, ofertado por Foucault, em 1964, em Clermont-Ferrand, o primeiro ponto que precisamos ressaltar é que esse curso é ofertado no âmbito do ensino de psicologia. Trata-se de um manuscrito de 121 páginas, que até 2018 só estava disponível nos arquivos do Fundo Michel Foucault, sobre psicologia geral. Nele, Foucault aborda temas atuais e convencionais na época, tais como as relações entre sexualidade e cultura, entre

sexualidade e biologia e entre sexualidade e psicanálise. Contudo, como bem observa Claude-Olivier Doron, o curso de Foucault destaca-se pela sua originalidade justamente pela forma como Foucault aborda esses temas a partir do projeto que ele começara a desenvolver: a bem dizer, o projeto de uma arqueologia da sexualidade, projeto esse que visava:

interrogar, através da história da sexualidade como formação cultural, tal como fizera através das histórias da loucura e da morte, as condições históricas das divisões que atuam em nossa cultura – as quais, de um lado, excluem certa experiência da sexualidade como transgressão e, de outro, reduzem-na a objeto possível para alguns saberes (DORON In: FOUCAULT, 2021c, p. 276).

Antes de tudo, é curioso notar como a própria divisão das temáticas abordadas nas cinco aulas do curso em questão já nos remete ao projeto original da *História da Sexualidade* que seria anunciado por Foucault anos depois, projeto esse que fora completamente transformado ao longo do caminho, como veremos. Tal curso é dividido em cinco aulas: a primeira, uma introdução que interroga sobre as relações entre a sexualidade e a cultura ocidental; a segunda, sobre o conhecimento científico da sexualidade; a terceira, sobre o comportamento sexual; a quarta, sobre as perversões; e a quinta, sobre a sexualidade infantil. Ora, é justamente sabido que após a publicação de *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976), Foucault pretendia escrever mais cinco edições. Nesse projeto original, o segundo volume trataria sobre a pré-história da sexualidade moderna, focando no sexo no início do Cristianismo (resultando na publicação póstuma que hoje denominamos como *História da Sexualidade IV: As Confissões da Carne*); o terceiro volume, trataria sobre a sexualidade infantil; o quarto volume, sobre a histeria e a aplicação da sexualidade no corpo feminino; o quinto volume, sobre o conceito de perversão; e o sexto e último volume, sobre o mais tarde chamaríamos de biopolítica, mas que, na época, Foucault se referia como estudos sobre as populações e raças.

Sendo assim, mesmo que Foucault não tenha chegado a editar esses textos nos volumes originalmente pretendidos, seus cursos, suas entrevistas, seus ditos e escritos, nos auxiliam a diagnosticar essa intenção que ainda estava vívida no seu pensamento durante toda a década de 60. No mais, isso também nos auxilia a compreender por quais motivos Foucault não deu cabo a esse

projeto original seja, ao abandonar certos temas, ou a transformar sua própria abordagem em relação à sexualidade a partir de novos eixos.

*

A seguir, selecionaremos alguns conceitos abordados por Foucault nesse curso que nos são úteis para compreender seu empreendimento arqueológico no âmbito espécie da sexualidade, mas também em um âmbito mais geral. O primeiro ponto que vale destacar é o fato de que Foucault interrogar quais são as relações entre a sexualidade e a cultura da civilização ocidental - essa cultura ocidental e europeia, judaico-cristã, científica, racional e tecnicista, a qual aspira por uma “vocação planetária” (FOUCAULT, 2021c, p. 25). Foucault defenderá que “a sexualidade, no limite externo da cultura, é o que lhe permanece, em parte, imenso, irreduzível e inassimilável” (FOUCAULT, 2021c, p. 22). Por um lado, diz Foucault, observamos constância na maioria das manifestações da vida sexual, e, por outro lado, o fato de que sociedades sempre procuraram aplicar regras a essa sexualidade, regras que lhe permanecem “estranhas o bastante para que a sexualidade seja o lugar mais constante das infrações morais e legais” (FOUCAULT, 2021c, p. 22).

É nesse contexto que Bataille e Sade serão constantemente evocados, em ambos os cursos em questão, como autores essenciais para que possamos compreender tanto o que Foucault identifica como esse limiar da modernidade, assim como sua alternativa arqueológica compreendida não só como um exame histórico das condições de possibilidade de uma dada formação cultural, mas também como uma história dos limites. Sendo assim, Foucault, ao delinear esse projeto arqueológico, também está defendendo o que ele denomina como um erotismo da transgressão em oposição à uma antropologia da sexualidade, trata-se justamente de interrogar as condições que levaram ao aparecimento da sexualidade como tema antropológico. É isso que pretendemos salientar no decorrer dessa análise.

O que a sociedade faz da sexualidade, diz Foucault, é um reflexo dessa própria sociedade. Ou seja, essa cultura ocidental, marcada pelo patriarcado e pela monogamia (e pelas consequências dessa combinação), se caracterizaria em sua contemporaneidade por três características principais: pela transformação dos mecanismos compensatórios, pela transformação das relações do direito e da sexualidade e pelo aparecimento de uma consciência problemática sobre a sexualidade.

Essa transformação dos mecanismos compensatórios se dá “no sentido de uma equiparação progressiva” (FOUCAULT, 2021c, p. 27) que busca reequilibrar as desigualdades impostas justamente por essa combinação do patriarcado com a monogamia. Trata-se de uma reivindicação de igualdade que toma força a partir de meados do século XIX e se manifesta da busca pela igualdade no voto, na participação da vida política, no acesso ao trabalho e às funções religiosas. Mas que, por outro lado, também se manifesta nas ciências humanas (psicologia, sociologia e antropologia) nos termos de uma “definição da estrutura afetiva, libidinal e caracterológica da mulher” (FOUCAULT, 2021c, p. 28) e do “aparecimento de uma linguagem propriamente feminina” (FOUCAULT, 2021c, p. 28).

Já o que Foucault considera como a transformação das relações do direito e da sexualidade tem a ver o nascimento do Código Civil francês, no qual, diz Foucault, “vemos aparecer uma definição de uma legislação do casamento e do parentesco em que a sexualidade desempenha um papel muito discreto, enquanto a extensão dos direitos da família é progressivamente limitada” (FOUCAULT, 2021c, p. 28). Para Foucault, esse período é marcado pelos processos de dessacralização e dessexualização do casamento que, ao invés “de ter libertado a sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 30) ao transformar o casamento em um contrato, “mas a fez desaparecer e ser como que anulada das instituições” (FOUCAULT, 2021c, p. 30), gerando assim, por consequência, uma desinstitucionalização da sexualidade. Por fim, Foucault novamente destaca Sade como sendo “contemporâneo do Código Civil” (FOUCAULT, 2021c, p. 30).

No mais, em relação ao aparecimento de uma consciência problemática sobre a sexualidade, ele identifica a sexualidade como uma espécie de “tema

cultural flutuante” (FOUCAULT, 2021c, p. 30). Esse tema cultural, diz Foucault, aparece “na filosofia da natureza, onde a oposição dos sexos é definida como um jogo da subjetividade e da objetividade” (FOUCAULT, 2021c, p. 30) e se transforma em “toda uma antropologia da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 31). No mais, esse tema cultural também aparece “no surgimento de uma consciência cotidiana e inquieta da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 31). A sexualidade, diz Foucault, “passa a ser o escândalo” (FOUCAULT, 2021c, p. 31) no sentido em que articula, ao mesmo tempo, as esferas do privado e do público. Ao ser desinstitucionalizada, a sexualidade se torna

o lugar privilegiado dos valores subjetivos: da moral privada. E, ao mesmo tempo, já que é dessacralizada, ela passa a ser aquilo do qual podemos falar sem parar. Encontra-se, pois, exatamente na superfície de contato do mundo privado das proibições (é feita, portanto, para ser duplamente escondida) e do mundo público do profano” (FOUCAULT, 2021c, p. 31).

E, por último, esse tema cultural emerge no “aparecimento dos valores de contestação da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 32), ou seja, no aparecimento de “uma crítica da sociedade, de seus valores, de seu modo de pensar” (FOUCAULT, 2021c, p. 32). Trata-se do surgimento de uma linguagem de contestação, e aqui novamente Sade é personagem central, que trata justamente dessas forças negativas da sexualidade, que “fala não da felicidade nem do amor, nem sequer dos prazeres, mas da infelicidade, do sofrimento, da abjeção, da morte, da profanação” (FOUCAULT, 2021c, p. 32). Para Foucault, Sade liberta a linguagem da sexualidade de forma absoluta, “deixando que ela e apenas ela fale. Dizendo tudo, sem a menor moderação” (FOUCAULT, 2021c, p. 32). É Sade quem liga a linguagem da sexualidade à transgressão.

Sendo assim, Foucault conclui, por tudo que fora apresentado, que a sexualidade é:

o lugar central do desmoronamento [de] toda moral, a única forma do trágico a que o homem moderno é suscetível, o tempo destruído em que se enfrentam indefinidamente deuses que morreram há muito tempo e os profanadores que já não creem neles (FOUCAULT, 2021c, p. 33).

É justamente essa forma de sexualidade como escândalo que se relaciona com a psicanálise, na medida em que ela promete uma utopia ao homem moderno:

“que deve haver um mundo e uma forma de existência em que a sexualidade seja feliz e reconciliada” (FOUCAULT, 2021c, p. 33).

Por conseguinte, após apresentar as principais características da sexualidade para essa cultura ocidental e europeia, Foucault defende que ela é “a única que construiu uma ciência da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 43), no sentido da sexualidade se tornar “um objeto não apenas da literatura, da epopeia, da mitologia, da religião, mas do saber discursivo” (FOUCAULT, 2021c, p. 33). Sendo assim, trata-se de compreender esse papel central da sexualidade em relação às ciências humanas, de investigar a sexualidade como esse campo privilegiado no qual o “homem manifesta o fato de ser, a um tempo, singular e coletivo, fisiologicamente determinado e sujeito de um comportamento psicológico” (FOUCAULT, 2021c, p. 45) e de questionar como “na cultura moderna, o homem tornou-se objeto científico por ter-se revelado sujeito para a sexualidade e sujeito de sua sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 45). Para o filósofo, foi precisamente a descoberta da sexualidade que “possibilitou as ciências humanas tais como existem nos dias atuais” (FOUCAULT, 2021c, p. 45) e é nesse campo da descoberta da sexualidade como elemento central do comportamento humano que a psicanálise emerge, segundo Foucault, como “a chave de todas as ciências humanas modernas” (FOUCAULT, 2021c, p. 45). Sendo assim, as ciências humanas emergem a partir dessa série de acontecimentos, concernentes à sexualidade, entre Sade e Freud.

No entanto, diz Foucault, apesar do estudo da sexualidade se localizar, com bastante precisão, nas ciências humanas tais como a psicofisiologia, a psicopatologia e a psicossociologia, “só existe positividade do lado fisiológico” (FOUCAULT, 2021c, p. 46) e, sendo assim, a psicologia, para o autor, só pode ser compreendida como uma ciência positiva no sentido de “uma ciência positiva das negatividades” (FOUCAULT, 2021c, p. 46). Para Foucault, só cabe à psicologia estudar as anomalias ou diferenças, aquilo que não é tido como positivo ou normal na sexualidade, pois ela só consegue captar as “formas negativas da experiência humana (seus desvios, seus fracassos, suas repercussões: o esquecimento, não a memória; a burrice, não a inteligência; a fantasia, mais do que a imaginação; a neurose, mas não o sucesso)” (FOUCAULT, 2021c, p. 63).

Sendo assim, a psicologia só poderia assumir a forma de uma análise das perversões, na medida em “a própria ideia de sexualidade só se formou a partir do momento em que a perversão tornou-se objeto de saber” (FOUCAULT, 2021c, p. 89). Com isso, Foucault pretende mostrar que o movimento é justamente contrário ao que se poderia pensar num primeiro momento. Não se trata de crer que primeiros conhecemos uma sexualidade normal e só posteriormente as perversões, na forma do desvio, mas, pelo contrário, que “as perversões foram conhecidas antes da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 90) e que a própria ideia da sexualidade nasce através da análise das perversões.

Foucault, então, retorna ao tema da linguagem da sexualidade. Com isso, ele pretende destrinchar como se formou o discurso científico das perversões. Para o autor, até o século XIX a sexualidade só havia se exprimido a partir de “dois tipos de linguagem ou de formulação para a sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 79): o primeiro, o lirismo amoroso, e, o segundo, um erotismo da transgressão. Antes disso, “as perversões não eram nem objeto de reflexão nem de saber; porque as transgressões sexuais estavam presas no interior de práticas mudas, isentas de qualquer teoria” (FOUCAULT, 2021c, p. 91). Ou seja, ainda estávamos no âmbito do confinamento, com sua base de proibições que era muito mais ampla do que o que concerne à transgressão sexual. É a partir do século XVIII, contudo, que um novo problema se impõe: saímos do âmbito do confinamento pro âmbito da internação. É justamente nesse cenário que o Código Civil desinstitucionaliza a sexualidade e que se opera a medicalização do confinamento, o que, para Foucault, desnuda a perversão. O século XIX, por sua vez, descobriu uma nova linguagem, que entrecruzava tanto os temas do lirismo amoroso quanto os temas do erotismo transgressor: a linguagem do saber sobre a sexualidade como um saber sobre as perversões.

Todavia, a partir de Freud, na virada do século XX, Foucault identificará uma inversão desse pensamento, com o aparecimento de uma “ideia positiva da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 90). Ideia essa que Foucault contestará, indicando que “a sexualidade, em sua forma positiva, está longe de ser uma ideia, ou uma conduta, ou [uma] experiência imediata” (FOUCAULT, 2021c, p. 90). Ele novamente reforçará a tese de que “a sexualidade só se desenha através das negatividades” (FOUCAULT, 2021c, p. 90).

A análise freudiana das perversões é radicalmente importante, diz Foucault, não “por ter integrado as perversões e a sexualidade normal numa espécie de unidade em que as divisões seriam imprecisas” (FOUCAULT, 2021c, p. 94) mas sim por outras quatro razões: 1) pelo fato dela não ser biológica; 2) pelo fato dela operar uma inversão ao fazer da sexualidade um desenvolvimento das perversões; 3) pelo fato dela analisar, pela primeira vez, a relação neurose/perversão via um esquema que não se resume a um simples paralelismo ou à uma causalidade e 4) pelo fato dela ligar as perversões à descoberta da sexualidade infantil.

Sendo assim, para Foucault, a análise freudiana das neuroses não colocou diante da presença da sexualidade em si, mas sim:

na presença de um certo número de fenômenos negativos (as diversas perversões, as diversas neuroses, as sexualidades laterais, a sexualidade normal, que é composta a partir de uma perversão reprimida). E depois, na base disso tudo, uma perversão congênita – a que a criança traz ao nascer (FOUCAULT, 2021c, pp. 109 - 110).

Foucault, então, procede em uma longa análise sobre a sexualidade infantil (a qual se caracteriza pela não implicação do caráter genital, por uma relação da criança para com o próprio corpo, por se localizar em diferentes partes do corpo e por ser ligada a atividades interpretativas) para concluir que “a sexualidade está ligada à constituição da experiência do corpo (e a seu inverso, a morte) [e] à constituição do conhecimento e da linguagem” (FOUCAULT, 2021c, p. 122). Trata-se aqui, novamente, de situar a sexualidade nessa intersecção entre a linguagem e a morte.

Para o autor, a sexualidade:

tem uma história, e essa história tem por característica, em primeiro lugar, orientar-se para um fim normativo, e em segundo, escolher seus objetos. Ou seja, ela define para o indivíduo a relação com a Lei e a relação com os Outros. Com outros que, ao mesmo tempo, são constituídos pela sexualidade e se furtam dela. Da mesma forma que essa lei é aquela que se pode transgredir (FOUCAULT, 2021c, pp. 122-123).

É nesse contexto que Foucault defende que a sexualidade “redescobre a tragédia grega (os Outros e o Destino)” (FOUCAULT, 2021c, p. 123), mas que

essa tragédia antes “estava encravada no naturalismo, ao passo que a sexualidade (com Freud) fez destacarem-se da natureza as grandes potências trágicas que dominam o homem” (FOUCAULT, 2021c, p. 123). Ora, como bem observa Doron (DORON In: FOUCAULT, 2021c, p. 138), essa dimensão do trágico está presente na obra de Foucault desde o prefácio da “História da Loucura” e atravessa as suas interpretações de Bataille. Com isso, Foucault pretende desenhar a psicanálise freudiana como um empreendimento do trágico, “numa tensão entre seu projeto naturalista inicial – ligado ao evolucionismo de Charles Darwin ou de John Hughlings Jackson – e uma análise das significações e de sua gênese, que questiona completamente esse naturalismo” (DORON In: FOUCAULT, 2021c, p. 138). Contudo, para o filósofo, diante desse trágico que se manifesta não podemos reagir como reage a filosofia humanista, mas, pelo contrário, devemos adotar uma postura transgressora.

E, assim, encerramos a análise desses principais conceitos abordados no curso de Clermont-Ferrand. Partiremos agora para a análise do curso ofertado na Universidade de Vincennes, em 1969, o qual, como veremos, retoma alguns desses temas, mas também já os realoca em um novo enquadramento do projeto arqueológico.

*

Tanto esse curso, intitulado como *O Discurso da Sexualidade*, assim como o anexo que o sucede: *Sexualidade, Reprodução, Individualidade*, ambos de 1969, se situam, ao contrário do curso anterior, não no âmbito do ensino da psicologia, mas sim no âmbito do ensino da filosofia no Centro Universitário Experimental de Vincennes. Trata-se de um manuscrito de 103 páginas que, conforme o anterior, até 2018 só estava disponível nos arquivos do Fundo Michel Foucault. Esse manuscrito e seu anexo, contudo, se caracterizam por uma organização muito mais tópica e parcial e isso deve ser levado em consideração na interpretação do mesmo.

Aqui, já temos uma arqueologia do saber muito mais fundamentada do que antes e Foucault apresenta, agora, uma análise do discurso da sexualidade que ressoa seus pontos de convergência e de divergência tanto para com o estruturalismo (Althusser) como para com a epistemologia francesa (Bachelard e Canguilhem). Ao longo do curso, o autor levantará o problema das relações entre ideologia e ciência, entre teoria e prática, a partir de uma postura que já faz ecoar elementos que seriam importantes para Foucault na sua fase genealógica, articulando assim saber-poder.

Como bem ressalta Doron (DORON In: FOUCAULT, 2021c, pp. 297-298), agora estamos menos do lado de uma arqueologia compreendida como história da sexualidade como formação cultural, como uma história das condições históricas de possibilidade a respeito da sexualidade como um saber, e mais ao lado de uma análise do discurso, de um interesse pelo conjunto dos discursos efetivamente proferidos por essa cultura. Contudo, já temos aqui, em relação ao curso de Clermont-Ferrand, um determinado deslocamento. Não se trata mais de investigar como o século XIX descobriu uma nova linguagem, essa linguagem do saber sobre a sexualidade como um saber sobre as perversões. Agora, diferencia-se linguagem e discurso.

O autor defenderá que “não se trata de saber como a sexualidade é investida de discurso, mas como a sexualidade pode tornar-se objeto do discurso” (FOUCAULT, 2021c, p. 145). Nesse sentido, uma análise arqueológica do discurso da sexualidade é aquela que trata a sexualidade como objeto do discurso, e ele novamente recorre a Sade e Freud como exemplos de discursos que tratam a sexualidade como tal. Esse tratar a sexualidade como tal não é trata-la como o designado (referente), nem como o conotado (horizonte), mas sim, diz Foucault, como o referencial do discurso. Sade, diz Foucault, “fala não dos vícios e da virtude, não de tal ou qual personagem imaginário, mas da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 146). Sendo assim, Foucault procede em uma análise arqueológica do discurso da sexualidade, a bem dizer, em uma análise da “emergência histórica da sexualidade como referencial de um discurso possível” (FOUCAULT, 2021c, p. 146). Seria também necessário compreender “não como se organizou a ciência da sexualidade, mas como a

sexualidade foi epistemologizada” (FOUCAULT, 2021c, p. 147), ou seja, seria necessário compreender, segundo Foucault:

como esse discurso da sexualidade (esse discurso que tinha como referencial a sexualidade) sempre tendeu a ser um discurso de saber (e cada vez menos um discurso de valorização) e, ao mesmo tempo, um discurso da transgressão (e cada vez menos um discurso da prescrição) (FOUCAULT, 2021c, p. 147).

É nesse sentido que se faz necessário, segundo Foucault, uma série de estudos sobre essa passagem do século XVIII para o XIX, trabalho esse que ele há havia iniciado, como vimos no curso anterior. Ele, então, lista cinco grupos de estudos possíveis para esse projeto de uma análise arqueológica do discurso da sexualidade: o primeiro, a respeito das transformações da experiência da sexualidade no final do século XVIII, voltado sobretudo pra temática do Código Civil, do casamento e da demografia; o segundo, sobre a epistemologia da sexualidade, incluindo a sexualidade como objeto da psiquiatria e o que Foucault considera como a biologia da sexualidade; o terceiro, sobre a descoberta da teologia sexual das neuroses em Freud; o quarto, sobre a sexualidade como referencial do discurso literário (Sade, Masoch, Lawrence, Genet) e, o último, sobre o tema da libertação sexual, da relação entre sexualidade e revolução (Reich e Marcuse). Sobre essa lista de grupos de estudos possíveis, Foucault se detém sobre alguns desses temas em detrimento de outros no decorrer do curso, como veremos a seguir.

A respeito desse primeiro grupo de estudos possíveis, sobre as transformações da experiência da sexualidade no final do século XVIII, Foucault se detém nesse tema por duas aulas. Na primeira delas, Foucault classificará essas transformações sob três aspectos: o econômico, o jurídico e o moral. No âmbito econômico, Foucault tratará sobre a questão do equilíbrio demográfico e do crescimento econômico. Ele, então, procede em uma longa análise sobre a relação entre a ascensão da burguesia e o controle demográfico, sobre o casamento enquanto contrato e sobre a possibilidade do divórcio. A burguesia articula com exatidão, e sem contradição, os conceitos de contrato-natureza em benefício da sua manutenção do seu controle. Ela precisa, ao mesmo tempo, “fazer crer que a sociedade não resulta de um contrato, mas de uma ligação

orgânica” (FOUCAULT, 2021c, p. 157), assim como “de que a natalidade de que necessita é um efeito da natureza [e] que a concentração das riquezas, cujo controle ela quer conservar, deve ser enquadrada pelo contrato” (FOUCAULT, 2021c, p. 157). Sendo assim, desenvolve-se “uma ideologia da família que vai da procriação (natural) ao contrato civil (como expressão última e acabada desse grande impulso orgânico)” (FOUCAULT, 2021c, p. 157). Trata-se, então, para Foucault, de um processo de naturalização da sexualidade. Para ele, ao transformarmos o casamento em um contrato e um ato civil passamos também “a naturalizar a sexualidade. A lhe dar “direito de cidadania” numa natureza que é, de fato, ideologia da cidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 157). Essa naturalidade, no entanto, é específica: a sexualidade só é natural se for procriadora, se for conforme à ordem e quando “é objeto do saber que é saber de sua naturalidade (biológica) e delimitação do que não é natural (saber normativo e repressivo)” (FOUCAULT, 2021c, p. 158). Nesse sentido, diz Foucault, “o saber da sexualidade será “ciência natural” e “conhecimento normativo”” (FOUCAULT, 2021c, p. 158). No mais, Foucault se deterá no desenrolar desse longo processo econômico como um conjunto de operações para distinguir três importantes conceitos: o de codificação ideológica primária, o de efeito ideológico específico e o de funcionamento ideológico secundário. Trata-se, para Foucault, de negar a existência de um campo ideológico primário, de não opor ideologia e ciência e de fundamentar essa codificação ideológica “não é nem totalmente um sistema de representações que esteja presente no espírito dos homens nem totalmente um inconsciente” (FOUCAULT, 2021c, p. 171), mas sim “uma prática de classe que funciona numa formação social” (FOUCAULT, 2021c, p. 171). Sendo assim, Foucault pretende se distanciar da ideia de ideologia como uma questão de consciência ou de ciência, e a insere no campo das práticas sociais.

Na segunda aula, ainda sobre o tema das transformações da experiência da sexualidade no final do século XVIII, Foucault volta a se preocupar com as formas jurídicas do casamento até o Código Civil. Nesse sentido, trata-se de relacionar casamento e economia e compreender como “a sexualidade está nos confins do gozo e das forças de produção” (FOUCAULT, 2021c, p. 180), como “a sexualidade atua num sistema de bens e modifica o sistema de bens” (FOUCAULT, 2021c, p. 180). Sendo assim, Foucault procede em uma análise

do casamento como um conjunto de regularidades. Ele se deterá tanto em estudar o casamento cristão como instituição jurídico-religiosa (casamento facilitado por não ter exigências econômicas e nem proibições de parentesco rigorosas), seguido por um processo de aumento do custo social do casamento, até o casamento na sociedade burguesa e o Código Civil, a respeito do qual dizemos que transformou o casamento num contrato e permitiu o divórcio mas que, para Foucault, “na verdade, nem seu conteúdo nem em sua forma podemos assemelhar o casamento a um contrato” (FOUCAULT, 2021c, p. 185). Para Foucault, é justamente esse mesmo Código Civil que define o casamento como “sendo natural, antes de ser civil” (FOUCAULT, 2021c, p. 185). Essa naturalização se traduz nas noções de que a família é núcleo essencial e natural, e, portanto, anterior à sociedade e de que a sexualidade natural é aquela que é matrimonial, monogâmica e procriadora. Por consequência, exige um “enquadramento social e legislativo rigoroso” (FOUCAULT, 2021c, p. 186) para proteger o casamento da corrupção social. Sendo assim, para o autor, “toda a sexualidade, como natureza, é integrada ao casamento como contrato e a seu sistema econômico; e toda sexualidade, como comportamento, é excluída do sistema jurídico-social da família e do casamento” (FOUCAULT, 2021c, p. 186).

Em seguida, Foucault adentrará na temática do segundo grupo entre os estudos possíveis para esse projeto de uma análise arqueológica do discurso da sexualidade, conforme que ele havia indicado. Trata-se agora da questão da epistemologização da sexualidade, para o qual ele também dedica duas aulas. Na primeira, Foucault analisa a relação entre sexualidade e loucura. Em um primeiro momento são fenômenos que podem ser aproximados pelo fato de ambos “estão ligados, pelo menos em parte, a processos orgânicos e que decorrem de uma fisiologia ou patologia” (FOUCAULT, 2021c, p. 197), de que ambos estão “ligados a práticas sociais” (FOUCAULT, 2021c, p. 197), de que ambos “emergem simultaneamente em diferentes estratificações discursivas” (FOUCAULT, 2021c, p. 198), de que ambos “dão lugar a discursos na primeira pessoa e que, ao mesmo tempo, são discursos excluídos” (FOUCAULT, 2021c, p. 198) e, enfim, pelo fato de que ambos “são fenômenos aos quais se procura dar um status científico suscetível de libertá-los das formações ideológicas, ou mitológicas, e de dar margem a práticas sociais racionais” (FOUCAULT, 2021c,

p. 198). No entanto, diz Foucault, existem três diferenças fundamentais entre a loucura e a sexualidade: primeiramente, “a loucura, de qualquer modo, é o que deve ser suprimido; a sexualidade é o que deve ser tolerado” (FOUCAULT, 2021c, p. 198); em segundo lugar, “a loucura é um objeto de discurso que talvez não seja coerente, mas é unitário” (FOUCAULT, 2021c, p. 199) enquanto que a “sexualidade não é um objeto de discurso; dá margem a sistemas de objetos diferentes em discursos diferentes” (FOUCAULT, 2021c, p. 199) e, por último, que o referente da loucura é variável em relação a uma determinada época ou cultura, já “a sexualidade, que dá lugar a sistemas de objetos, possui, apesar de tudo, um conjunto único de referentes: os órgãos de reprodução, as diferenças individuais conforme os órgãos; os comportamentos dos indivíduos na utilização desses órgãos” (FOUCAULT, 2021c, p. 199). Nesse sentido, Foucault aponta que fazer uma arqueologia da loucura é diferente de fazer uma arqueologia da sexualidade, tendo em vista que “a loucura não tem um campo fixo de referência, mas é definida por uma homogeneidade interdiscursiva” (FOUCAULT, 2021c, p. 200) e que “a sexualidade é um campo fixo de referência, mas a partir do qual eclode uma heterogeneidade discursiva” (FOUCAULT, 2021c, p. 200). Em contrapartida, Foucault aponta a psicanálise “como teoria das relações entre a sexualidade e a doença mental” (FOUCAULT, 2021c, p. 200) como uma tentativa de conciliação entre loucura e sexualidade. A psicanálise tentou, para Foucault, operar duas grandes mutações: ela tentou tanto dar um solo referencial à loucura como dar homogeneidade discursiva à sexualidade. Foucault, então, contrapõe esse movimento da psicanálise ao do que deve ser operado pelo seu projeto de uma arqueologia da sexualidade. A arqueologia da sexualidade deve, de acordo com o autor, “dispor-se numa ordem dispersa” (FOUCAULT, 2021c, p. 202), ou seja, ela deve “percorrer níveis discursivos heterogêneos uns aos outros (a biologia, a jurisprudência, a literatura) sem tentar reuni-los à força, nem numa “mentalidade coletiva”, num “espírito de época”, nem num conjunto enunciativo homogêneo” (FOUCAULT, 2021c, p. 202). Não se trata, diz Foucault, de “tentar ver como cada discurso traduz, à sua maneira (segundo um código específico), a unidade da sexualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 202).

Numa aula posterior, ainda dentro do tema desse segundo grupo de estudos possíveis a respeito da epistemologização da sexualidade, Foucault se

detém na questão da biologia da sexualidade. Ele quer investigar a possibilidade da existência de um saber não epistemologizado sobre a sexualidade e, para isso, ele recorrer a um longo estudo sobre a sexualidade das plantas e ao fato da sexualidade sexual ter sido desconhecida até os séculos XVII e XVIII. Trata-se, então, de analisar as peculiaridades desse não dito do discurso científico, o qual “não é nem efeito de um mascaramento imaginário nem de falha conceitual, mas é efeito das regras próprias de uma prática discursiva e empregadas nessa prática” (FOUCAULT, 2021c, p. 211). Em seguida, ele prossegue em uma análise de estudos sobre as transformações que foram necessárias para que a sexualidade das plantas se tornasse um objeto de saber. Foi preciso, diz Foucault, “dissociar os órgãos sexuais dos caracteres individuais” (FOUCAULT, 2021c, p. 216), assim como “dissociar a fecundação da aproximação espacial do macho e da fêmea” (FOUCAULT, 2021c, p. 216) e, também, “inverter a relação indivíduos-sexualidade: esta não mais se coloca ao término do desenvolvimento, porém no começo” (FOUCAULT, 2021c, p. 216) no sentido de que a sexualidade precede o próprio indivíduo. Essa última transformação é a mais importante pois ela “deve-se a uma redefinição da vida” (FOUCAULT, 2021c, p. 218). No mais, Foucault ressalta o fato de que Freud já havia invertido essa relação entre sexualidade-indivíduo, considerando que indivíduo se constrói a partir da sexualidade, “ao passo que outrora o sexo era produzido pelo desenvolvimento da individualidade” (FOUCAULT, 2021c, p. 219). Foucault, então, exalta a descontinuidade como categoria fundamental da biologia e recorre ao que ele considera como os três fatos constitutivos da biologia a partir do século XIX (o fato de que a morte é o limite do indivíduo, o fato de que sexualidade e hereditariedade fazem parte do indivíduo e o fato de que “a história não é mais um desenvolvimento, e sim, ao mesmo tempo, as condições do meio e sua ação em relação às leis da hereditariedade” (FOUCAULT, 2021c, p. 220)) para novamente se opor às filosofias humanistas ou antropológicas. Essas filosofias, diz Foucault, são “reacionárias” (FOUCAULT, 2021c, p. 220), no sentido em que reagem “à estrutura epistemológica da biologia, tentando compensá-la, misturando-a com a estrutura da era clássica (continuidade e representação)” (FOUCAULT, 2021c, p. 220) na medida em que se recusam “a ver na morte um limite absoluto e intransponível do indivíduo; a ver na sexualidade outra coisa que não o amor e a reprodução; a ver na história outra coisa que não a

continuidade da consciência” (FOUCAULT, 2021c, p. 220). Trata-se, então, de se guiar no sentido contrário do pensamento antropológico que busca preservar o sujeito das descontinuidades. Esse tema, por sua vez, será retomado por Foucault no anexo “Sexualidade, Reprodução, Individualidade” onde, novamente, Foucault se utiliza dessa biologia que, ao inverter as relações da reprodução e da individualidade e, assim, “tomar referenciais que já não eram os do indivíduo” (FOUCAULT, 2021c, p. 270), evidenciou que o indivíduo vivo é capaz de crescer e que, ao crescer, se depara com os limites da morte e da reprodução. Agora, no entanto, ele opõe essa sexualidade humana que, em termos biológicos, é involuída, ao que ele denomina como uma “mistura de narcisismo e moralidade em Freud e, de modo geral, dos homens de hoje” que acreditam que tudo em nós é sexualidade. Trata-se, diz Foucault, de uma sexualidade que só pode ser considerada como onipresente na medida em que “a psique reinveste no corpo uma sexualidade que foi biologicamente expulsa dele” (FOUCAULT, 2021c, p. 270). Aqui, novamente, o que interessa para Foucault é essa mudança do indivíduo como o referencial absoluto.

E, por fim, na última aula do curso, Foucault adentra o que deveria ser o tema do quinto e último grupo de estudos do projeto de uma análise arqueológica do discurso da sexualidade: o tema da libertação sexual. Aqui, ele irá, num primeiro momento, distinguir as utopias das heterotopias, para, num segundo momento, no âmbito do estudo das utopias sexuais, distinguir as ditas utopias integradoras das utopias transgressivas. Sendo assim, as utopias seriam esses “lugares sem lugares; fatos de discurso; condutas intermediárias entre a crítica, a reforma e o devaneio” (FOUCAULT, 2021c, p. 236) enquanto que as heterotopias seriam as “regiões de espaço, instituições que implicam certo número de condutas específicas, heterogêneas às condutas cotidianas” (FOUCAULT, 2021c, p. 237). No mais, ele afirma que “as heterotopias são lugares reais, porém frequentemente subtendidos por estruturas ideológicas. E têm como elemento intermediário, como o que dá à ideologia ascendência sobre as instituições, as *utopias*” (FOUCAULT, 2021c, p. 239). Foucault, então, afirma que seria necessário operar esse estudo das heterotopias sexuais. A maioria das heterotopias, diz Foucault, “comporta uma modificação do comportamento sexual” (FOUCAULT, 2021c, p. 241) (supressão-convento, exaltação-bordel)

assim como também “comporta frequentemente elementos utópicos” (FOUCAULT, 2021c, p. 241). Da mesma forma, a maioria das utopias também comporta elementos sexuais, os quais, diz Foucault, podem funcionar de duas maneiras: ou como uma utopia integradora que critica a sociedade real, propondo uma reforma dessa sociedade, na medida em que ela não permite uma sexualidade normal, feliz e plena; ou como utopia transgressiva, como aquela que questiona a ideia de uma sexualidade normal, “na medida em que essa normalidade é arbitrariamente fixada pela sociedade (suas regras, seus preconceitos, suas leis religiosas e morais)” (FOUCAULT, 2021c, p. 242), e que, em troca, propõem uma sexualidade “des-normalizada, des-socializada, e que se torna, por si só, a lei de reconstrução das relações interindividuais” (FOUCAULT, 2021c, p. 242). Aqui, novamente, Sade é o grande exemplo, ao lado de “História de O”. Foucault, então, declara que operou essa distinção justamente para esclarecer o funcionamento desses elementos utópicos na medida em que eles estão presentes na obra de Marcuse e de Reich. Trata-se então, para Foucault, de se opor a esse freudo-marxismo que se constitui como utopia integradora e que, ao articular sexualidade-revolução, ainda recaí na ideia de uma sexualidade normal. Sendo assim, o movimento foucaultiano é justamente o de se distanciar dessas utopias integradoras que “constituem um sujeito sintético que une a natureza e a sociedade na forma do indivíduo sem desejo” (FOUCAULT, 2021c, p. 246) para se aproximar das ditas utopias transgressivas que “estabelecem a irredutibilidade do sujeito desejante num sistema de regras que não é nem o da natureza nem o da sociedade” (FOUCAULT, 2021c, p. 246).

*

Ora, os conceitos e os deslocamentos acima apresentados nos ajudam a confirmar como, já na década de 60, mesmo que de forma paralela, Foucault já desenvolve uma *História da Sexualidade*, ainda que no âmbito de uma arqueologia da sexualidade. Essa arqueologia, como veremos, será

desenvolvida e complementada pela inserção da dimensão do poder em sua obra até resultar na culminância da publicação de *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* em 1976.

Antes de adentrar esse texto, contudo, ainda convém esclarecer como a novidade metodológica da genealogia impacta esse projeto em desenvolvimento de uma *História da Sexualidade*.

3.2. A NOVIDADE GENEALÓGICA

Antes de nos adentrarmos de fato nas obras de Foucault optou por editar e publicar para constituir a sua *História da Sexualidade*, é preciso esclarecer um pouco melhor essa novidade genealógica em termos de metodologia, em relação ao já apresentado projeto de uma arqueologia da sexualidade, com todas as suas variações.

Em primeiro lugar, é preciso ressaltar que a relação entre arqueologia-genealogia não é uma relação de ruptura e nem de oposição. Trata-se, na realidade, de uma ampliação do campo do saber para um campo do saber-poder, “de uma ampliação do campo de investigação para incluir de maneira mais precisa o estudo das práticas não discursivas e, sobretudo, a relação não discursividade/discursividade” (CASTRO, 2009, p. 185).

Sendo assim, entre o Foucault do curso de Vincennes em 1969 e o Foucault da *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* temos um autor que se deteve, nos seus cursos, manuscritos e entrevistas, a aprofundar sua pesquisa em torno da questão do poder. Mas, para que possamos compreender essa transição, precisamos antes elucidar quais foram os temas que capturaram a atenção do autor entre esses anos. Para isso, apresento abaixo um breve e simplificado resumo de algumas entre as inúmeras questões que marcam o pensamento genealógico de Foucault durante esse período.

*

Em *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, curso proferido entre dezembro de 1970 e março de 1971, Foucault já introduz o enquadramento geral da penalidade no século XIX, na França, como ponto de partida para questionar “a inserção de um discurso com pretensão científica (a medicina, a psiquiatria, a

psicopatologia, a sociologia) no interior de um sistema – o sistema penal – até então inteiramente prescritivo” (FOUCAULT, 2014a, p. 4). Com isso, ele também já aborda a problemática da verdade e, mais especificamente, do jogo entre verdade-saber-conhecimento, no sentido em que pretendia “identificar a função e medir o efeito de um discurso de verdade no discurso da lei” (FOUCAULT, 2014a, p. 4). Ao longo do curso, Foucault apresentará uma série de estudos sobre Aristóteles, sobre os sofistas, sobre a mitologia e sobre a tragédia para, enfim, refletir sobre. No fundo, é a genealogia nietzscheana que está colocada em questão⁵. Sendo assim, para Foucault:

se nunca na filosofia ocidental até Nietzsche o desejo e a vontade conseguiram livrar-se de sua subordinação com relação ao conhecimento, se o desejo de conhecer sempre esteve acompanhado pelo pré-requisito do conhecimento, é por causa dessa relação fundamental com a verdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 22).

Para o autor, é Nietzsche quem coloca em questão a relação vontade-conhecimento-verdade. Trata-se então, para Foucault, de reinterpretar Nietzsche à luz da possibilidade de pensar uma história da verdade sem basear-se na verdade. No mais, esse movimento nos é interessante na medida em que, aqui, já temos um Foucault que retorna aos gregos. Vale ressaltar que a introdução dos estudos sobre a Antiguidade e sobre a Idade Média nos cursos que se seguem já é por si mesma uma novidade em seu programa, oriunda de uma necessidade metodológica, tendo em vista que durante muito tempo o autor focou-se em uma distinção mais tardia, operada, sobretudo, pela contraposição entre a Renascença, a Idade Clássica, a Idade Moderna e a atualidade (essa última nem sempre é abordada diretamente, mas permanece como um objetivo último).

⁵ Recentemente publicado em língua francesa, e ainda inédita no Brasi, a obra *Nietzsche: cours, conférences et travaux* amplia o horizonte de pesquisa sobre a influência nietzscheana no pensamento de Foucault. Essa coletânea que abrange escritos desde o início da década de 50 até o período de desenvolvimento do seu método genealógico, nos permite compreender como Foucault se apropria do filósofo alemão para desenvolver o seu próprio pensamento. Cf. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche: cours, conférences et travaux*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Bernard E. Harcourt. Paris: Seuil/Gallimard, 2024b.

É desse mesmo ano outro importante texto que nos auxilia a compreender o papel da reinterpretação de Nietzsche para esse novo empreendimento genealógico foucaultiano. Esse método genealógico adotado por Foucault, possui uma clara influência nietzschiana no sentido em que contrapõe o que seria o seu programa de um estudo das proveniências, dos surgimentos e das emergências em relação aos estudos metafísicos das origens, das essências, das reminiscências, das continuidades e das tradições. Foucault corrobora, em *Nietzsche, a Genealogia e a História* (1971), a minúcia e a severidade do método genealógico, o qual define como “uma certa obstinação na erudição” (FOUCAULT, 2013, p. 273). Através de uma análise etimológica dos termos empregados por Nietzsche para se referir à genealogia, Foucault conclui que:

se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de crer na metafísica, o que ele aprende? Que por trás das coisas há ‘algo completamente diferente’: não há absolutamente seu segredo essencial e sem data, mas o segredo de que elas são sem essência ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas (FOUCAULT, 2013, p. 275).

O autor reflete com Nietzsche sobre o acaso da razão, sobre a relação entre a paixão e o apego dos cientistas à verdade e sobre as relações entre liberdade, verdade e poder. Para ele, “o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada de sua origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate”. Ele recusa as “solenidades da origem” (FOUCAULT, 2013, p. 276) e constata que o início não é um estado de perfeição anterior a qualquer coisa e conectado à verdade, mas sim que “o começo histórico é baixo” (FOUCAULT, 2013, p. 276) e que o que chamamos por verdade é, na verdade, a história de um erro, da “proliferação milenar dos erros” (FOUCAULT, 2013, p. 276), a qual se denominou como tal. Nesse sentido, define o genealogista como aquele que “tem necessidade da história para conjurar a ilusão da origem” (FOUCAULT, 2013, p. 277) e que sua tarefa é a de “descobrir que, na raiz do que conhecemos e do que somos, não há absolutamente a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 2013, p. 279). Para Foucault, a história efetiva é aquela que “faz surgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo” (FOUCAULT, 2013, p. 286) e que “não teme ser um saber perspectivo” (FOUCAULT, 2013, p. 288). Com isso, o autor intenta elaborar, por

sua vez, uma história como contramemória, ou seja, uma história liberta do modelo metafísico e antropológico.

Curiosamente, nesse mesmo ano, Foucault se dedica algumas vezes, em aulas diversas, a elaborar uma leitura da tragédia de Sófocles: Édipo Rei e, nessa leitura, o filósofo caracteriza a tragédia em questão como uma “uma luta entre formas de poder-saber” (FOUCAULT, 2014a, p. 236). A queda de Édipo representa, para Foucault, o fim da fórmula do rei que sabe e que, por saber, governa. A nossa sociedade, diz Foucault, concebe o saber em termos de consciência e, por isso, negatiza o mito por não ser mais capaz de pensar “o saber em termos de poder e, portanto, de excesso, portanto, de transgressão” (FOUCAULT, 2014a, p. 236).

Já na passagem de ano, em *Teorias e Instituições Penais*, curso proferido entre novembro de 1971 e março de 1972, Foucault retorna mais especificamente para sua análise do sistema penal francês. Sendo assim, o curso tem como objeto a teoria e a instituição penal sob a ótica de uma “análise da penalidade nos sistemas de repressão” (FOUCAULT, 2020, p. 4). Esse curso é interessante na medida em que aqui, ao opor o sistema penal da Idade Média ao sistema penal da modernidade, Foucault já introduz a questão da confissão, que lhe será muito cara em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* alguns anos depois.

No ano seguinte, entre janeiro e março de 1973, em *A Sociedade Punitiva*, Foucault de detém em torno da crítica à noção de exclusão apresentada por Lévi-Strauss. Segundo Foucault, tratava-se de uma noção de exclusão “ampla demais e, principalmente, compósita e artificial” (FOUCAULT, 2015, p. 4). Sendo assim, Foucault apresenta o objetivo geral de seu curso como:

uma crítica dessa noção de exclusão ou, mais precisamente, sua elaboração segundo dimensões que possibilitem ao mesmo tempo decompô-la em seus elementos constituintes e encontrar relações de poder a ela subjacentes e que a tornam possível (FOUCAULT, 2015, p. 6).

No entanto, logo em seguida, Foucault também menciona a possibilidade de que talvez também seria preciso fazer uma crítica da noção de transgressão, enquanto correlata à exclusão. Para o autor, as noções de exclusão e de

transgressão deveriam, então, ser consideradas como instrumentos que tiveram sua importância histórica, no sentido de que, por um certo período, “elas foram inversores críticos no campo da representação jurídica, política e moral; mas esses inversores continuam alinhados com o sistema geral das representações contra os quais se tinham voltado” (FOUCAULT, 2015, p. 7). Sendo assim, ao longo do curso, Foucault procede em uma análise do que ele denomina como as “quatro grandes formas de táticas punitivas” (FOUCAULT, 2015, p. 7): o excluir, o organizar um ressarcimento ou impor uma compensação, o marcar e o encarcerar. Esse se detém nessas táticas como instrumentos de análise das relações de poder, mas também no “elemento da luta política em torno do poder, contra ele” (FOUCAULT, 2015, p. 13). Sendo assim, o que interessa para o autor, nesse momento, é:

o jogo de conflitos, de lutas existentes entre o poder tal como exercício numa sociedade e os indivíduos ou grupos que, de uma maneira ou outra, procuram escapar desse poder, que o contestam local ou globalmente, que contrariam suas ordens e suas regras (FOUCAULT, 2015, p. 13).

É nesse contexto, então, que Foucault articulará a noção de guerra civil como uma matriz geral que possibilita “compreender a instauração e o funcionamento de determinada estratégia da penalidade: a da reclusão” (FOUCAULT, 2015, p. 14) com o intuito de mostrar o jogo, no século XIX, “entre uma guerra civil permanente e as táticas opostas do poder” (FOUCAULT, 2015, p. 14). Trata-se, então, de refletir sobre a prisão enquanto uma nova instituição que emerge e de fazer uma análise de certo sistema de poder – o poder disciplinar -, tudo isso para, no fim das contas, reforçar a ideia de que “o saber e o poder estão efetivamente interligados, não ao modo de uma identidade – saber é poder ou vice-versa -, mas de forma absolutamente específica que obedece a um jogo complexo” (FOUCAULT, 2015, p. 212). Foucault, então, pretende demonstrar que ao lado desse poder que “se exerce através da normatização, do hábito e da disciplina” (FOUCAULT, 2015, p. 218) constata-se justamente a formação de um novo tipo de discurso, discurso esse “que descreverá, analisará e fundamentará a norma e a tornará prescritível, persuasiva” (FOUCAULT, 2015, p. 218), a bem dizer, trata-se do discurso das ciências humanas.

Entre novembro de 1973 e fevereiro de 1974, por sua vez, Foucault profere o curso que fora intitulado como *O Poder Psiquiátrico*. Nele, Foucault destaca o processo de deslocamento operado entre a sua *História da Loucura* até uma analítica do poder. Foucault admite que sua *História da Loucura* “havia ficado numa análise das representações” (FOUCAULT, 2006a, p. 16) e que agora seu empreendimento seria radicalmente diferente no sentido em partiria de “um dispositivo de poder como instância produtora da prática discursiva” (FOUCAULT, 2006a, p. 17). No fim das contas, Foucault pretende compreender, através da psiquiatria e da loucura, a relação entre o dispositivo do poder e o discurso da verdade. Trata-se, então, mais uma vez, de um aprofundamento desse projeto de genealogia do poder disciplinar e da sua relação com as ciências humanas, só que agora, sobretudo, em relação à especificidade da psiquiatria. Sendo assim, Foucault retorna à figura de Pinel e da constituição de um saber médico que aplica uma ordem, um esquema prescritivo de regularidades e uma determinada objetividade em relação aos corpos no processo de uma terapêutica. Sendo assim, agora, Foucault pretende mostrar como essa instância médica, em relação ao asilo, “funciona como poder muito antes de funcionar como saber” (FOUCAULT, 2006a, p. 5). Esse poder que se exerce no asilo é microfísico, no sentido em que ele “nunca é aquilo que alguém detém, tampouco, é o que emana de alguém” (FOUCAULT, 2006a, p. 7). Trata-se de um poder que se manifesta porque há “dispersão, intermediações, redes, apoios recíprocos, diferenças de potencial, defasagens, etc” (FOUCAULT, 2006a, p. 7), esse poder possui, diz Foucault, um funcionamento tático. A terapêutica psiquiátrica da loucura, no século XIX, se tornaria uma “arte de subjugar e de domar, por assim dizer, o alienado” (FOUCAULT, 2006a, p. 11). No mais, esse também é um poder que se exerce sobre o corpo, diz Foucault, no sentido em que “todo poder é físico, e há entre o corpo e o poder político uma ligação direta” (FOUCAULT, 2006a, p. 19). Além disso, para Foucault, esse poder se manifesta como um processo de individualização. É, então, dentro desse enquadramento terapêutico, agora, que Foucault novamente introduzirá a questão da confissão, agora intermediada por um saber médico em relação a um processo de cura.

Posteriormente, em *Os Anormais*, curso proferido entre janeiro de 1975 e março de 1975, mesmo ano em que Foucault publica *Vigiar e Punir*, Foucault continua a se concentrar na relação entre a psiquiatria e o sistema penal. Nesse curso, Foucault introduz a questão do grotesco ou de ubuesco como uma categoria precisa da analítica histórico-política. Ao analisar o ponto de encontro entre a instituição jurídica e o saber médico e científico, diz Foucault, vemos emergir:

enunciados que possuem o estatuto de discursos verdadeiros, que detêm efeitos jurídicos consideráveis e que têm, no entanto, a curiosa propriedade de ser alheio a todas as regras, mesmo as mais elementares, de formação de um discurso científico; de ser alheios também às regras do direito e de ser, no sentido estrito, [...] grotescos (FOUCAULT, 2010c, p. 11).

Sendo assim, trata-se, para Foucault, de observar esses elementos do grotesco na mecânica do poder que, no Ocidente, “nunca parou de sonhar em dar poder ao discurso de verdade numa cidade justa” (FOUCAULT, 2010c, p. 13) mas que acabou por conferir “um poder incontrolado, em seu aparelho de justiça, à paródia, e à paródia reconhecida como tal do discurso científico” (FOUCAULT, 2010c, p. 13). Foucault afirma que seria necessário levantar “a questão dos efeitos de verdade que podem ser produzidos, no discurso, pelo sujeito que supostamente sabe” (FOUCAULT, 2010c, p. 13) mas que ele não teria nem a força, nem a coragem e nem o tempo para se consagrar nesse tema e que, no lugar disso, pretende “estudar os efeitos de poder que são produzidos, na realidade, por um discurso que é ao mesmo tempo estatutário e desqualificado” (FOUCAULT, 2010c, p. 13). Trata-se, então, para Foucault, de analisar o exame psiquiátrico como prática médico-legal para, no fim das contas, revelar a emergência, a formação e a instalação de um poder de normalização que “estendeu sua soberania em nossa sociedade” (FOUCAULT, 2010c, p. 13).

Por fim, temos o último curso que precede a publicação de *História da Sexualidade I: Vontade de Saber*, a bem dizer, *Em Defesa da Sociedade*, curso esse que foi proferido por Foucault entre janeiro e março de 1976. A primeira aula do presente curso nos interessa bastante pois, lá, quase como um desabafo, Foucault afirma que gostaria de tentar encerrar uma série de pesquisas sobre as quais ele havia se dedicado nos últimos quatro ou cinco

anos. E ele enumera, pesquisa essa a respeito: da história do processo penal, da institucionalização da psiquiatria no século XIX, sobre a sofística, sobre a moeda grega, sobre a Inquisição na Idade Média, sobre uma história do saber da sexualidade como prática de confissão no século XVII, sobre os controles da sexualidade infantil no século XVIII-XIX e sobre a localização da gênese de uma teoria e de um saber da anomalia. Ora, esses haviam sido, justamente, os principais temas abordados por Foucault em todos os cursos anteriores anteriormente proferidos no Collège de France. Sendo assim, o autor parece identificar nesse grupo de estudos um trabalho cujo andamento era “fragmentário, repetitivo e descontínuo” (FOUCAULT, 2010d, p. 6). Ele constata, então, que não há avanço diante desse trabalho, o que não significa, todavia, que esse trabalho não lhe tenha sido útil perante fenômenos que ele havia localizado nos últimos vinte anos. É nessa reflexão sobre seu próprio percurso, que Foucault defende que o trabalho que realizara para os cursos anteriores poderia ser considerado como elementos de genealogias. As genealogias seriam, diz Foucault, anticiências, seriam uma verdadeira “insurreição dos saberes” (FOUCAULT, 2010d, p. 10), um combate contra o que Foucault denomina como “os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa” (FOUCAULT, 2010d, p. 10). Nesse sentido, operar um projeto genealógico é o mesmo que:

fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns (FOUCAULT, 2010d, p. 10).

Sendo assim, a genealogia questiona toda a ambição de poder que está em jogo no âmbito da pretensão científica e busca a “inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência” (FOUCAULT, 2010d, p. 11). É nesse sentido que tanto a arqueologia quanto a genealogia haviam lhe servido, sendo a arqueologia “o método próprio da análise das discursividades locais” (FOUCAULT, 2010d, p. 11) e a genealogia como “a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem” (FOUCAULT, 2010d, p. 11). No mais, Foucault se questiona sobre os motivos

para não continuar com esse empreendimento, e, ele afirma, até certo ponto tentará continuar, mas que será preciso operar um certo número de mudanças dado que “a batalha talvez já não tenha a mesma cara” (FOUCAULT, 2010d, p. 12). É, então, nesse campo de desejo pelo deslocamento, que Foucault explicita o que abordará no curso em questão: uma reelaboração de seu pensamento ao redor das noções de repressão e de guerra. Sendo assim, o filósofo pretende olhar mais de perto para duas hipóteses: “a hipótese de que os mecanismos de poder seriam essencialmente mecanismos de repressão, e a outra hipótese de que, sob o poder político, o que paira e o que funciona é essencialmente e acima de tudo uma relação belicosa” (FOUCAULT, 2010d, p. 17). É dessa forma, então, que Foucault retorna pra questão da repressão, com o intuito de enfatizar que os mecanismos de poder em relação ao direito penal, ou ao poder psiquiátrico, ou à sexualidade infantil são muito mais amplos do que uma simples repressão e, em seguida, passa para o problema da guerra em relação ao funcionamento da sociedade social. Esse é o cenário dentro do qual Foucault desenvolve importantes conceitos da sua obra como o de biopoder e o de racismo de Estado.

*

É a partir desses projetos de cursos apresentados, partindo das *Aulas Sobre a Vontade de Saber* e chegando *Em Defesa da Sociedade*, que agora temos à mão um quadro de estudos muito mais concreto, apesar de todas as dificuldades apontadas pelo próprio autor em relação à sua pesquisa.

Com isso estabelecido, pretendemos, a partir do estudo das obras publicadas por Foucault e de suas aulas, entrevistas e conferências, incluindo as edições póstumas recentemente disponibilizadas, deslocar esse projeto para um campo ainda mais amplo: o de uma genealogia do homem de desejo, que se realiza no delineamento do contraste histórico entre certas experiências com a finalidade de refletir criticamente sobre a atualidade. Com isso, inserimos algo a mais na relação entre saber-poder, a bem dizer, a dimensão ética.

Na apresentação que se segue dos quatro volumes da História da Sexualidade, pretendemos afirmar que, a partir do que fora efetivamente elaborado pelo autor em sua obra, o programa de uma genealogia do homem de desejo se configura sob a forma de um exame, ainda que não cronologicamente e por intermédio de inúmeros desvios e deslocamentos, do que teria sido i) os fenômenos do cuidado de si (e, posteriormente, da cultura de si) na Antiguidade greco-romana, ii) da evolução da pastoral católica e iii) da prática de confissão, particularmente no protestantismo, iv) do desenvolvimento de um dispositivo de sexualidade na modernidade e, por fim, v) a respeito de sua própria época. A sua genealogia do homem de desejo pretende, ao fim e ao cabo, analisar como evoluímos de uma prática de usos dos prazeres para noção de um sujeito de desejo oriunda da experiência cristã da carne e, por fim, a um dispositivo histórico da experiência moderna da confissão do desejo.

A inserção da dimensão ética é uma novidade metodológica importante na medida em que em sua fase mais tardia, Foucault complexifica seu programa e também nomeia o seu empreendimento como o de uma história das experiências. Em *O governo de si e dos outros* (2010b, pp. 4-42), Foucault revela que o projeto geral de uma história do pensamento implica o querer se afastar tanto de uma história das mentalidades (análise dos comportamentos efetivos e das expressões que podem acompanhar esses comportamentos) quanto de uma história das representações (seja como análise das ideologias ou como análise das representações em função de um conhecimento considerado critério de verdade). História do pensamento, aqui, refere-se ao que o autor denomina como análise dos focos de experiência, ou seja, da articulação entre as formas de um saber possível, entre as matrizes normativas do comportamento para os indivíduos e entre os modos de existência virtuais para os sujeitos possíveis ou constituição de modos de ser do sujeito.

O autor nos conta que ao longo de sua obra, procurou estudar sucessivamente cada um desses três eixos, e, em seguida, procurou reelaborá-los como dimensões conexas de uma experiência. Todos os eixos apresentam, então, deslocamentos em seu interior, o que resultou, por fim, em uma substituição da história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de veridicção, em uma substituição da história das dominações pela análise

histórica dos procedimentos de governamentalidade e em uma substituição da teoria do sujeito ou da história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu. Por fim, Foucault defende que essas são as diferentes vias de acesso pelas quais tentou precisar uma história das experiências (experiência da loucura, da doença, da criminalidade e da sexualidade, por exemplo).

Sendo assim, é com isso em mente que nos adentraremos nas obras que Foucault realmente publicou em vida, a bem dizer, os três volumes da *História da Sexualidade: A Vontade de Saber, O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si*, mas também no manuscrito que foi reconfigurado como obra póstuma, intitulada como *As Confissões da Carne*, na medida em que ela também nos auxilia a compreender esse empreendimento de uma genealogia do homem de desejo.

3.3. O DISPOSITIVO MODERNO DA SEXUALIDADE

No texto *Sexualidade e Verdade* (1977), o qual constitui uma nova introdução para *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, Foucault fala justamente sobre o compreendia a respeito do seu projeto para uma *História da Sexualidade* naquele momento. Ele afirma que desejava elaborar um “trabalho disperso e alterável” (FOUCAULT, 2014b, p. 11) no sentido em que almejava um trabalho “que se corrigisse no decorrer de sua progressão” (FOUCAULT, 2014b, p. 11), que fosse “aberto tanto às reações que ele provocasse quanto às conjunturas que ele cruzasse no caminho” (FOUCAULT, 2014b, p. 11) e que, por fim, fosse “aberto a novas hipóteses” (FOUCAULT, 2014b, p. 11).

Aqui, Foucault repete a tendência que tem de dizer que, em realidade, a sua obra sempre havia sido sobre isso. Ele, então, destacará a sexualidade “somente como um exemplo” (FOUCAULT, 2014b, p. 12) de um problema geral que ele investigava há mais de 15 anos, problema esse que teria determinado quase todos os seus livros, a bem dizer, o problema de como “nas sociedades ocidentais, a produção de discursos carregados (pelo menos por tempo determinado) de um valor de verdade está ligada aos diferentes mecanismos e instituições de poder?” (FOUCAULT, 2014b, p. 12). A novidade genealógica é, assim, apresentada como algo que sempre esteve ali, desde os primórdios do empreendimento arqueológico.

No mais, Foucault defende que não realizou uma história do comportamento sexual nas sociedades modernas, mas sim uma análise de como esses comportamentos se tornaram objetos de saber, saber esse que deve ser apreendido:

em sua raiz: nas instituições religiosas, nos regulamentos pedagógicos, nas práticas médicas, nas estruturas familiares no seio das quais ele se formou, mas também nas coerções que ele exerceu sobre os indivíduos, desde que foram persuadidos de que teriam que descobrir neles mesmos a força secreta e perigosa de uma “sexualidade” (FOUCAULT, 2014b, p. 11).

Trata-se, diz Foucault, não de negar que a sexualidade tenha sido reprimida em algum momento, mas de decifrar as relações entre poder-saber-sexo e de se questionar de podemos fazer isso a partir de um outro ponto de partido que não fosse o conceito de repressão. Em realidade, como vimos, Foucault já havia começado a se embrenhar entre as problemáticas suscitadas pelo exame das relações entre poder-saber-sexo desde seus cursos no Collège de France.

*

Sendo assim, em a *História da Sexualidade I: A vontade de saber* (1976), Foucault contesta a ideia de que antes da era vitoriana, ou seja, de que antes da modernidade (século XIX e XX, mas preparada desde o fim do século XVI e, sobretudo, a partir do século XVII) existia mais liberdade, menos pudor e proibições, falava-se com mais franqueza e que foi nesse período histórico que transferiram a sexualidade para dentro de casa, em nome da reprodução, e estipularam a decência dos discursos. Para o autor, esse discurso, ou seja, essa hipótese repressiva, sustenta-se porque é fácil de ser dominada e coincide com a hipótese geral do trabalho, segundo a qual, a partir da origem do capitalismo e da instalação da ordem burguesa, o sexo passa a ser reprimido com vigor por ser incompatível com essa nova visão sobre o trabalho.

Segundo o filósofo, não se trata de tentar falsear a hipótese ou de tentar elaborar contra-hipóteses, nem de dizer que o poder é mais tolerante do que repressor, mas sim de identificar que a ilusão está em fazer dessa suposta repressão em relação ao sexo o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna. Pois, pelo contrário, o que se observa a partir do século XVI é a “colocação do sexo em discurso” (FOUCAULT, 2011a, p. 26), ou seja, uma crescente incitação, uma disseminação e proliferação dos discursos sobre o sexo. Essa incitação é institucionalizada, na medida em que se desenvolve a partir do próprio poder e desde três momentos: um no fim do século XVI cujo

desdobramento é marcante no século XVII, outro no século XVIII e o último no século XIX.

O autor, na verdade, vai além do século XVI e menciona que desde o Concílio de Latrão⁶ a prática da confissão obrigatória já havia sido imposta. Contudo, Foucault identifica mais especificamente no período da Contrarreforma⁷ o que ele denomina como um aumento da “confissão da carne” (FOUCAULT, 2011a, p. 25). Aí existe uma ambiguidade, a qual reside no fato de que, ao mesmo tempo que há sim um policiamento da língua identificado desde esse período, mas somente como dispositivo secundário e que visa tornar esse discurso útil e moralmente aceito, o ato da penitência, por sua vez, é um ato de detalhe, de exame atento a todos os pecados relacionados à carne, é um ato de eliminação da obscuridade.

Essa incitação escapará, posteriormente, ao domínio da espiritualidade cristã e, a partir do século XVIII, haverá também uma incitação política, econômica e técnica a falar do sexo. O discurso assumirá a forma da análise, da classificação, da especificação e das pesquisas quantitativas e causais. Ele se racionalizará, se tornará um princípio de regulação e normalização. Esse

⁶ Atribui-se ao IV Concílio de Latrão, realizado em 1215 e sob a liderança do Papa Inocêncio III, a obrigatoriedade da confissão anual. De acordo com Arruda (2011, pp. 2369-2376), em “*A dimensão pastoral do IV Concílio de Latrão*”, o Concílio de Latrão foi um dos maiores dos concílios ecumênicos da Idade Média e dele resultaram 70 cânones que legislavam sobre as heresias, previa punições, exclusões e diversas modificações na organização eclesial. Tais cânones possuíam um caráter reformador que visava a manutenção da unidade da Igreja Católica, tendo em vista a crise espiritual que marcou o século XVII. A respeito da penitência, foi fixado que, após o batismo, os pecados poderiam ser restaurados por esse sacramento. O cânone 21 instituiu que, ao chegar à idade de discernimento, o pecador deve por si mesmo confessar fielmente seus pecados, ao menos uma vez ao ano, a seu próprio pároco, cumprir a penitência e receber com respeito, pelo menos na páscoa o sacramento da eucaristia. A partir desse momento, essa confissão deveria ocorrer de forma auricular, individual e privada. Parece ser contestável, contudo, que antes disso só ocorressem penitências públicas.

⁷ A Contrarreforma foi uma Reforma Católica em resposta à Reforma Protestante. Seu momento central se deu a partir do Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563 e convocado pelo Papa Paulo III. Na seção XIV, a qual ocorreu no segundo período do Concílio, está definido que os penitentes exponham em confissão todos os pecados mortais que se lembrem, depois de um minucioso exame de consciência, ainda que sejam absolutamente muito ocultos. Também deveriam explicadas na confissão as circunstâncias que alteram eventualmente os pecados, pois sem elas a exposição não seria verdadeiramente clara, os confessores não poderiam tomar conhecimento total delas e nem formar um exato juízo de sua gravidade e impor aos penitentes a absolvição e a pena ao penitente.

momento marca o surgimento da atenção às sexualidades que antes eram consideradas periféricas, ou seja, marca a interrogação da sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos e dos homossexuais. Há, também, a partir do século XVIII, a busca por uma distinção mais nítida entre o que é visto como contrário à natureza e o que é considerado infração à legislação do casamento e da família. Sendo assim, prazer e poder não se anulam, não se voltam um contra o outro, mas entrelaçam-se através de mecanismos complexos e positivos de excitação e incitação.

Tudo isso culminará, já no século XIX, em um jogo muito singular entre verdade e sexo. Essa ciência que tinha o pretexto de, a partir de sua racionalidade, falar a verdade sobre o sexo, ao mesmo tempo, também era subordinada aos imperativos de uma moral e atribuía quaisquer oscilações sexuais a algum mal e, sendo assim, servia mais a ordem do que à verdade em si. Há, então, uma “imensa vontade de saber que sustentou a instituição do discurso científico no Ocidente” (FOUCAULT, 2011a, p.63) ao lado de uma “vontade obstinada de não-saber” (FOUCAULT, 2011a, p. 63). Logo, o sexo não diz respeito somente ao prazer ou à interdição, mas também à verdade e à falsidade.

Foucault, em seguida, contrasta o que ele denomina como um produto exclusivo da civilização ocidental, a *scientia sexualis* do século XIX ou o dispositivo da sexualidade, ou seja, os procedimentos que se ordenam a fim de dizer a verdade do sexo em função da confissão, com uma *ars erotica* que identifica em sociedades como China, Índia, Roma, Japão e nações árabes-muçulmanas. Segundo o autor, na arte erótica “a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referência a uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem a um critério de utilidade, que o prazer é levado em consideração, mas, ao contrário, em relação a si mesmo” (FOUCAULT, 2011a, p. 65).

A respeito da confissão, por sua vez, o autor inicia aqui o rascunho da história dessa prática, a qual evoluiu a partir da penitência religiosa, difundiu seus efeitos seja “na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes”

(FOUCAULT, 2011a, pp. 67-68), acoplou-se ao discurso científico e resultou na figura do homem ocidental como “um animal confidente” (FOUCAULT, 2011a, p. 68), sendo, então, a obrigação da confissão tão bem incorporada em nossas vidas que nem a percebemos como um efeito de um poder que nos coage.

A partir desse desenvolvimento, o indivíduo passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que é capaz ou é obrigado a ter sobre si mesmo, na medida em que ele é sujeito e objeto da confissão e, sendo assim, “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 2011a, p. 67). Foucault refere-se a esse fato como a grande obra do Ocidente: “a sujeição dos homens, isto é, sua constituição como ‘sujeitos’, nos dois sentidos da palavra” (FOUCAULT, 2011a, p. 69), o sentido passivo e o sentido ativo. Sendo assim, para o autor, não somente a questão da subjetividade é colocada em relação ao sexo, na medida em que ele é a matéria privilegiada da confissão, e não somente o anexamos ao campo da racionalidade, mas fomos colocados “inteiros – nós, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história – sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo” (FOUCAULT, 2011a, p. 88).

Em seguida, Foucault retorna à questão da hipótese repressiva e menciona que a crítica à repressão do sexo já era feita pelos psicanalistas, que essa não é uma asserção nova. Mas que esses, contudo, elaboraram uma teoria do desejo, sobre a qual Foucault também tem suas suspeitas. Para o autor:

Eles recusaram a maquinaria simples que facilmente se imagina ao falar em repressão; a ideia de uma energia rebelde a subjugar pareceu-lhes inadequada para decifrar a maneira como poder e desejo se articulam; eles os supõem ligados de modo mais complexo e mais original do que esse jogo entre uma energia selvagem, natural e viva provinda de baixo, que aumenta sem cessar, e uma ordem que tenta lhe opor obstáculo de cima; não se trata de imaginar que o desejo é reprimido, pela boa razão de que é a lei que é constitutiva do desejo e da falha que o instaura. A correlação de poder já estaria lá onde está o desejo: ilusão, portanto, denunciá-lo como repressão exercida a posteriori; vão, também, partir à cata de um desejo exterior ao poder (FOUCAULT, 2011a, pp. 91-92).

Posteriormente, o autor irá tentar esclarecer o que entende por repressão, lei, interdição e censura, a fim de não mencioná-los mais como se fossem sinônimos. Seu objetivo aqui é o de realizar uma analítica do poder. Foucault

crítica, então, o que denomina como a representação jurídico-discursiva do poder, a qual ele associa tanto aos defensores da hipótese repressiva quanto aos psicanalistas, distinguindo-os apenas em relação à natureza e à dinâmica das pulsões, mas não na maneira como concebem o poder. A representação jurídico-discursiva do poder é aquela que é centrada na lei, no direito e na interdição, ela é incapaz de produzir, é limitada, trata-se de um poder que é “pobre em seus recursos, econômico em seus procedimentos, monótono nas táticas que utiliza, incapaz de invenção e como que condenado a se repetir sempre” (FOUCAULT, 2011a, pp. 95-96). Esse poder, contudo, não parece ser compatível com o tipo de sociedade em que vivemos, uma sociedade na qual predomina a técnica, a normalização e o controle em níveis capilares, e não verticais e apoiados sobre a soberania do Estado.

Parece, então, fazer mais sentido pensar em um modelo estratégico do poder. Um modelo que compreende o poder como:

a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que, através de lutas e afrontamentos incessantes se transforma, reforça, inverte; os apoios que tais correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais (FOUCAULT, 2011a, pp.102-103).

Trata-se de um poder que é microfísico, que é onipresente, que não se apresenta como instituição ou como estrutura, mas sim como “uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (FOUCAULT, 2011a, p. 103).

Sua análise sobre o poder se desdobrará, ainda, na questão do biopoder, o qual é normativo e se apresenta em oposição ao poder jurídico, na medida em que não se trata mais, a partir do século XVIII, de um “direito de *causar* a morte e *deixar* viver” (FOUCAULT, 2011a, p. 148), mas de um “poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte” (FOUCAULT, 2011a, p. 150). O biopoder, por sua vez, se desenvolveu em duas formas principais: a anatomopolítica do corpo humano (centrada no corpo como máquina, no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na integração com sistemas de controle eficazes e econômicos) e a

biopolítica da população (centrada no corpo-espécie, na proliferação, nos nascimentos, na mortalidade, na saúde, na duração da vida, na longevidade, etc, ou seja, na disciplina do corpo e na regulação da população). Sendo assim, a lei passou a funcionar cada vez mais como norma, e a instituição jurídica se integrou cada vez mais num contínuo de aparelhos cujas funções são, sobretudo, reguladoras. Uma sociedade disciplinadora e reguladora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada sobre a vida.

O dispositivo da sexualidade é, por sua vez, uma forma de articulação entre essas duas técnicas de exercício do biopoder. A sexualidade interessa a esse tipo de poder estratégico justamente pelo fato dela não ser rígida, mas maleável, dotada de instrumentabilidade. Ou seja, a sexualidade é “utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias” (2011, p. 114). Foucault apresenta as questões da histerização do corpo da mulher, da pedagogização do sexo da criança, da socialização das condutas de procriação e da psiquiatrização do prazer perverso como exemplos de conjuntos estratégicos que, a partir do século XVIII, desenvolveram dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo. A sexualidade enquanto dispositivo moderno se apresenta, então, como uma:

grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação do discurso, a formulação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder (FOUCAULT, 2011a, pp. 116-117).

Sendo assim, Foucault completa sua argumentação sobre os problemas oriundos da hipótese repressiva, a qual não conseguiria explicar o que de fato observamos em relação ao dispositivo da sexualidade na modernidade. Sua história das técnicas, contudo, na medida em que analisa a evolução da penitência do cristianismo medieval, da obrigatoriedade da confissão detalhada e frequente da carne, da generalização, da institucionalização, da normalização e da racionalização do procedimento, da transferência da carne para o organismo, parece ir além.

Também não conseguiria explicar o problema relacionado à hipótese geral do trabalho, segundo a qual a repressão sexual em relação à força de

trabalho deveria se dirigir, especialmente, à classe pobre e aos homens e jovens. Entretanto, pelo contrário, percebemos que “as técnicas mais rigorosas foram aplicadas em primeiro lugar com mais intensidade nas classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes” (FOUCAULT, 2011a, p. 131), sendo a família burguesa a que mais problematizou a sexualidade. Nesse sentido, as camadas populares escaparam por muito mais tempo ao dispositivo da sexualidade, o qual só a encobriu completamente a partir do fim do século XIX, com o desenvolvimento do controle judiciário e médico das perversões em nome da proteção da sociedade e da raça. Logo, de acordo com Foucault, não existiu um processo homogêneo em todos os níveis da sociedade, como dizem ter existido a hipótese da repressão e ela, mais uma vez, não consegue dar conta, de modo suficiente, do que se passa na modernidade ocidental.

Deste modo, reside nessas hipóteses o perigo, a ironia, de acreditarmos que “dizendo-se sim ao sexo se está dizendo não ao poder; ao contrário, se está seguindo a linha do dispositivo geral da sexualidade” (FOUCAULT, 2011a, p. 171). Aqui Foucault refere-se à crença de uma suposta liberação, de uma “transgressão deliberada” (FOUCAULT, 2011a, p. 12), contra uma suposta repressão. O poder é estratégico de tal forma a sustentar esse duplo interesse discursivo, o qual afirma, ao mesmo tempo, que nossa sexualidade “nunca fora dominada com tanto rigor como na época da hipócrita burguesia negociadora e contabilizadora” (FOUCAULT, 2011a, p. 14) e que profere a relação entre revolução e felicidade, entre revolução e prazer, ao “falar contra os poderes, dizer a verdade e prometer o gozo; vincular a iluminação, a liberação e a multiplicação de volúpias; empregar um discurso onde confluem ardor e saber, a vontade de mudar a lei e o esperado jardim das delícias” (FOUCAULT, 2011a, p. 13).

A tese que o autor defenderá ao final da *História da sexualidade I: A vontade de saber* e em obras posteriores é justamente a de que, tendo em vista as características desse poder apresentado, “contra o dispositivo da sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres” (FOUCAULT, 2011a, p. 171). Essa tese de desdobrará nos estudos sobre as técnicas de si na Antiguidade greco-romana, o qual evolui

a partir do contraste aqui apresentado entre uma *scientia sexualis* e uma *ars erotica*.

Sendo assim, nos deteremos a seguir nos deslocamentos operados entre esse primeiro volume da História da Sexualidade, situado no âmbito de uma análise tanto arqueológica quanto genealógica da sexualidade, e o que viria a se constituir como obra nos volumes posteriores.

3.4. DA VONTADE DE SABER AO LIBERALISMO

Como vimos, no primeiro volume do respectivo programa de uma *História da Sexualidade*, Foucault tratou, sobretudo, da análise das relações entre saber-poder na constituição de uma ciência da sexualidade que marca a modernidade.

Todavia, entre a publicação dessa obra e dos dois volumes posteriores temos uma lacuna de oito anos. Nesse período Foucault se dedicou, sobretudo, aos cursos que ofertava no Collège de France e a partir deles percebemos uma série de deslocamentos em relação ao seu programa inicial. Trataremos deles, resumidamente, a seguir, para que, posteriormente, possamos voltar para os segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade*, reenquadrados em um novo plano de fundo.

*

Os cursos proferidos entre 1978 e 1979 já começam a nos fornecer indícios desse profundo deslocamento que pretendemos investigar. Em *Segurança, Território e População*, datado entre janeiro e abril de 1978, o foco ainda é o do prolongamento dos estudos sobre o biopoder. O biopoder, diz Foucault, é o “conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008a, p. 3). Trata-se então, da emergência, a partir do século XVIII, do biológico em relação à vida humana. Em seguida, Foucault irá analisar os dispositivos de segurança e suas características gerais, assim como, o fenômeno da emergência de uma nova racionalidade governamental. Sendo assim, no decorrer do curso, Foucault se detém na noção de governamentalidade e também do poder pastoral. Com isso, Foucault pretende abordar o problema do Estado e da população. Ele pretende operar o mesmo

movimento que fez para compreender a loucura e as prisões para, agora, questionar “se é possível repor o Estado moderno numa tecnologia geral de poder que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento” (FOUCAULT, 2008a, p. 162). Trata-se, então, de investigar se a governamentalidade “seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas de disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas” (FOUCAULT, 2008a, p. 162). É nesse sentido que o autor investiga o que seria o ato de governar, de conduzir alguém, seja no sentido espiritual (governo das almas) ou no sentido no sentido de impor um regime (como o regime médico, por exemplo). Para Foucault, “são sempre pessoas, são indivíduos ou coletividades” (FOUCAULT, 2008a, p. 164) que são governados, e não um Estado, ou um território, ou uma estrutura política. Essa ideia de um governo dos homens, diz Foucault, não é grega, tendo em vista a relação dos gregos para com a cidade, ela advém do Oriente pré-cristão, no qual emerge “um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas” (FOUCAULT, 2008a, p. 166). A relação pastoral, diz o filósofo, é essencialmente “a relação entre Deus e os homens” (FOUCAULT, 2008a, p. 167). Trata-se, então, de um tipo de “poder de tipo de religioso que tem seu princípio, seu fundamento, sua perfeição no poder que Deus exerce sobre o seu povo” (FOUCAULT, 2008a, pp. 167-168). Ora, esse poder pastoral não é um poder que se exerce sobre um território, mas que “se exerce sobre um rebanho, mais exatamente sobre um rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto a outro” (FOUCAULT, 2008a, p. 168), ou seja, trata-se de um poder que “se exerce sobre uma multiplicidade em movimento” (FOUCAULT, 2008a, p. 169). Esse poder se caracterizará “por seu zelo, sua dedicação, sua aplicação infinita” (FOUCAULT, 2008a, p. 169). Ele é um poder individualizante, no sentido em que “o pastor deve estar de olho em todos e em cada um, *omnes et singulatim*” (FOUCAULT, 2008a, p. 172). Ora, é justamente nesse pastorado cristão que conduz os homens que Foucault identifica o prelúdio da governamentalidade, que se desenvolverá a partir do século XVI, mas, nesse mesmo movimento, o poder pastoral também preludirá a constituição do sujeito ocidental moderno, a bem dizer:

a constituição tão específica de um sujeito, de um sujeito cujos méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta (FOUCAULT, 2008a, p. 243).

No mais, é ainda nesse contexto de uma análise do pastorado que Foucault introduz um elemento importante para sua filosofia política: a noção de contracondutas. Foucault, então, se detém na análise do que ele denomina como pontos de resistência, formas de ataque ou de contra-ataque que foram produzidas no próprio campo do poder pastoral. Essas contracondutas seriam movimentos específicos de resistência que teriam “por objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos” (FOUCAULT, 2008a, p. 257) ou, ainda, movimentos que procuram “escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir” (FOUCAULT, 2008, p. 257). Trata-se aqui, diz Foucault, de investigar as contracondutas para entender o funcionamento da resistência em relação a “formas de poder que não exercem a soberania e que não exploram, mas que conduzem” (FOUCAULT, 2008a, pp. 263-164). Por fim, Foucault identifica justamente a dimensão dessas contracondutas “nos delinquentes, nos loucos, nos doentes” (FOUCAULT, 2008a, p. 266).

Já em *O Nascimento da Biopolítica*, curso proferido entre janeiro e abril de 1979, encontramos um Foucault que se dedica aos estudos sobre o liberalismo como uma nova arte de governar. Esse curso se insere no mesmo campo do anterior, na medida em que Foucault adentra no tema das ditas artes de governar, no sentido de uma “reflexão sobre a melhor maneira possível de governar” (FOUCAULT, 2008b, p. 4), ou ainda, no “estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política” (FOUCAULT, 2008b, p. 4). Trata-se, então, de uma longa reflexão sobre o Estado para caracterizar o que ele havia denominado como razão de Estado e descrever sobre a emergência de um regime de verdade que sob a forma do “princípio de autolimitação do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 26). Foucault, então, insere toda a sua pesquisa realizada até agora, a bem dizer, “esses empreendimentos

concernentes à loucura, à doença, à delinquência, à sexualidade, e àquilo de que lhes falo agora” (FOUCAULT, 2008b, p. 27) em relação a uma bipolaridade dissimétrica entre política e economia, como um projeto que objetivava “mostrar como o par “série de práticas/regime de verdade” forma um dispositivo de saber-poder que marca efetivamente no real o que não existe e submete-o legitimamente à demarcação do verdadeiro e do falso” (FOUCAULT, 2008b, p. 27). Esse curso, diz Foucault, insere esse estudo no âmbito da biopolítica na medida em que ele diz respeito ao problema central da população. Para Foucault, a análise do liberalismo precede, então, a possibilidade de uma análise da biopolítica, na medida em que o liberalismo “se opõe à razão de Estado, ou antes, [a] modifica fundamentalmente sem talvez questionar seus fundamentos” (FOUCAULT, 2008b, p. 30).

É com uma análise do liberalismo, então, que Foucault encerra uma série de estudos concretizada no decorrer da década de 70. Daqui pra frente, como veremos, será possível perceber um novo deslocamento temático: Foucault, cada vez mais, se concentra nos seus estudos sobre a Antiguidade greco-romana e sobre o Cristianismo.

3.5. O DESEJO COMO TRANSCENDENTAL HISTÓRICO

De 1980 em diante percebemos um novo movimento nos cursos do Collège de France, daqui pra frente Foucault se concentrará quase que exclusivamente em questões relacionados à Antiguidade greco-romana e ao Cristianismo. Com isso, já podemos situar melhor o deslocamento que também será visível na finalização da publicação dos últimos volumes de sua História da Sexualidade.

Do Governo dos Vivos foi um curso proferido entre janeiro e março de 1980. Nele, Foucault retoma uma história dos regimes de verdade, temática essa que já havia trabalhado durante toda a década de 60 e 70 a partir de diferentes questionamentos, mas que agora ele aplica ao que viria se configurar como o campo da ética em sua obra. O autor, então, se debruça sobre as relações entre exercício de poder e manifestação da verdade com o intuito de “indicar que o exercício do poder não pode ser feito e consumado sem algo como uma manifestação da verdade” (FOUCAULT, 2014c, p. 23). Foucault novamente toma Édipo-Rei como um exemplo, agora não mais para reinterpretar a tragédia como uma luta entre formas de poder-saber, mas sim para defender que “toda tragédia grega é uma aleturgia, ou seja, uma manifestação ritual da verdade” (FOUCAULT, 2014c, p. 24) e, em seguida, analisar as formas históricas da aleturgia. Foucault, então, reorienta sua pesquisa em torno da noção de veridicção, do dizer-a-verdade, a qual lhe interessa na medida em que ela faz aparecer “o elemento do “eu”” (FOUCAULT, 2014c, p. 46), na medida em que esse eu é quem detém a verdade. Essa história da aleturgia, diz Foucault, culminará em Descartes. Com isso, Foucault pretende questionar “como, em nossa civilização, se estabeleceram relações entre o governo dos homens, a manifestação da verdade na forma da subjetividade e a salvação para todos e cada um” (FOUCAULT, 2014c, p. 69). Para responder esse questionamento, Foucault opera uma série de estudos em torno da questão do sacramento da penitência. Ele, então, identifica que o exercício do poder em nossa sociedade “requer não apenas atos de obediência e de submissão, mas também atos de

verdade” (FOUCAULT, 2014c, p. 76). Sendo assim, seria preciso investigar o Cristianismo para com o intuito de reconduzir seus estudos através do eixo verdade-subjetividade ao propor uma genealogia das formas da obediência moderna. Como bem resume CandiOTTO, nesse curso:

Foucault detalha como nos séculos II e III, no contexto das práticas do batismo, da penitência e do catecumenato, é exigido do sujeito não somente a profissão pública de fé, mas também o engajamento na manifestação de sua verdade de pecador mediante gestos, tais como o jejum alimentar e o uso de vestes rudimentares. Mais tarde, no século IV, pela instituição do monacato e no contexto da direção de consciência, essa verdade visível do pecador dá lugar à obrigação de verdade de tudo dizer a respeito de si mesmo a fim de sacrificar sua vontade em vista da constituição de um estado de obediência integral e autofinalizado. Estas técnicas de direção de consciência, como se vê, estão vinculadas a uma constituição do sujeito cuja manifestação da verdade é demandada no âmbito do governo dos homens (ou, nesse caso, das almas) (CANDIOTTO, 2015, p. 346).

Ainda no final de 1980, Foucault se apresenta em três conferências⁸ nos Estados Unidos, nas quais introduz o assunto do curso seguinte e, entre janeiro e abril de 1981 leciona no Collège de France o curso *Subjetividade e Verdade*. No curso em questão, Foucault elucida em qual sentido ele quer apresentar a questão da subjetividade e da verdade, trata-se de um sentido histórico-filosófico cujo objetivo é indagar sobre essa “relação que o sujeito tem com si mesmo a partir do momento em que essa relação pode passar ou deve passar pela descoberta, prometida ou imposta, da verdade de si mesmo” (FOUCAULT, 2016b, p. 12). Essa “relação com nós mesmos”, diz Foucault, não é apenas uma relação para com a própria individualidade, mas também uma relação “com os outros, na medida em que também são nós mesmos” (FOUCAULT, 2016b, p. 13). Sendo assim, o autor define subjetividade como “o que se constitui e se transforma na relação que ela tem com a sua própria verdade” (FOUCAULT, 2016b, p. 13). Foucault, então, define a verdade como “um sistema de obrigações” (FOUCAULT, 2016b, p. 13) e não como um conteúdo do

⁸ As duas primeiras ocorreram em Berkeley e denominam-se “Subjectivité et Vérité” e “Christianisme et Aveu”, as quais foram reproduzidas com algumas modificações no mês seguinte no Dartmouth College.

conhecimento universalmente válido e nem como um critério formal e universal. Sendo assim, diz o autor, seu objetivo é mostrar:

não o quanto a verdade é mutável ou a definição relativa ao sujeito, e sim de que modo as subjetividades como experiências de si e dos outros se constituem através das obrigações de verdade, através das ligações do que poderíamos chamar de veridicção. A constituição das experiências de si e dos outros através da história política das veridicções (FOUCAULT, 2016b, p. 14).

No mais, Foucault prossegue dizendo que é justamente na esfera da sexualidade que ele pretende aplicar esse método. Diferentemente da loucura, da doença, da morte e do crime, a sexualidade não é “objeto de uma rejeição sistemática, fundamental e quase constante” (FOUCAULT, 2016b, p. 14). A sexualidade, pelo contrário, está sempre dentro de um “jogo sempre complexo de recusa e aceitação, de valorização e de desvalorização” (FOUCAULT, 2016b, p. 14). Além disso, em relação à sexualidade, o essencial do discurso verdadeiro sobre o sujeito não é exterior a ele. Diz Foucault, que no caso da sexualidade, “o discurso verdadeiro foi institucionalizado, pelo menos em parte, como discurso obrigatório do sujeito sobre si mesmo” (FOUCAULT, 2016b, p. 15). Esse discurso verdadeiro sobre a sexualidade foi organizado justamente em torno da prática da confissão e na noção de concupiscência, e é isso que ele pretende sublinhar.

É nesse contexto que Foucault recorre à noção de artes da existência, a esse gênero que é o “das artes de conduzir-se, das artes de viver, dos conselhos de existência” (FOUCAULT, 2016b, p. 27). Foucault destaca o status ontológico que podemos observar nessas artes de viver, na medida em que elas relacionam-se ao ser, através de uma ação de transformação que o sujeito opera sobre si mesmo. Elas nos possibilitam adquirir o que Foucault denomina como “modalidades de experiência, qualidades que afetam e modificam o próprio ser” (FOUCAULT, 2016b, p. 30), ou seja, qualidades tais como a felicidade, a tranquilidade ou a beatitude. Trata-se, então, de uma prática, de um:

trabalho complexo pelo qual o indivíduo poderá alcançar esse status ontológico da experiência, através de: primeiramente, uma relação com os outros; em segundo lugar, determinada relação com a verdade; em terceiro lugar, determinada relação com si mesmo (FOUCAULT, 2016b, p. 31).

E, aqui, esses três elementos principais que caracterizam as artes de viver merecem o devido destaque. A relação com os outros (*máthesis*) nada mais é do que o caráter de ensino-aprendizagem dessas técnicas, as quais são “passadas e transmitidas, ensinadas e aprendidas dentro e através de determinada relação do mestre com o discípulo” (FOUCAULT, 2016b, p. 31). Aqui, ensino deve ser compreendido no sentido não só de uma transmissão de conteúdos, mas de uma relação de direção de conduta que se mantém até que o indivíduo desenvolva autonomia. Já a relação com a verdade (*meléte*) é compreendida nos termos de uma meditação, como uma relação de reflexão permanente se manifesta não só como um aprendizado, mas sim como uma verdadeira interiorização a respeito do que se aprendeu. Foucault bem observa que as artes de viver exigem “a necessidade de uma retomada periódica do ensino recebido pelo mestre, retomada periódica que é feita em si mesmo e para si mesmo” (FOUCAULT, 2016b, p. 32). Por último, mas não menos importante, a relação consigo implica a noção de ascese (*áskesis*), compreendida como exercício, ou mais precisamente, como uma série de exercícios que implicam esse árduo trabalho de si sobre si, essa relação de si para consigo mesmo, indispensável para que possamos efetivamente alcançar esse novo status ontológico desejado.

No mais, o autor opera mais uma distinção, agora a respeito da noção de vida: *bíos* e *zên*. As artes de viver, diz Foucault, focam-se no conceito de *bíos*, compreendido como a vida qualificável, como a vida que podemos transformar, modificar, conduzir, redirecionar, de modo refletido e racional, em relação ao que nos acontece. Já o conceito de *zên*, para o autor, tem relação com a propriedade de viver e com a qualidade de ser vivo. É, por isso, diz Foucault, que os gregos utilizavam a expressão “*tékhne peri bíon*”, traduzida como técnica aplicada à vida, como a “técnica que trata da existência entendida como vida a conduzir, a técnica que permite moldar essa vida” (FOUCAULT, 2016b, p. 33). Sendo assim, o autor passará a se referir a essas técnicas da vida como *técnicas* ou *tecnologias de si*, na medida em que são “procedimentos refletidos, elaborados, sistematizados, que são ensinados aos indivíduos de modo que eles possam, pela gestão da própria vida, pelo controle e pela transformação de si por si, alcançar determinado modo de ser” (FOUCAULT, 2016b, p. 34).

Foucault, então, assumirá que passou a se interessar por essa literatura sobre as artes de viver na medida em que ela se apresentou como um instrumento útil o esclarecimento de alguns problemas que lhe perseguiram. A nossa sociedade, diz Foucault, não possui mais uma arte da conduta autônoma e nós corremos às ciências humanas - como à pedagogia, por exemplo - para encontrar bons modelos de conduta. A partir de então, em todas as suas próximas obras, essas técnicas de si podem e devem ser compreendidas como o fio-condutor de um processo de investigação sobre a relação entre subjetividade-verdade. Sendo assim, devemos enfatizar que:

A história do 'cuidado' e das 'técnicas' de si seria uma maneira de fazer a história da subjetividade: não mais, porém, através das separações entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica dando lugar ao sujeito que vive, fala, trabalha; e sim através da implantação e das transformações, em nossa cultura, das 'relações com si mesmo', com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber (FOUCAULT, 2016b, p. 268).

Para isso, como veremos, ele irá se focar mais especificamente nas técnicas de si relacionadas ao casamento e à atividade sexual nos dois primeiros séculos de nossa era, tema e periodização que serão retomados em *História da Sexualidade III: O Cuidado de Si*. Foucault se interessa por esse período de transição do paganismo para o cristianismo justamente porque busca questionar a afirmação, tomada quase como que evidente, de que certos princípios de moralidade são provenientes do cristianismo, tais como: a sexualidade monogâmica, a conjugalidade indissolúvel, a economia das relações sexuais, a condenação da relação sexual exterior ao casamento, a limitação das relações sexuais à finalidade da procriação, o isolamento da atividade sexual, a relação separada da existência diária, que o sexo é algo que deve ser escondido e a necessidade da purificação oriunda da impureza intrínseca ao ato. Para o autor, todavia, esses princípios já se encontravam em autores da Antiguidade greco-romana, sem nenhuma influência cristã, o que nos leva a crer que não havia uma diferença tão maciça e uma passagem tão descontínua assim entre a moral pagã e a moral cristã. E, vale ainda ressaltar, também se encontravam presentes não somente em pensadores do estoicismo tardio. Trata-se, então, para Foucault, de um fenômeno relativamente comum na “maioria das escolas filosóficas nos

séculos que antecedem ou que iniciam exatamente o que chamamos de nossa era” (FOUCAULT, 2016b, p. 42).

Ora, mas se não há uma ruptura tão intensa em relação a esses princípios da moralidade, então o que explica essa diferença, que ele considera como real e efetiva, entre essa experiência grega dos *aphrodisia*, a experiência cristã da carne e a experiência moderna da sexualidade como três modalidades diferentes de experiência e, portanto, de relação de si para consigo em relação ao sexo? É esse o questionamento do filósofo. Para respondê-lo, contudo, ele precisa operar uma verdadeira história das experiências.

Em relação a essa história das experiências, contudo, precisamos ressaltar algumas observações metodológicas importantes. O movimento operado pelo autor, ao investigar essas diferentes modalidades de experiência, é o de tentar inverter uma tendência tradicional na qual, primeiramente, “supõe-se um código fundamental e depois se [tenta] explicar em seguida todo o restante, ou seja, as graduações, as semitolerâncias, as avaliações mais ou menos contínuas, as coisas um pouco aceitas, um pouco rejeitadas” (FOUCAULT, 2016b, p. 90). Sendo assim, Foucault tenta mudar o foco do princípio negativo da proibição para um princípio positivo de valorização com o intuito de nos livrar da ““ilusão do código ou miragem jurídica” (FOUCAULT, 2016b, p. 91). Isso é importante na medida em que se pretende demonstrar que, na realidade, as grandes formas de proibição são apenas “os casos-limite, os pontos externos de algo que é um verdadeiro princípio de organização da percepção e da valorização” (FOUCAULT, 2016b, pp. 90-91). É nesse sentido que ele defende que seu objetivo é o de “colocar a nuance antes da proibição, a graduação antes do limite, o *continuum* antes da transgressão” (FOUCAULT, 2016b, p. 90).

Essa mudança de foco teria um efeito sobre a sua atualidade, na medida em que nos permite olhar para esse ápice da codificação sexual que é a experiência moderna da sexualidade como um fenômeno totalmente isolado, particular, próprio de determinada fase de nossa história” (FOUCAULT, 2016b, p. 91) e, portanto, ilegítimo para ser universalizado. Sendo assim, essa história das experiências nos permitiria compreender tanto como essa lógica da

codificação apresentada pelo cristianismo foi aceita quanto esse modelo de codificação médico-jurídico “em cujo interior efetivamente estamos presos” (FOUCAULT, 2016b, p. 92). É nesse sentido que devemos compreender seu projeto de uma genealogia do homem de desejo como o vislumbre de uma possibilidade de modificação da nossa percepção ética para outra que se fixe campo do social e que não tenha pretensões de universalidade.

Passemos agora, então, para as distinções entre essas três modalidades de experiência. Em relação à experiência grega dos *aphrodísia*, Foucault defende que ela não se configura como um código de proibições, mas sim como formação de mecanismos apreciativos que “determinam a formação dos juízos positivos ou negativos, das avaliações mais ou menos favoráveis ou desfavoráveis que se podiam fazer sobre determinado ato sexual” (FOUCAULT, 2016b, p. 70). Além disso, ele identifica o que denomina como os dois princípios de apreciação em relação aos *aphrodísia*, além das consequências desses princípios nessa experiência: o princípio do isomorfismo (isomorfismo entre o sexual e o social – ambos possuem a mesma natureza e, justamente por isso, os atos sexuais podem ter valor prognóstico sobre a vida social) e o princípio da atividade (o ato sexual não é relacionado apenas ao social, mas em relação ao que é conforme ou contrário à natureza e, por consequência, implica o ponto de vista único e não-relacional do indivíduo ativo).

No mais, o autor encontra na relação de pederastia grega, essa relação entre um homem e um rapaz, um caráter problemático. Diz ele, que se ela fosse simplesmente aceita ou tolerada os gregos não teriam falado tanto sobre ela. Fez-se necessário, então, em relação à manutenção da pederastia, todo um reajustamento no sentido da inclusão de um novo elemento: o da erótica. O autor define o éros como “aquele sentimento, aquela atitude, aquela maneira de ser que vai fazer com que, até nessa atividade sexual, se leve em conta o outro enquanto está se tornando sujeito” (FOUCAULT, 2016b, p. 85). Trata-se, então, de uma atenção, de uma vigilância complexa para com o outro, de um conduzir-se ao conduzir o outro que transforma uma relação dissimétrica e isomorfa em “uma relação pedagógica que deve precisamente fazer o outro surgir como sujeito no campo social” (FOUCAULT, 2016b, p. 85). Sendo assim, a pederastia é compreendida como uma relação pedagógica na medida em que nela se ama

alguém e se ensina a verdade a alguém até que esse alguém se torne sujeito. Temos aí, portanto, um claro exemplo dos três elementos principais dos *aphrodísia*: relação com os outros, relação com a verdade e relação consigo mesmo. Em seguida, ele indica querer investigar uma dupla transformação, a qual já havia sido preparada pela filosofia antiga, a bem dizer, a da “passagem de uma tecnologia do si com relação ao outro para uma tecnologia de si sobre si” (FOUCAULT, 2016b, p. 87) e da “passagem de uma obrigação de verdade entendida como dever pedagógico para uma obrigação de verdade como descoberta da verdade em si” (FOUCAULT, 2016b, p. 87).

O cristianismo, com a sua experiência da carne, irá se apropriar de duas transformações em relação aos princípios organizadores do isomorfismo e da atividade que já se encontravam presentes desde os primeiros séculos de nossa era: a supervalorização do casamento (único lugar legítimo para a prática sexual) e a desvalorização do prazer e do corpo no ato sexual (todo prazer, até mesmo o sujeito ativo, é um risco para o domínio de si). No entanto, a novidade imposta por essa experiência não tem a ver com uma atitude mais desconfiada e restritiva em relação aos atos sexuais, mas sim com uma mudança na relação com a verdade. Segundo Foucault, “entre os gregos, a atividade sexual (os *aphrodísia*) tornava o indivíduo incapaz, se não definitivamente pelo menos temporariamente, de ter acesso à verdade” (FOUCAULT, 2016b, p. 142) enquanto que no cristianismo a relação sexual passa a ser “exclusiva do acesso à verdade” (FOUCAULT, 2016b, p. 142). Isso acontece porque, na experiência cristã da carne, o indivíduo precisa descobrir a verdade de si e de sua própria natureza para que ele possa, em seguida, se purificar e, assim, ter acesso à verdade. É a experiência cristã da carne que introduz, então, a questão da verdade da concupiscência e da verdade do desejo e, com isso, introduz também uma nova relação entre subjetividade-verdade-desejo no próprio Ocidente. É essa noção de concupiscência que Foucault identificará como “o elemento básico, o alvo, o objeto real de toda tecnologia cristã em relação ao sexo” (FOUCAULT, 2016b, p. 260), e isso ocorre “à custa do afastamento ou da relativa neutralização do ato e do prazer, do corpo e do prazer” (FOUCAULT, 2016b, p. 260).

Esse tema será aprofundado no quarto volume da *História da Sexualidade IV: As Confissões da Carne* (2018), no qual ele detalha o que compreende por essa formação de uma nova experiência da carne, através da análise dos escritos dos Padres da Igreja sobre questões relativas à relação entre procriação e união com Deus, ao batismo como um sacramento de purificação, à necessidade de uma prática continuada de penitência, até a instauração de uma direção de consciência como obediência, como renúncia às próprias vontades por meio da submissão a outrem, o que implica uma confissão-exame, uma *exagoreusis*.

Ora, tudo isso que foi apresentado nos permite compreender como o projeto de uma história das experiências é também o projeto de uma história da verdade, ou melhor, dos jogos de verdade. Trata-se de uma reflexão sobre como uma experiência pode ser aprisionada em um jogo de verdade que transforma os discursos e, com isso opera remanejamentos na experiência, a bem dizer, trata-se do problema de “como os jogos de verdade se conectam com práticas reais” (FOUCAULT, 2016b, p. 198). Com isso, Foucault sublinha que os discursos “não são simplesmente a roupagem teoria de uma codificação” (FOUCAULT, 2016b, p. 207) e que através deles podem recuperar a “própria forma de uma experiência: o tipo de relação que pode haver entre a subjetividade e a codificação das condutas, a relação de verdade que o sujeito estabelece para si mesmo através de sua relação com a codificação de suas próprias condutas” (FOUCAULT, 2016b, p. 207). E que, portanto, devemos parar de pensar na codificação como a única possibilidade de fio condutor, ou ainda como um elemento em si.

É nesse sentido que, adiante, ele justificará o porquê de ter escolhido não realizar uma história da sexualidade em termos de repressão do desejo. Para o filósofo, ao contrário, é preciso, a partir de uma história das tecnologias de si, a partir de uma história das governamentalidades – governamentalidades de si e dos outros -, mostrar como o desejo, enquanto princípio de subjetivação e de objetivação, se transformou em um “transcendental histórico” (FOUCAULT, 2016b, p. 160) através de um processo gradual de isolamento e de exaltação do desejo que fez emergir, primeiramente, o dispositivo cristão da carne e, posteriormente, o dispositivo moderno da sexualidade.

O que importa, para Foucault, no fim das contas, é sempre a questão do presente. Se ele se preocupa com essas diferentes modalidades de experiência é porque essa nova relação entre a subjetividade e a verdade a respeito do desejo não é uma característica só do cristianismo, mas de toda a nossa civilização e de todo o nosso modo de pensar e, sendo assim, a grande questão de santo Agostinho, “ainda é a nossa questão: ‘O que acontece em verdade com nosso desejo?’” (FOUCAULT, 2016b, p. 151). Desta maneira, Foucault defende que a questão de saber quando nossa moral se formou e o que exatamente aconteceu nesse período situado entre o fim do mundo antigo e o início do cristianismo é importante na medida em que, “na história de nossa moral, esse problema histórico está associado a toda questão geral ou a toda questão política referente à nossa moral” (2016, p. 19), assim como a questão da Revolução Francesa está associada a toda a reflexão política e a fundação da física matemática a toda a reflexão sobre a ciência.

No mais, esse projeto não para por aí. No ano seguinte, entre janeiro de março de 1982, Foucault proferiu o curso *A Hermenêutica do Sujeito* no Collège de France. Nele, Foucault retorna à questão da experiência grega dos *aphrodísia*, mas agora através de um novo fio condutor: a noção de *epiméleia heautoû*, ou seja, da noção do cuidado de si enquanto um ocupar-se consigo mesmo, um preocupar-se consigo mesmo. Para Foucault, o cuidado de si é, ao mesmo tempo, “uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo” (FOUCAULT, 2010a, p. 11), assim como “uma forma de atenção, de olhar” (FOUCAULT, 2010a, p 12), ou, mais precisamente, de conversão de olhar para dentro de si mesmo, e, por fim, a realização de uma série de “ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (FOUCAULT, 2010a, p 12).

Foucault, então, se questiona a respeito de como uma noção tão importante e com um caráter tão positivo em sua origem foi desconsiderada em detrimento de uma valorização do princípio délfico. Para o autor, a historiografia da filosofia não havia concedido maior importância a essa noção, na medida em que, a respeito das relações entre sujeito e verdade:

todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originalmente colocada e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) (FOUCAULT, 2010a, p. 4).

Contudo, diz Foucault, “o *gnôthi seautón* não tinha, na origem, o valor que posteriormente lhe conferimos” (FOUCAULT, 2010a, p. 5). Nesse sentido, o cuidado de si enquanto princípio da conduta racional “é realmente o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do “conhece-te a ti mesmo” (FOUCAULT, 2010a, p. 9). Sua importância é tal que se constituiu como o princípio fundamental que caracterizou a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana.

O filósofo, então, levanta duas hipóteses que investigará a respeito dessa desconsideração. A primeira teria a ver, na atualidade, com a existência de uma certa tradição que nos dissuade a conceder um valor positivo às diferentes formulações de um cuidado de si e a segunda hipótese, mais séria e mais essencial aos olhos do autor, teria a ver com o que Foucault denomina como um “momento cartesiano” (FOUCAULT, 2010a, p. 14), o qual teria atuado de duas maneiras: seja requalificando filosoficamente o conhece-te a ti mesmo – ao colocar “a evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser” (FOUCAULT, 2010a, p. 15), seja desqualificando o cuidado de si e o excluindo da filosofia moderna – ao eliminar a dimensão da espiritualidade em relação ao acesso à verdade e substituí-la pelo conhecimento. Contudo, diz Foucault, “tal doravante como ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 19). Sendo assim, Foucault ressalta essa dimensão transformadora da espiritualidade, na medida em que:

para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado, por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito (FOUCAULT, 2010a, p. 17).

No entanto, Foucault também irá questionar essa segunda hipótese: seja em relação ao fato desse suposto corte ter acontecido com Descartes ou até mesmo se esse corte foi operado. Para o autor, o vínculo entre o acesso à verdade e a exigência de uma transformação do sujeito não foi rompido bruscamente “como que por um golpe de espada” (FOUCAULT, 2010a, p. 25).

Ora, é curiosamente do lado da teologia, fundada em Aristóteles e desenvolvida pela escolástica, que Foucault identificará esse rompimento para com a dimensão transformadora da espiritualidade, na medida em que ela adota:

o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo (FOUCAULT, 2010a, p. 26).

Trata-se, agora, então de analisar esse período entre o fim do século V (incluindo Santo Agostinho) até o século XVII. O século XVII o interessa, aqui, pelo fato dessa época ter colocado em questão a “relação entre as condições de espiritualidade e o problema do percurso e do método para chegar à verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 27). Foucault cita a reforma do entendimento em Espinosa como um exemplo de um laço ainda estreito entre a filosofia do conhecimento e a espiritualidade. No mais, nem mesmo a partir Kant, Foucault identificará o desaparecimento das estruturas da espiritualidade do saber. Pelo contrário, ele localiza na filosofia do século XIX um reencontro com o cuidado de si, e cita Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl e Heidegger, como exemplos de autores nos quais, de alguma forma, quer ela seja positiva ou negativa, “o ato de conhecimento permanece ainda ligado às exigências da espiritualidade” (FOUCAULT, 2010a, p. 27). E, sendo assim, diz Foucault, podemos considerar:

toda a história da filosofia do século XIX como uma espécie de pressão pela qual se tentou repensar as estruturas da espiritualidade no interior de uma filosofia que, desde o cartesianismo, ou em todo caso, desde a filosofia do século XVII, se buscava desprender dessas mesmas estruturas (FOUCAULT, 2010a, p. 28).

Em seguida, Foucault volta a questionar o marxismo e a psicanálise, os quais, para ele, são formas de saber nas quais reencontramos questões da espiritualidade como condição de acesso à verdade. No entanto, essas formas de saber não assumem isso e tentam mascarar essa condição. Por consequência, pagam como preço o “esquecimento da questão das relações entre verdade e sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 29). Foucault cita Lacan como o único, depois de Freud, a querer recentralizar essa relação e ao colocar a questão “do preço que o sujeito tem que pagar para dizer o verdadeiro e a

questão do efeito que tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio” (FOUCAULT, 2010a, p. 29). Foucault, por fim, se questiona a respeito da possibilidade da psicanálise ela própria colocar essa questão a partir dos próprios termos do conhecimento.

Ele, então, abandona esse questionamento e reconcentra a sua análise em torno de três momentos que considera como interessantes na história do cuidado de si: o primeiro, o momento socrático-platônico, no qual surge a própria noção de cuidado de si na reflexão filosófica; o segundo, o período da idade de ouro da cultura de si nos dois primeiros séculos de nossa era; e o terceiro, a transição entre os séculos IV-V d.C. que marca a passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão. No entanto, Foucault não chegará a tratar esse terceiro momento no curso em questão.

Temos, a seguir, uma longa interpretação a respeito do *Alcebiades* de Platão, diálogo no qual Foucault identifica a emergência do cuidado de si na reflexão filosófica, de modo a nos lembrar que esse princípio nem sempre esteve presente na mesma. Na obra em questão, o tema do cuidado de si aparece no contexto da relação de um governo de si como pré-requisito para a vida política. No entanto, Foucault ressalta que apesar do “*Alcebiades*” representar essa “primeira grande emergência teórica” (FOUCAULT, 2010a, p. 44) do cuidado de si, isso não significa que a exigência dessa prática não fosse muito mais anterior. Em realidade, trata-se de um tema pré-filosófico e de uma série de práticas que já haviam na civilização grega arcaica. Para Foucault, “a difusão dessas técnicas de si no interior do pensamento platônico foi apenas o primeiro passo de todo um conjunto de deslocamentos, reativações, organização e reorganização dessas técnicas naquilo que viria a ser a grande cultura de si na época helenística e romana” (FOUCAULT, 2010a, p. 47). A novidade que Platão introduz é a de uma reorganização progressiva dessas técnicas de si.

No mais, o autor enfatiza os elementos desse princípio. Quem é esse eu do qual devo ocupar-me? O que é o cuidado e no que ele consiste? Em relação ao eu, objeto e sujeito desse cuidado, Foucault localiza a referência do princípio délfico. Esse eu, diz Foucault, a partir do diálogo socrático, é a própria alma. Foucault ressalta o uso, por parte de Platão, da noção de *khṛēsis*, o que

evidencia que se trata “de um sujeito de ações, de comportamentos, de relações, de atitudes” (FOUCAULT, 2010a, p. 53), ou seja, de que se trata de uma noção de alma-sujeito ao invés de uma alma-substância.

Foucault, então, utiliza o Alcebíades como uma introdução e uma referência para adentrar no tema de seu projeto, ou seja, o de fazer reemergir o cuidado de si apesar de uma longa história de sobreposição do conhecimento de si em relação ao cuidado de si a partir de Platão. Trata-se de uma exposição sobre como a fórmula platônica do cuidado de si encontra sua formação e realização em um conhecimento de si que dá acesso à verdade, acesso esse que permite reconhecer o que há de divino no sujeito. Por fim, Foucault enfatiza uma espécie de paradoxo do platonismo na medida em que ele fermentou movimentos espirituais diversos, como os gnósticos por exemplo, e, ao mesmo tempo, também possibilitou o desenvolvimento da dita “racionalidade”. Foucault, por sua vez, parece se opor a esse movimento de absorção da espiritualidade por parte do conhecimento e, como veremos adiante, aborda a questão da espiritualidade por outro viés.

Adiante no curso, o autor retorna para os dois primeiros séculos de nossa era, passando pelo estoicismo romano até o período do renascimento da cultura clássica do helenismo, imediatamente antes da difusão do cristianismo e do aparecimento dos primeiros grandes pensadores cristãos: Tertuliano e Clemente de Alexandria (final do século II e começo do III), período que ele considera como a idade de ouro do cuidado de si, como noção como prática e como instituição. O autor identifica nesse período não exatamente um rompimento, mas uma longa evolução das condições do cuidado de si. Ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos, durante todo o tempo e sem condições de status. A finalidade do cuidado não se situa mais em relação à cidade e ao governo dos outros, é finalidade em si mesma e não mais uma finalidade secundária. O imperativo do conhecimento de si irá se atenuar, será integrado no interior de um conjunto mais amplo. O autor passa a estudar uma suposta generalização do cuidado de si, sua transformação, sua transmutação em uma prática autônoma, autofinalizada e plural nas suas formas e também as consequências desse processo.

Sendo assim, a leitura desse curso complementa o entendimento do programa cujo objetivo será novamente reiterado na introdução da *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, onde Foucault defende que:

para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma 'sexualidade', seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo (2012, p. 12).

Doravante, podemos delinear que nesse momento Foucault ainda se preocupa com o como, ao redor do cuidado de si, se constituíram as mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu, as quais não devem ser atribuídas ao cristianismo, mas à moral estoica, cínica e epicurista. Em uma entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, presente no apêndice da segunda edição do livro *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica*, o autor (1995, p. 251-278) nos revela que a Antiguidade, contudo, parece fornecer um exemplo de experiência ética que implicou uma conexão muito forte entre ato, prazer e desejo enquanto unidade: a substância ética era o *aphrodisia* e, posteriormente, se torna o desejo, a concupiscência, a carne. O cristianismo quebra essa unidade ao enfatizar o desejo e tentar erradicá-lo, os atos devem se tornar algo neutro e o prazer é excluído tanto na prática como na teoria. Já a fórmula moderna é o desejo, teoricamente enfatizado e aceito na prática, uma vez que se tem que liberar o próprio desejo, os atos não são muito importantes e o prazer ninguém sabe o que é.

Com salienta Cirino (2007, p. 77-89), Foucault, com sua genealogia, pretende mostrar que o desejo não é algo constante, a-histórico, mas uma categoria isolada somente a partir da experiência cristã da carne - como marca originária da natureza decaída - e herdada pela experiência moderna da sexualidade - como estrutura própria ao ser humano. E se, na *História da sexualidade I: A vontade de saber*, ele havia afirmado que os corpos e os prazeres devem ser o ponto de contra-ataque ao dispositivo da sexualidade, relacionado os corpos e os prazeres ao que ele denominou como uma *ars erotica*, posteriormente, ele irá reconhecer a inadequação em estabelecer comparações entre civilizações tão diferentes. Por isso, Foucault teria sido

levado a retroceder historicamente em suas pesquisas, até encontrar, na Antiguidade Grega, não uma utopia, mas o indício de uma possibilidade. E isso também se manifesta na sua luta política, já que, no início dos anos 80, Foucault, apesar de considerar a importância das lutas identitárias dos homossexuais, apontava para o risco de tais movimentos ficarem confinados a uma noção definida pela perspectiva médico-jurídica. Por isso, julgava importante ir além, ao propor novos modos de vida e de prazer que escapassem às questões da identidade sexual ou do desejo.

3.6. DA VERIDICÇÃO À PARRHESÍA CÍNICA

É ainda no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, que Foucault utiliza pela primeira vez o conceito de *parrhesía*. Esse conceito será matricial em seus dois últimos cursos no Collège de France: *O Governo de Si e dos Outros* e *A Coragem da Verdade* e, como veremos adiante, também para a compreensão do que seria a propositura foucaultiana de uma ética para resistir ao poder.

No curso em questão, o autor anuncia que se deterá sobre o seguinte questionamento:

como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro (FOUCAULT, 2010a, p. 205).

Ele afirma que tentou responder a esse questionamento “sob numerosos aspectos e formas – seja a propósito da loucura e da doença mental, seja a propósito das prisões e da delinquência, etc” (FOUCAULT, 2010a, p. 205) mas que, agora, a partir da questão da sexualidade, gostaria de analisá-la no pensamento antigo anterior ao cristianismo. Aqui, novamente, Foucault aborda a veridicção como uma forma de relação de si para consigo, na forma de uma experiência de si, que é característica da experiência ocidental. Deste modo, o autor explicita que começará pelos cínicos e, posteriormente, pelos epicuristas.

Em relação aos cínicos, ou ao que podemos conhecer sobre o cinismo por fontes secundárias, Foucault indica a complexidade de uma “relação entre conhecimento da natureza/conhecimento de si (retorno a si, conversão a si)” (FOUCAULT, 2010a, p. 206). Para Foucault, existem informações, que ele encontra analisando situações que envolvem Diógenes Laércio e Demetrius como seus personagens, que levam a crer que, no cinismo, a recusa de conhecimento das coisas da natureza deve ser atenuada tendo em vista o que ele denomina como um “critério de utilidade” (FOUCAULT, 2010a, p. 207). Ou seja, a renúncia deve se dar em relação aos conhecimentos acrobáticos e não

em relação aos conhecimentos utilizáveis e que “tangenciam diretamente a existência humana” (FOUCAULT, 2010a, p. 207). Ele então segue em uma investigação sobre o que seria preciso conhecer para o cinismo, ou seja, “que há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho [da] virtude, que é preciso considerar-se como um ser social nascido para a comunidade” (FOUCAULT, 2010a, p. 209-210). É a partir desses conhecimentos úteis que Foucault defende que, para os cínicos, “o mundo é um *habitat* comum, onde todos os homens estão reunidos para justamente constituir essa comunidade” (FOUCAULT, 2010a, p. 210). Esse tipo de conhecimento, diz Foucault, não pertence à ordem dos segredos da consciência exigidos pela espiritualidade cristã, tendo em vista que não “faz exame de consciência. Não propõe uma teoria da alma, não expõe o que é a natureza humana” (FOUCAULT, 2010a, p. 210). Trata-se de um conhecimento do mundo e dos outros.

Em um segundo momento, Foucault apresenta o que seria uma outra modalidade cínica de saber: o saber relacional. Trata-se de um saber que o “campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos” (FOUCAULT, 2010a, p. 210). O saber relacional, diz Foucault, se transcreve por meio de prescrições, como princípios de verdade, como “verdades prescritivas” (FOUCAULT, 2010a, p. 211), sob a forma relacional de que “o que é preciso conhecer são relações: relações do sujeito com tudo que o cerca” (FOUCAULT, 2010a, p. 211). Para o autor, esses conhecimentos, uma vez que adquiridos, possuem a capacidade de transformar o modo de ser do sujeito, tornando-os melhores.

Essa é, para Foucault, uma das caracterizações mais claras e mais nítidas do traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas da Antiguidade, a bem dizer, a possibilidade de efeito “na sua maneira de agir, no seu *êthos*” (FOUCAULT, 2010a, pp. 211-212). Sendo assim, para Foucault, a ciência inserida no campo do saber não se situa exatamente a respeito da utilidade do conhecimento, mas sim em relação ao “caráter “etopoético” ou não do saber” (FOUCAULT, 2010a, p. 212). A utilidade é, então, uma consequência do saber etopoético.

O autor prossegue, em seguida, para a leitura de textos epicuristas. Para ele, também nos epicuristas encontramos um saber do tipo etopoético, mas com características diferentes das prescrições de verdade cínicas. Foucault detém-se, então, sobre a noção de *physiología*, de conhecimento da natureza que se apresenta como “filosoficamente pertinente para a prática de si” (FOUCAULT, 2010a, p. 213). O conhecimento da natureza, diz Foucault, seria aquele que não forma fanfarrões, artistas do verbo, pessoas que ostentam a cultura (*paideía*), cultura essa que é inviável para as massas. Trata-se de um saber que forma homens altivos e independentes, orgulhosos dos bens que propriamente lhes pertencem. Foucault procede, então, em uma análise do que seria esse viés negativo da *paideía* segundo Epicuro, e opõe à ele justamente a *physiología*. Segundo Foucault, a *physiología* fornece ao indivíduo uma espécie de ousadia, de ausência de medo e de insubmissão. Ou seja, ela possibilita à conduta humana um “critério para fazer atuar nossa liberdade; enquanto é também suscetível de transformar o sujeito [...] em um sujeito livre, um sujeito que encontrará em si mesmo a possibilidade e o recurso de seu deleite inalterável e perfeitamente tranquilo” (FOUCAULT, 2010a, p. 215).

É nesse contexto que Foucault retoma a noção de *parrhesía*. Ela já havia sido abordada por Foucault brevemente em algumas aulas anteriores do mesmo curso, ao mencionar os fragmentos do texto *Parrhesía* de Filodemo. Para Foucault, em Filodemo, e na escola epicurista em geral, era imprescindível que cada um tivesse “um guia, um diretor que lhe assegurasse a direção individual” (FOUCAULT, 2010a, p. 123). Trata-se de uma relação de pares, de uma relação afetiva e de amizade, que envolve alguém que dirige e alguém que é dirigido. Essa direção, diz Foucault, requeria “uma certa “maneira de dizer”, uma certa, digamos assim, “ética da palavra”” (FOUCAULT, 2010a, pp. 123-124) que ele denomina como *parrhesía*. Portanto, é nesse contexto que Foucault, nos fornece a sua primeira conceituação da *parrhesía* como uma “abertura do coração” (FOUCAULT, 2010a, p. 124), ou ainda, como uma “necessidade, entre os pares, de nada esconder um do outro do que pensam e se falar francamente” (FOUCAULT, 2010a, p. 214). Ainda ao final dessa aula, Foucault também apresenta a *parrhesía* como “uma nova ética da relação verbal com o outro” (FOUCAULT, 2010a, p. 148), como “uma regra de jogo, um princípio de

comportamento verbal que devemos ter para com o outro na prática da direção de consciência” (FOUCAULT, 2010a, p. 148). Nesse primeiro momento, Foucault encerra sua breve análise sobre a *parrhesía* para focar-se em outras questões, mas anuncia que retornará a essa noção, e ele o faz.

Algumas aulas depois, ao retomar a noção de *parrhesía* no âmbito da análise do saber etopoético, mas ainda associado à questão da direção de condutas, Foucault afirma que a *parrhesía* não pode ser resumida como uma espécie de franqueza, nem de liberdade de palavra, mas sim que ela é uma técnica “que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo” (FOUCAULT, 2010a, p. 216). Trata-se de uma técnica utilizada seja na relação mestre e discípulo, como na relação médico e doente, que visa “a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito” (FOUCAULT, 2010a, p. 216). Sendo assim, para o autor, também entre os epicuristas a distinção entre utilidade e inutilidade é uma consequência de um saber do tipo etopoético.

O termo reaparece novamente em uma aula posterior, ainda no mesmo curso, quando o filósofo se debruça sobre o discurso do mestre. Para o autor, há uma obrigação de silêncio por parte do discípulo ao mesmo tempo em que há uma obrigação de discurso verdadeiro por parte do mestre. Esse discurso verdadeiro, diz Foucault, deve pretender “que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo” (FOUCAULT, 2010a, p. 327). Foucault ressalta ainda que os latinos traduziam o termo *parrhesía* pelo termo *libertas*, no sentido de que essa espécie de liberdade de palavra seja “uma qualidade moral que se requer, no fundo, de todo sujeito que fala” (FOUCAULT, 2010a, p. 327). Esse sentido moral da *parrhesía* é, para o autor, algo de extremo interesse no que diz respeito “ao papel da linguagem e da palavra na ascese espiritual dos filósofos” (FOUCAULT, 2010a, p. 327). A *parrhesía* seria, ao mesmo tempo, “uma técnica e uma ética” (FOUCAULT, 2010a, p. 329), “uma arte e uma moral” (FOUCAULT, 2010a, p. 329).

Ou seja, esse tudo dizer, não no sentido quantitativo do termo, mas no sentido da liberdade de quem fala, no sentido do “franco-falar” (FOUCAULT,

2010a, p. 334) é um procedimento técnico de transmissão de discurso verdadeiro que visa a constituição de si e sobre si em um outro sujeito. Dito isso, Foucault esquematiza o que seriam os dois adversários da parrhesía: a lisonja – seu adversário moral, e a retórica – seu adversário técnico. Foucault se detém dessa diferenciação com o intuito de apresentar “uma distribuição das coisas que é fortemente significativa, sobretudo se comparada com o que encontraremos depois no cristianismo” (FOUCAULT, 2010a, p. 365).

Por fim, o autor caracteriza como pedagógicas as formas de “transmissão de verdade que tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, capacidades, saberes, etc., que ele antes não possuía e que deverá possuir no final dessa relação pedagógica” (FOUCAULT, 2010a, p. 366). Em oposição, ele caracteriza como psicagógicas, as formas de transmissão de uma verdade que não tem essa mesma função, mas sim a de “modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos” (FOUCAULT, 2010a, p. 366). Para o autor, na Antiguidade, a pedagogia e a psicagogia andavam lado a lado e foi justamente o cristianismo, por meio da confissão, que desvinculou:

a psicagogia da pedagogia, solicitando à alma – à alma que é psicagogizada, que é conduzida – que diga uma verdade; verdade que somente ela pode dizer, que somente ela detém e que não constitui o único, mas é um de seus elementos fundamentais da operação pela qual seu modo de ser será modificado (FOUCAULT, 2010a, p. 367).

Isso significa uma inversão em relação ao referente da enunciação da verdade, não mais o mestre, mas o pecador. Para o autor, a partir do cristianismo, “é o sujeito guiado que deve estar presente no interior do discurso verdadeiro como objeto de seu próprio discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010a, p. 367).

*

No curso *O Governo de Si e dos Outros*, proferido entre janeiro e março de 1983, Foucault retoma o conceito de parrhesía sob um novo viés: o viés da coragem da verdade. Agora, a prova de parrhesía é vista como uma maneira de

dizer a verdade, e não um conteúdo da verdade. O parresiasta, diz Foucault, “será aquele que diz a verdade e que, por conseguinte, se distanciará de tudo o que pode ser mentira e bajulação” (FOUCAULT, 2010b, p. 51). Ora, se a parrhesía é maneira de dizer a verdade, Foucault se detém em analisar as diferentes maneiras possíveis de dizer a verdade. A parrhesía, diz Foucault, “não é uma maneira de demonstrar” (FOUCAULT, 2010b, p. 52), ela também não é uma maneira de persuadir, uma vez que não se define como “um elemento pertencente à retórica” (FOUCAULT, 2010b, p. 53), “ela não é uma maneira de ensinar, não é uma pedagogia” (FOUCAULT, 2010b, p. 53) e, inclusive por conter elementos de brutalidade e de violência, e, por fim, ela também não é uma maneira de discutir, ela não pertence à erística. Ou seja, na sua tentativa de situar a *parrhesía*, e diante da dificuldade da tarefa, Foucault conclui que o que a define não está “nem do lado da estrutura interna do discurso e nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor” (FOUCAULT, 2010b, p. 55). Isso significa que a parrhesía pode acarretar consequências custosas para aquele que diz a verdade e que não existe *parrhesía* em condições neutras. A *parrhesía* apresenta-se, assim, como um risco, como um risco de morte.

Além disso, diz Foucault, a parrhesía exige a determinação do estatuto do sujeito que a enuncia. O filósofo afirma que há no interior do anunciado parresiástico uma espécie de pacto, “o pacto do sujeito do sujeito que fala consigo mesmo” (FOUCAULT, 2010b, p. 62). Trata-se de um pacto duplo, na medida em que, por um lado, o sujeito “diz que pensa efetivamente essa verdade, e nisso se liga ao enunciado e ao conteúdo do enunciado” (FOUCAULT, 2010b, p. 62), e, por outro lado, o sujeito que diz a verdade se liga ao enunciado e assume “o risco por todas as suas consequências” (FOUCAULT, 2010b, p. 62).

No mais, o parresiasta “é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala” (FOUCAULT, 2010b, p. 63) e, aos olhos de Foucault, “só há *parrhesía* quando há liberdade na enunciação da verdade, liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, e liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao enunciado e à enunciação da verdade” (FOUCAULT, 2010b,

p. 63. Portanto, o autor sintetiza as características dessa maneira específica de falar, dessa “ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre” (FOUCAULT, 2010b, p. 64) e, a partir disso, propõe traduzi-la como *veridicidade*.

Em seguida, o autor anuncia que pretende analisar como uma obrigação de verdade, por sua vez, pode ser apresentada como o exercício mais elevado de liberdade e que é por isso que ele irá desenvolver toda uma análise da *parrhesía*. O autor adentra a questão da pragmática do discurso e afirma que no âmbito da *parrhesía*, o que temos, em realidade, seria uma espécie de “dramática do discurso” (FOUCAULT, 2010b, p. 66), tendo em vista que trata-se de um “discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador” (FOUCAULT, 2010b, p. 66). Dessa maneira, Foucault mais uma vez circunscreve o objetivo do seu empreendimento para agora defender que seu intuito, com o presente curso, era o de elaborar “uma história do discurso da governamentalidade que tomaria como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2010b, p. 67).

O autor retorna para a Antiguidade visando identificar a formação de certa dramática do discurso na ordem da política. Ou seja, aqui trata-se de usar essa liberdade da palavra no âmbito da atividade política e é por isso que ele se detém em analisar as figuras do conselheiro, do orador público, do ministro, do crítico e, por fim, a que mais nos interessa aqui, a figura do revolucionário como “aquele que se levanta, no meio de uma sociedade, e que diz: digo a verdade, e digo a verdade em nome de uma coisa que é a revolução que vou fazer e que vamos fazer juntos” (FOUCAULT, 2010b, p. 67).

Em seguida, no decorrer do curso, Foucault recorre a uma série de textos antigos, sobretudo a Platão, para abordar, a respeito da *parrhesía*, que “o dizer-a-verdade na ordem da política só pode ser fundamentado na filosofia” (FOUCAULT, 2010b, p. 199), não por causa da necessidade de um discurso filosófico, mas sim por causa da dimensão ascética da filosofia antiga. Para Foucault, “o real da filosofia só se encontra, só se reconhece, só se efetua na prática da filosofia. O real da filosofia é a sua prática” (FOUCAULT, 2010b, p. 221). Essa prática, diz o filósofo, não é prática do *lógos*, do discurso e nem do diálogo, mas sim uma “uma prática da filosofia como “práticas”” (FOUCAULT,

2010b, p. 221), ou seja, como exercícios por meio dos quais “o sujeito tem relação consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si” (FOUCAULT, 2010b, p. 221). É nessa perspectiva, então, que Foucault apresenta o trabalho de si como o real da filosofia.

No mais, e aqui Foucault repete um movimento constante em seus cursos, o autor se questiona sobre a possibilidade de podermos encarar a filosofia moderna, especialmente a partir do século XVI, como uma tentativa de “realocação das funções principais da *parrhesía* dentro da filosofia” (FOUCAULT, 2010b, p. 316). Com isso, seu objetivo é o de apresentar uma leitura da filosofia moderna menos como “uma série de doutrinas que empreendem dizer a verdade ou a inverdade, seja a propósito da política, seja da ciência, seja da moral” (FOUCAULT, 2010b, p. 316) e mais como uma “história das práticas de veridicção, como uma história das práticas de *parrhesía*” (FOUCAULT, 2010b, p. 316). Foucault menciona as *Meditações* de Descartes, por exemplo, como uma empresa da *parrhesía* na modernidade. Com isso, o autor pretende sugerir uma história da filosofia:

que não se alinhasse a nenhum dos dois esquemas que atualmente prevalecem com tanta frequência, o de uma história da filosofia que buscaria sua origem radical em algo como um esquecimento, ou ainda o outro esquema, que consistiria em encarar a história da filosofia como progresso ou avatar ou desenvolvimento de uma racionalidade (FOUCAULT, 2010b, pp. 317-318).

Em oposição, ele prefere apresentar uma leitura da história da filosofia por meio do movimento da *parrhesía*. É nesse sentido que a filosofia moderna poderia apresentar-se como uma “exterioridade permanente e rebelde” (FOUCAULT, 2010b, p. 321) em relação à política, como uma crítica perpétua “ao que é logro, engano e ilusão” (FOUCAULT, 2010b, p. 321) em relação à ciência e, por fim, em relação à moral, como algo que não vise a desalienação do sujeito, mas sim a transformação do sujeito por meio da sua relação consigo mesmo.

Portanto, é no seio dessa análise da *parrhesía* no campo político no intuito de refletir sobre a prática filosófica que algumas noções valiosas para a análise da presente tese emergem. Voltaremos a elas adiante, sobretudo na figura do revolucionário, para retomar o problema o desenvolvimento do problema da

crítica do estetismo moral, sob a formulação hadotiana que classifica a filosofia foucaultiana como uma nova versão do dandismo, versão do século XX. Antes disso, porém, esclareceremos um pouco mais a abordagem que Foucault dá a Baudelaire como um de seus mais caros personagens na compreensão da modernidade.

4. O BAUDELAIRE FOUCAULTIANO

Após essa exaustiva análise do percurso elaborado por Foucault, através da problemática da sexualidade, com o intuito de erguer o alicerce do que poderia vir a ser uma ética para resistir ao poder na atualidade, nos deteremos agora, novamente, na crítica que classifica seu projeto como uma forma de estetismo moral e que não vê nele nada mais do que um individualismo exacerbado.

Para retomar a tentativa a nossa tentativa de esclarecer que o programa ético-estético de Foucault não é mero dandismo, devemos antes elucidar os dois momentos em que Baudelaire se torna tema ou até mesmo um personagem de destaque na obra de Foucault. Faremos isso com o objetivo de, mais adiante, ressaltar a importância de Baudelaire como essa figura-chave para a interpretação da modernidade e contrapor o uso que Foucault faz de Baudelaire aos usos operados por outros pensadores importantes da filosofia contemporânea tais como Benjamin e Sartre.

Podemos encontrar duas citações diretas a Baudelaire na obra foucaultiana, a primeira em *A Hermenêutica do Sujeito* e a segunda em *O Que São as Luzes?*.

Como bem observou Philippe Chevallier em *O Baudelaire de Foucault: Uma silhueta furtiva e paradoxal* (2013), o próprio Foucault chegou a tratar muito brevemente sobre a questão do dandismo em dois momentos diversos em *A Hermenêutica do Sujeito* (2010a). Em primeiro lugar, Foucault refere-se ao dandismo ao tratar sobre uma certa continuidade, meio ambígua e contraditória, das tentativas de reconstituir uma ética e uma estética do eu na modernidade, e, sendo assim, cita Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire e a anarquia como exemplos. Esse tema é importante na medida em que também é presente nas críticas elaboradas por Hadot, o qual também propõe uma continuidade da prática de exercícios espirituais na modernidade, porém de modo diverso.

E, em um segundo momento, como já vimos em nossa análise das hipóteses que Foucault levanta para explicar como a noção de cuidado de si perdeu o seu trono, Foucault defende a existência de uma certa tradição que nos dissuade a conceder um valor positivo às diferentes formulações de um cuidado de si através de fórmulas, regras e preceitos nos formatos de <... si mesmo, ... consigo mesmo, ... em si, ... de si, ...-se, etc> “e, sobretudo, de deles fazer o fundamento de uma moral” (FOUCAULT, 2010a, p. 13). Para ele, essas formulações nos “soam como uma espécie de desafio e de bravata, uma vontade de ruptura ética, uma espécie de dandismo moral, a afirmação-desafio de um estádio estético e individual intransponível” (FOUCAULT, 2010a, p. 13) – e, com isso, faz referências claras a Baudelaire e Kierkegaard. O autor prossegue ao afirmar que ou então soam “como a expressão um pouco melancólica e triste de uma volta do indivíduo sobre si” (FOUCAULT, 2010a, p. 13), incapaz de sustentar uma moral coletiva e que nada mais teria a fazer senão ocupar-se consigo.

Foucault é claro ao criticar essa visão que deturpa o caráter positivo que o cuidado de si possuía, e defende que “temos pois o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas” (FOUCAULT, 2010a, p. 14). E, segundo ele, mais estranho ainda, é que esse paradoxo surge após o contexto de reaclimação desses exercícios dentro de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de renunciar a si mesmo ou sob a forma moderna de uma obrigação para com os outros. Esses pontos são fundamentais na medida em que, novamente, se relacionam diretamente às críticas elaboradas por Hadot.

A respeito do segundo momento de Baudelaire na obra de Foucault, mais especificamente no seu texto *O Que São as Luzes?*, o autor elabora uma interpretação da modernidade que une aspectos dos escritos tanto de Kant quanto de Baudelaire.

No entanto, antes de mergulharmos no texto em questão, queremos justamente com ele ressaltar os usos estratégicos que Foucault faz tanto de Kant

como de Baudelaire. O autor apresenta uma tendência, em todo o seu percurso filosófico, de analisar a modernidade a partir de uma contraposição entre Kant e outros autores. Antes, no entanto, essa contraposição era com Sade e agora, esse personagem parece descartado e substituído por Baudelaire. Mas no que Baudelaire se apresenta como um personagem mais estratégico do que Sade para uma reflexão da modernidade?

Sabot, no artigo *Foucault, Sade e as Luzes*, analisa a problemática do estatuto ambíguo do Iluminismo na obra de Foucault, o qual, diz o autor, carrega “a sua função filosófica própria, quando faz valer o valor positivo de sua ambiguidade, a dinâmica potencialmente transgressiva da atitude autocrítica de transformação em que esboçam o modelo” (SABOT, 2013, p. 112). Para Sabot, do início dos anos 60 até meados dos anos 70, “a questão das Luzes não aparece diretamente nem exclusivamente em Foucault pelo viés tradicional cuja referência é Kant; mas a partir de um certo entrelaçamento constante e problemático de Kant a Sade (ou melhor, de Sade a Kant)” (SABOT, 2013, p. 112). Para Sabot, compreender os usos que Foucault faz de Sade também nos permite compreender melhor “e, talvez, acompanhar o deslocamento do centro de gravidade desta reflexão - da linguagem à sexualidade e ao poder, renovando profundamente a apreensão do momento histórico e do alcance filosófico das Luzes” (SABOT, 2013, p. 112). É nesse sentido que devemos questionar por quais motivos Foucault abandona a obra sadiana e quais são as vantagens metodológicas dessa decisão. Essa decisão importa na medida em que:

ao invés de acolher com interesse esta lucidez de Sade, como fizeram Adorno e Horkheimer, em *A dialética da Razão*, procura aos poucos acabar com esta figura literária de transgressão para propor um outro modelo que ultrapasse os limites que o reconduz a Kant (SABOT, 2013, p. 116).

Encontramos em *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*, as pistas dessa mudança, onde Foucault o apresenta como um sargento do sexo que “relança e realiza o projeto, já antigo, de uma “discursivização” integral do sexo” (SABOT, 2013, p. 118). Trata-se, diz Sabot, de uma “obra escandalosa não faz rupturas” (SABOT, 2013, p. 118). É nesse sentido, então, que Baudelaire se apresenta como um contraponto mais interessante, como pretendemos discutir adiante.

Retornando ao texto, queremos apresentar que ao invés de definir a modernidade como uma época ou como um conjunto de traços característicos de uma época, impor termos temporais como “pré” e “pós-modernidade”, o objetivo de Foucault é o de questionar se a modernidade seria uma continuação ou desenvolvimento do Iluminismo, ruptura ou desvio dos valores do século XVIII, e, sendo assim, ele define a modernidade “antes como uma atitude do que como um período da história” (FOUCAULT, 1984, p. 39, tradução nossa), ou seja:

um modo de se relacionar com a realidade contemporânea; uma escolha voluntária feita por certas pessoas; no final, uma maneira de pensar e sentir; uma forma, também, de agir e de se comportar de alguém que ao mesmo tempo marca uma relação de pertencimento e que apresenta-se como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamavam de um *éthos* (FOUCAULT, 1984, p. 39, tradução nossa).

É por meio dessa chave leitura que Foucault articulará Kant e Baudelaire, de modo a, a partir de Kant, recuperar a discussão iluminista a respeito da emancipação do sujeito e, a partir de Baudelaire, abordar a questão da estética da existência.

O texto se inicia com a narração do fato de que, em 1784, Kant foi convidado por um periódico alemão, o *Berlinische Monatschrift*, a responder a pergunta: ‘O que é o Esclarecimento?’⁹. Foucault ressalta a extrema importância desse questionamento para a filosofia moderna. Foucault localiza o seu interesse pela reflexão de Kant na medida em que o filósofo alemão teria se engajado em uma problemática a respeito do seu próprio presente e, assim, apresentado uma *atitude de modernidade*. As reflexões anteriores a Kant, diz Foucault, apresentavam o presente “representado como pertencente a uma determinada época do mundo, distinta das outras por meio de algumas características inerentes, ou separada das outras por algum evento dramático” (FOUCAULT, 1984, p. 33, tradução nossa), também apresentavam o presente como uma “hermenêutica histórica” (FOUCAULT, 1984, p. 34, tradução nossa) e, por fim, também apresentavam o presente “como um ponto de transição para o alvorecer de um novo mundo” (FOUCAULT, 1984, p. 34, tradução nossa). Ou

⁹ Cf. KANT, Immanuel. “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”. In: *Berlinische Monatsschrift*, pp. 481-494, 1784.

seja, Foucault identifica o pioneirismo kantiano ao operar uma reflexão sobre a situação contemporânea de seu próprio projeto, sendo esta a primeira ocasião em que:

um filósofo se conectou deste modo, de perto e de dentro, o significado de seu trabalho no que diz respeito ao conhecimento, à reflexão sobre a história e à uma análise particular do momento específico em que ele está escrevendo e o porquê do que ele está escrevendo (FOUCAULT, 1984, p. 38).

É, contudo, bastante curioso que Foucault escolha tratar aqui tão positivamente dessa herança kantiana quando dedicou tantos escritos interiores para denunciar a ilusão transcendental e a ilusão antropológica das filosofias pós-kantianas. Ora, como vimos anteriormente no decorrer da presente tese, Foucault critica a filosofia kantiana no sentido de que ela, segundo ele, reduziu toda a crítica a uma antropologia. Para Terra, no artigo *Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente*, a tese complementar de doutorado que Foucault escrevera sobre Kant, a bem dizer, *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant*¹⁰, trabalho esse que Foucault optou em nunca desenvolver em um livro a ser publicado, “é o esboço parcial de uma obra que visaria criticar as “antropologias filosóficas” contemporâneas, como ressaltou Hyppolite, obra de cunho nietzscheano” (TERRA, 1997, p. 74). Ou seja, isso significa que Foucault, então, recorre à uma interpretação de Nietzsche e de Bataille, e de alguns outros pensadores da transgressão, justamente para nos despertar dessa espécie de sono dialético e antropológico¹¹.

No entanto, Terra ressalta, em sua análise, que apesar de Foucault defender que “Kant teria transformado a fundo a questão antropológica, mas não teria conseguido resolver a ambiguidade da relação entre o empírico e o transcendental” (TERRA, 1997, p. 84), ele ainda assim enxerga uma dimensão positiva na filosofia kantiana, em oposição às antropologias filosóficas posteriores, “na medida em que ela não se abandonou a perspectiva crítica”

¹⁰ Cf. FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

¹¹ Vale ressaltar que essa interpretação que Foucault faz da *Antropologia* kantiana é bastante controversa, e que podemos contrastá-la com outras interpretações, como a de Alexandre Hahn, por exemplo. Cf. HAHN, Alexandre. “A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant”. 245f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2010.

(TERRA, 1997, p. 84). E, ora, esse parece ser justamente o ponto que Foucault retoma agora no texto *O Que São as Luzes?*.

Outra obra que nos auxilia a enriquecer a compreensão da interpretação foucaultiana a respeito de Kant, recentemente publicada na língua francesa e ainda inédita no Brasil, é o manuscrito intitulado *La Question Anthropologique: Cours. 1954-1955*¹². Nela, cujo desenvolvimento se situa em meados da década de 50 quando Foucault lecionava tanto na Université de Lille como na École Normale Supérieure, encontramos uma reflexão sobre como a questão antropológica, após a inversão kantiana, atravessou e transformou a filosofia. No mais, nela o filósofo também aponta, mais uma vez, a importância de Nietzsche em relação a uma necessidade de ruptura com esse sistema antropológico. Trata-se de um esboço, como já vimos no decorrer da presente tese, de um trabalho que culminaria na publicação de *As Palavras e as Coisas* em 1966.

No entanto, como vimos no decorrer do terceiro capítulo, o Kant que reaparece no percurso foucaultiano, agora no âmbito dos estudos sobre a Antiguidade, já não é o mesmo. Dentro de um projeto que visa representar a filosofia moderna a partir da reativação da filosofia como modo de vida, Foucault defenderá que nem mesmo a partir Kant vemos o desaparecimento das estruturas da espiritualidade do saber. É, agora, nesse campo da espiritualidade, do saber etopoético, que Foucault faz um novo uso estratégico do filósofo alemão. Tal ponto nos interessa na medida em que nos ajuda a refletir sobre qual seria a influência de Kant a respeito do que Foucault denomina como a verdadeira lição crítica, lição essa que Nietzsche soubera capturar.

Com isso em mente, prossigamos para o que Foucault denomina como uma investigação sobre a baixa modernidade, apresentando, em oposição a Kant, Charles Baudelaire. Foucault considera Baudelaire como uma das consciências mais agudas da modernidade na medida em que ele representa uma modernidade que, assim como a kantiana, se apresenta sobre a forma de uma *atitude* mais do que como um período histórico. Essa atitude, diz Foucault,

¹² FOUCAULT, Michel. *La Question anthropologique: Cours. 1954-1955*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Arianna Sforzini. Paris: Seuil/Gallimard, 2022.

diz respeito a capturar algo de eterno que não está além, mas no presente instante. Foucault, então, evidencia uma característica que, como vimos com Schiffer, é de extrema importância para o dandismo: o heroísmo. Para o autor, a “modernidade é uma atitude que torna possível capturar o aspecto “heroico” do presente” (FOUCAULT, 1984, p. 40, tradução nossa), ela é “a vontade de “heroizar” o presente” (FOUCAULT, 1984, p. 40, tradução nossa). Em seguida, o autor afirma que trata-se de uma heroização irônica, tendo em vista que a atitude de modernidade não sacraliza o instante com o intuito de “mantê-lo ou perpetuá-lo” (FOUCAULT, 1984, p. 40, tradução nossa).

É nesse sentido que Foucault contrapõe a figura do *flâneur*, do espectador das passagens, com a figura do dândi, exemplificado por Constantin Guys. O dândi busca, na interpretação de Foucault, a transfiguração do mundo. Trata-se, portanto, não de uma moda, mas de um modo de vida que requer um complexo exercício de liberdade. Tal prática de liberdade, diz Foucault, é um exercício de atenção ao real que “simultaneamente respeita sua realidade e a viola” (FOUCAULT, 1984, p. 41, tradução nossa). Para o autor, essa relação com o presente é uma forma de relação consigo mesmo que apresenta as mesmas características ascéticas que as filosofias antigas. Sendo assim, o autor caracteriza a atitude de modernidade do dandismo como um exercício que objetiva “tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa e difícil” (FOUCAULT, 1984, p. 40, tradução nossa). Trata-se de um exercício que requer disciplina e que abrange toda a existência daquele que o pratica. Sendo assim, para Foucault, a modernidade não visa a liberação dos sujeitos e nem a descoberta de uma verdade em si, mas que ela exige um esforço de invenção, ou ainda, de produção de si mesmo. No entanto, ao contrário de Baudelaire, Foucault não parece restringir a possibilidade dessa heroização irônica do presente no campo da arte, como pretendemos demonstrar adiante.

Seu objetivo, com a contraposição de Kant e Baudelaire, é o de apresentar a modernidade “a permanente reativação de uma atitude” (FOUCAULT, 1984, p. 42, tradução nossa), atitude essa que ele caracteriza como crítica. Essa atitude de modernidade, esse *êthos* filosófico, é apresentada por Foucault de duas maneiras: a primeira, negativamente, e a segunda, positivamente. Negativamente, diz Foucault, o *êthos* filosófico recusa o que ele denomina como

a “chantagem do Iluminismo” (FOUCAULT, 1984, p. 43, tradução nossa) que insiste que alguém se posicione favorável ou contra ele. Aos olhos do autor, não podemos escapar dessa chantagem “introduzindo nuances “dialéticas” enquanto procuramos determinar quais elementos bons ou ruins podem ter existido no Iluminismo” (FOUCAULT, 1984, p. 43, tradução nossa). A análise deve seguir por outro caminho, diz Foucault, por um caminho orientado em direção aos “limites contemporâneos do necessário”, ou seja, em direção ao que não é ou ao que não é mais indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos” (FOUCAULT, 1984, p. 43, tradução nossa).

Além disso, essa crítica também deve recusar o Humanismo, facilmente confundido com o Iluminismo, tendo em vista que ele exige uma concepção de homem que não podemos aceitar. Para o autor, o Iluminismo é um fenômeno histórico situado e específico, enquanto que o Humanismo “é um tema ou, melhor, uma série de temas que tem reaparecido em diversas ocasiões, no decorrer do tempo, nas sociedades europeias” (FOUCAULT, 1984, p. 44, tradução nossa). Para Foucault, as filosofias em voga em sua época, tais como o marxismo e o existencialismo são exemplos dessa reativação do humanismo. Ele defende que devemos opor essa concepção humanista “pelo princípio da crítica e da permanente criação de nós mesmos em nossa autonomia” (FOUCAULT, 1984, p. 44, tradução nossa).

Positivamente, Foucault define o *êthos* filosófico como uma “*atitude-limite*” (FOUCAULT, 1984, p. 45, tradução nossa). A atitude-limite, diz Foucault, não é um gesto de recusa, ela vai até as fronteiras. É nesse sentido que a crítica foucaultiana pode ser compreendida em termos de uma “análise e na reflexão sobre os limites” (FOUCAULT, 1984, p. 45, tradução nossa). Aqui, Foucault apresenta a proposta de uma inversão que pretende “transformar a crítica conduzida na forma da limitação necessária em uma crítica prática que assume a forma de uma possível transgressão” (FOUCAULT, 1984, p. 45, tradução nossa). Isso significa abandonar a busca pelas grandes estruturas universais de todo o conhecimento e de toda ação moral e empreender, no lugar, “uma investigação histórica dos eventos que nos levaram a nos constituirmos e a nos reconhecermos como sujeitos do que fazemos, do que pensamos, dizemos” (FOUCAULT, 1984, p. 45, tradução nossa). Trata-se, diz Foucault, de uma crítica

que não é transcendental e que não pretende possibilitar nenhuma metafísica, mas que é “genealógica na sua forma e arqueológica no seu método” (FOUCAULT, 1984, p. 45, tradução nossa). Para o autor, essa atitude histórico-crítica, essa “ontologia histórica de nós mesmos” (FOUCAULT, 1984, p. 46, tradução nossa) deve ser experimental no sentido de um empreendimento preciso e possível que identifique o que devemos transformar.

Aos olhos de Foucault, transformações parciais, locais e específicas seriam, nesse sentido, mais favoráveis do que os grandes programas que objetivam um novo homem. Essa visão, diz Foucault já antecipando as possíveis críticas, de fato limita e determina “a experiência teórica e prática que temos dos nossos limites e a possibilidade de ir além desses limites” (FOUCAULT, 1984, p. 47, tradução nossa), mas isso significa que esse tipo de trabalho não possua “sua generalidade, sua sistematicidade, sua homogeneidade e seus riscos” (FOUCAULT, 1984, p. 47, tradução nossa).

Desse modo, encerramos a apresentação desses breves, porém ricos, momentos nos quais Foucault cita Baudelaire diretamente. Eles nos ajudam a compreender melhor o uso estratégico que Foucault faz desse personagem tão importante para a modernidade, uso esse que no próximo capítulo iremos comparar com o de outros pensadores.

4.1. OUTROS USOS DE BAUDELAIRE: BENJAMIN E SARTRE

Outro ponto que também deve ser analisado é que Foucault não foi o único a tomar Baudelaire como um personagem central afim de analisar a questão da modernidade. Como bem observa Philippe Sabot, em *Lectures de Baudelaire: Benjamin, Sartre e Foucault*, a obra de Baudelaire representa, em relação à arte clássica e à arte romântica, uma virada ou ruptura decisiva ao ponto de adquirir quase um estatuto mítico de origem na medida em que se caracteriza por ser “uma tomada de consciência sem precedentes da relação aparentemente contraditória entre a beleza e a dimensão do presente” (SABOT, 2008, p. 138, tradução nossa). A poética da modernidade opera um movimento cheio de tensões dialéticas, o qual Sabot denomina como uma *estetização do cotidiano* e que, de modo um pouco paradoxal, busca capturar uma beleza concreta e determinada, na medida em que pretende extrair o que há de mais transitório, fugaz e contingente no presente, através de uma representação da realidade, e, desse modo, acaba por extrair também o que há de eterno e imutável nesse mesmo presente. Para o autor, não se trata de:

uma purificação idealizante ou universalizante do real contingente, negligenciado ou embelezado segundo um procedimento de abstração que valeria como prática de negação, mas que exprime agora a universalidade e a necessidade do contingente em si mesmo, isto é, sua irreduzibilidade (SABOT, 2008, p. 139, tradução nossa).

Por conseguinte, podemos afirmar que essa nova consciência estética se caracteriza por refletir sobre “as condições materiais e formais da sua própria prática poética” (SABOT, 2008, p. 140, tradução nossa) culminando “em uma experiência complexa que combina a consciência histórica do presente e a consciência estética do belo” (SABOT, 2008, p. 139, tradução nossa). Para Sabot, a obra de Baudelaire representa, então, um diagnóstico real da modernidade tanto em relação:

aos seus aspectos estritamente estético e literários (com a mudança do paradigma estético que conduz à uma reavaliação da natureza do belo e com a reorganização dos princípios formais da escrita e do estilo poético) como em relação aos seus aspectos sociais e políticos – na medida em que o artista

não está mais excluído do mundo social e em contato direto com o absoluto, mas sim imerso na multidão de seus semelhantes, no seio da realidade cotidiana e urbana, para extrair a verdade poética (SABOT, 2008, p. 140, tradução nossa).

Sendo assim, o autor bem salienta que não é de se admirar que a obra de Baudelaire, com suas múltiplas dimensões, tenha sido ao mesmo tempo tão mal compreendida e crítica por seus contemporâneos e que, por outro lado, tenha despertado o interesse de tantos escritos e filósofos que a utilizaram com o intuito de delinear os contornos e explorar as diferentes facetas de uma modernidade em crise. Em seguida, Sabot faz uma análise confrontativa entre três interpretações distintas de Baudelaire e sobre a própria noção de modernidade operadas por importantes filósofos contemporâneos: Walter Benjamin, Jean-Paul Sartre e Michel Foucault.

Ao analisar o que dizem os três filósofos sobre o poeta, o autor indica uma importante chave de leitura que é pouco mencionada em outros textos, a bem dizer, o fato que há na análise foucaultiana sobre a modernidade de Baudelaire um confronto indireto com Sartre que precisa ser esclarecido como um importante plano de fundo. Para Sabot, a interpretação foucaultiana se aproxima muito mais da análise estético-sociológica-filosófica de Benjamin do que de uma perspectiva guiada pela psicologia existencial como a de Sartre.

Walter Benjamin, além de traduzir parte da obra de Baudelaire para o alemão, também dedicou inúmeros de seus textos ao poeta francês, sobretudo durante a década de 30. Em seus textos sobre Baudelaire já encontramos algumas das questões centrais de sua obra, sobretudo no que diz respeito aos elementos histórico-materiais que caracterizam essa emergência da sociedade capitalista moderna e que se manifestam também na cultura. Ele recorre a Baudelaire justamente porque sua poesia oferece um testemunho surpreendente dessa modernidade. A análise benjaminiana tende à privilegiar a figura do flâneur, a quem Benjamin define como “uma espécie de botânico do asfalto” (BENJAMIN, 2017, p. 39), como um cronista da vida urbana e que nada mais é essa figura que em suas andanças e observações registra as profundas metamorfoses da cidade grande como “espaço mutável onde se cristalizam as fantasmagorias próprias da emergência da sociedade capitalista moderna (SABOT, 2008, p. 142, tradução nossa). E, como Sabot bem observa, o poeta é,

para Benjamin:

um flâneur de um tipo particular, um flâneur distraído que está como que ausente ao espetáculo urbano que se desenrola diante de seus olhos e que ocupa outros transeuntes. No entanto, por um efeito paradoxal desta presença-ausência, o seu olhar cheio de "atenção desatenta, involuntária", atinge os bastidores, recolhe de certa forma o "negativo" da cidade cujas aparências ele atravessa para atingir e revelar a sua essência própria – a essência obsoleta e transitória de uma realidade perfeitamente contingente, que tende a desaparecer por trás dos gestos e atitudes estereotipados da multidão em movimento. A distração faz, portanto, do poeta um flâneur lúcido, distinto dos demais por essa "faculdade de catalepsia" que o torna particularmente sensível à nova beleza que pode surgir "dos choques e conflitos cotidianos da civilização" e do mundo moderno (SABOT, 2008, p. 143, tradução nossa).

Sabot ainda salienta que é ao redor dessa categoria de choque, em uma interpretação mediada por interpretações de Marx e Freud, que Benjamin irá reconstituir a figura de Baudelaire. A partir de uma análise de fundo marxista, ele enfatiza que a vida das massas na cidade é justamente caracterizada por essa série de choques e confrontos que são tão intensos e frequentes ao ponto de disciplinar comportamentos mecânicos e reflexos condicionados por meio de processos que se assemelham ao ritmo de produção nas fábricas, e isso pode ser constatado tanto na vida social como também na vida cultural, tendo na emergência da fotografia um de seus maiores exemplos. Já a partir de Freud, sobretudo inspirado pela leitura de *Além do Princípio do Prazer*, Benjamin retira a ideia de assimilação defensiva desses choques pela consciência como uma forma de se proteger da experiência traumática, uniformizante e alienante da vida moderna e, assim, ele:

propõe a analisar os mecanismos psíquicos (e não mais meramente materiais) desse empobrecimento generalizado da experiência que a poesia de Baudelaire estabelece heroicamente. Com efeito, Freud parte do princípio segundo o qual 'a consciência nasceria lá onde o traço da memória acaba'. Conseqüentemente, a consciência não conteria nenhum traço de memória, mas sua função seria antes proteger as sensações, afastar o choque incorporando o evento que o causou na própria consciência. É assim que, na cidade grande, as experiências de choque acabam gerando indiferença e esquecimento (SABOT, 2008, p. 145, tradução nossa).

Em resumo, para Benjamin, a partir dessas duas linhas de interpretação, o poeta seria justamente essa "testemunha privilegiada desse processo de degradação generalizada da experiência, o que, sem dúvida, não significa que ele escapa,

mas, ao contrário, que sua poesia se enraíza nela e dela se nutre, como uma contradição insolúvel” (SABOT, 2008, 146). Baudelaire representa esse apagou da poesia moderna justamente por ter encontrado os meios poéticos para capturar essa experiência catastrófica e de crise. Sendo assim, para Benjamin, Baudelaire é, então, o poeta que representa o declínio da aura, pois o colapso da mesma é justamente o preço que se paga por essa modernidade. Sua interpretação de Baudelaire parte de uma análise que é, ao mesmo tempo, estética, sociológica e filosófica a respeito da modernidade.

Sartre, por sua vez, que também dedicou uma obra inteira à Baudelaire, analisa o poeta à luz do existencialismo e de uma psicanálise existencial baseada nos postulados gerais encontrados em *O Ser e o Nada*. Como bem observa Fujiwara, a leitura de Sartre visa acentuar o que seria a liberdade do poeta e sua escolha frente às situações singulares de sua vida e:

em linhas gerais, que Baudelaire, longe de ser um ‘poeta maldito’, como pensam, por exemplo, muitos críticos literários ou biógrafos, teve a vida que mereceu: sob este esteio, tratar-se-á de revelar, a partir do método da psicanálise existencial, a escolha original do poeta (escolha de si mesmo) e, em seguida, ‘expor as diversas condutas que derivam desta escolha (anti-naturalismo, logo, recusa da inspiração e elogio da maquiagem, culto da frigidez, dandismo como reação à desclassificação do escritor, passadismo, espiritualismo)’ (FUJIWARA, 2018, p. 234).

Sendo assim, a interpretação de Sartre sobre a crise da modernidade é essencialmente diferente da de Benjamin na medida em que, para Sabot, Sartre “relaciona essa crise à condição ontológica do próprio homem e às aporias ligadas à atitude existencial do poeta” (SABOT, 2008, p. 150, tradução nossa). Para o existencialismo, “a realidade humana parece ser assombrada pelo desejo de ser em si mesma: há uma tendência natural de cada existência a se projetar em uma totalização de si mesma sem poder fundá-la. E o existencialismo procede à descrição fenomenológica de uma consciência ‘infeliz’, cuja infelicidade decorre justamente do fato de que ela só pode ser consciência por sua falta em relação à totalidade que não é” (SABOT, 2008, p. 151, tradução nossa). E, nesse contexto, Baudelaire é um exemplar perfeito na medida em que ele levou ao limite essa tensão característica da realidade humana, de forma a fundir ser-existência, na forma necessariamente contraditória de uma ‘liberdade-coisa’. E, nesse contexto:

sua escolha original é, portanto, a escolha errada, a escolha de uma 'consciência perpetuamente dilacerada, [de] má consciência'. Nesse sentido, fornece a ilustração perfeita dessa "infelicidade" inerente à condição humana, dividida entre sua facticidade e sua transcendência, entre um mundo que é sua própria justificação porque é absolutamente necessário e uma liberdade injustificável em princípio. Mas Sartre não se detém nesta observação: o que lhe interessa e – de certa forma o fascina – em Baudelaire é precisamente que ele dedicou sua vida a tentar remover a contradição original entre sua escolha de ser e sua escolha de existir. Em outras palavras, pelo conjunto de atitudes (em relação à natureza, ao disfarce, ao passado) que expressam complicando a escolha originária do poeta – que diz de forma singular e diferenciada o que significa "ser poeta" – aponta um esforço constante para se situar tanto no plano do ser quanto no plano da existência: tentar capturar no espelho que ele ergue para si o reflexo de sua própria espontaneidade – para possuir a si mesmo. (SABOT, 2008, p. 152, tradução nossa)

Além disso, Sabot afirma que Sartre dá um passo além de analisar essa ambiguidade constitutiva da personalidade individual de Baudelaire e pretende mostrar que essa ambiguidade é a característica central de sua poesia caracterizada pelo movimento geral de uma "espiritualização", a partir da qual a existência do poeta e a poesia como modo de existência são as duas facetas do mesmo projeto fundamental, irresistivelmente fadado ao fracasso. Ou seja, para Sartre:

o isolamento do poeta não é uma postura histórica, uma reação ao conteúdo traumático do contato com as multidões; ele só se importa que ele é um "homem curvado", um homem encolhido até mesmo em seu próprio destino trágico, vítima eterna de uma "rachadura" original, tendo como pano de fundo o drama familiar. [...] Baudelaire, nesse sentido, encarna exemplarmente a incapacidade da consciência de coincidir consigo mesma na forma plena e estável de um eu absoluto; e encarna também o fracasso da poesia, presa nessa dolorosa tensão entre ser e nada e incapaz de produzir outra coisa senão o "espiritual", ou seja, exatamente uma mistura de ser e nada, real e irreal, puro efeito da imaginação criadora – nos antípodas da comunicação clara que o prosador deve oferecer. (SABOT, 2008, p. 154, tradução nossa)

Por último, ao analisar os poucos escritos de Foucault sobre Baudelaire, Sabot (2008, p. 156) aproxima o autor a Benjamin e a Nietzsche e afirma que o sentido "crítico" que Foucault atribui à postura estética de Baudelaire também pode fazer parte de um confronto indireto com a análise de Sartre, opondo justamente à atitude de "contra-modernidade" que este ilustra em seu estudo de caso à "atitude de modernidade" da qual Baudelaire é apresentado aqui como o

herói. Além disso, o comentador defende que esse confronto se desenvolve em três níveis – que correspondem aos três pontos principais abordados por Foucault sobre Baudelaire em sua palestra e que tendem a retomar certos elementos fundamentais da conceitualidade sartreana: escolha, liberdade, existência. Por fim, Sabot conclui que, segundo Foucault:

A estética da existência não é, portanto, o reflexo ampliado da impotência ontológica do homem: não é um comportamento de fracasso do poeta incapaz de existir no modo de ser e fugir desse fracasso de má fé e do delírio da imaginação poética. Vemos aqui novamente a inversão: o que Sartre considerava o princípio patológico da atitude do poeta, excessivamente preocupado consigo mesmo e com sua verdade última (a ser conquistada na forma idealizada de uma coincidência consigo mesmo), torna-se para Foucault a conquista da modernidade estética, sua possível transformação em uma ética da modernidade. Ser moderno é, com efeito, se seguirmos este último caminho, poder pôr em jogo as formas atuais de existência (pessoal, mas também social) com vistas a transformar a relação com o presente; pensar diferente, transformando a relação consigo mesmo. É neste ponto, sem dúvida, que Foucault, afastando-se da abordagem sartreana, acaba por ultrapassar as análises de Benjamin, cujas reflexões, históricas e estéticas, ele reinscreve no cerne de sua própria preocupação com uma modernidade pensada sobretudo a partir de seu potencial crítico e sua dimensão ética (SABOT, 2008, p. 159, tradução nossa).

Com isso em mente, agora capazes de compreender melhor tanto quem é o Baudelaire foucaultiano, quanto como esse Baudelaire se diferencia do personagem estrategicamente disposto por outros pensadores, retornemos agora para a problemática dos modos de vida revolucionários.

4.2. A ARTE MODERNA COMO RUPTURA ESCANDALOSA

Ao refletir sobre a acusação hadotiana de que a filosofia foucaultiana seria uma nova forma de dandismo, versão do século XX, Lorenzini afirma que o que está em jogo nessa discussão no fim das contas é que:

o verdadeiro ponto de divergência entre Foucault e Hadot sobre esse tema não reside tanto no lado “estético” ou “artista” da perspectiva do primeiro, mas sobretudo no seu lado “artesanal”. Com efeito, mesmo que não possamos negar que em Hadot também encontramos a ideia da necessidade de transformar ou transfigurar o próprio modo de viver através de uma série de exercícios espirituais, esta transformação ou transfiguração repousa sempre sobre um “fundo” constituído por uma natureza humana inalterável, ou pelo menos por uma estrutura física constante e comum a todos os seres humanos. Como já sublinhamos, a transformação da *bios* realizada pelos exercícios espirituais hadotianos não assume, portanto, a forma de uma *criação*, mas sim de uma *descoberta*: descoberta de (e acesso a) um nível de racionalidade e objetividade que permanece possível em todo tempo e espaço. Ao contrário, no coração da estética da existência foucaultiana há a ideia de que não existe um “si” como essência ou substância atemporal do ser humano, porque a relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo é sempre fruto de uma *construção*, e mais precisamente da interação complexa entre técnicas de poder e técnicas de si. É essa a ideia que Hadot, definitivamente, não pode (e nem deseja) aceitar (LORENZINI, 2015, p. 231, tradução nossa).

Ou seja, o que Hadot e sua crítica ao suposto dandismo foucaultiano não consegue, e talvez não possa compreender, a respeito do projeto foucaultiano da elaboração de uma vida como obra de arte, é que, sobretudo no âmbito de seus estudos sobre o modo de vida cínico como ruptura escandalosa, Foucault está pensando muito mais em uma noção de arte moderna, pois é, sobretudo, a partir do final do século XVIII e começo do século do XIX, nos quais se iniciaram, segundo o autor, a preocupação com a *vida do artista*, no sentido de que “o artista como artista não pode ter uma vida totalmente parecida com a dos outros” (FOUCAULT, 2011b, p. 164) justamente porque a *forma* de sua vida deve “constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade” (FOUCAULT, 2011b, p. 164). Para o autor, essa preocupação com a questão da vida do artista se deu devido a dois princípios:

Primeiro: a arte é capaz de dar à existência uma forma em ruptura com toda outra, uma forma que é da verdadeira vida. E, depois, outro princípio: se ela tem a forma da verdadeira vida, a vida, em contrapartida, é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence à dinastia e ao domínio da arte (FOUCAULT, 2011b, p. 164).

Sendo assim, essa questão é de extrema importância para que compreendamos melhor a visão de Foucault sobre a arte devido ao fato dele compreender a prática da arte como pertencente à “ordem do desnudamento, do desmascaramento, da decapagem, da escavação, da redução violenta ao elementar da existência” (FOUCAULT, 2011b, p. 165) e, por isso, ver justamente na arte moderna a característica que mais lhe interessa aplicar sobre a nossa existência: a recusa a toda forma já estipulada.

*

Como bem observa Chaves, no artigo *Corações a Nu: Coragem da Verdade, Arte Moderna e Cinismo em Baudelaire, Segundo Foucault*, esse posicionamento é decorrente de uma nova conotação que a noção de *parrhesía* recebe a partir de *A Coragem da Verdade*, último curso proferido por Foucault no Collège de France entre fevereiro e março de 1984. Ora, como vimos, Foucault retomara e atualizara essa noção em todos os seus três últimos cursos. Para Chaves, a novidade agora é que Foucault a localiza “no interior das relações entre sujeito e verdade” (CHAVES, 2012, p. 24). Já o cinismo seria, por sua vez, a escola que eleva a *parrhesía* à sua máxima potência no sentido da relação entre dizer verdadeiro e modo de vida. Segundo Chaves, essa escola marginal e que não possui uma doutrina sistemática, apesar do significado negativo que a palavra cínico recebe hoje, “deixou, na História da Filosofia, a marca do escândalo” (CHAVES, 2012, p. 24).

Chaves sublinha o interesse foucaultiano pelos momentos de ressurgência do cinismo antigo na posterioridade. Seja “no ascetismo cristão praticado por algumas ordens religiosas a partir da Idade Média (como a dos franciscanos, por exemplo), na figura do revolucionário dos séculos XVIII e XIX e, finalmente, no artista moderno no século XIX” (CHAVES, 2012, p. 24). Para

Foucault, então, é sob a forma dessas três figuras que “o dizer verdadeiro, a insolência e um modo de vida incompatível com os padrões de suas épocas ainda se acoplam e constituem o que Foucault chamava de “estilística da existência”” (CHAVES, 2012, pp. 24-25).

Em seguida, Chaves detém-se em mostrar os aspectos da análise foucaultiana sobre o artista moderno, cujo expoente máximo teria sido Baudelaire. Para Chaves, apesar da relação entre arte e cinismo remontar aos gregos, somente com a arte moderna que o cinismo assume um contorno particularmente singular, por dois motivos. O primeiro, diz respeito “à aparição de um modo de vida absolutamente particular, peculiar e singular, o de uma “vida artista” (CHAVES, 2012, p. 25). Já o segundo, tem a ver com o surgimento de uma concepção de arte que, nas palavras de Foucault, pertence à ordem do desnudamento. Ou seja, isso significa que a arte seria capaz de:

engendrar uma forma de vida que vale como a “verdadeira vida”, à custa de um rompimento com a vida ordinária, comum, do mesmo modo que a arte só pode ganhar raízes se for caucionada por uma vida, não uma vida qualquer, mas por uma “verdadeira vida”” (CHAVES, 2012, p. 25).

Isso significa que verdadeira vida, não existem exterioridades, o artista torna-se então o sujeito e o objeto de sua obra.

No mais, Chaves analisa outra inflexão fundamental contida em *A Coragem da Verdade*, a bem dizer, a da recusa foucaultiana em relação ao platonismo e ao aristotelismo. A verdadeira vida seria, então, antiplatônica e antiaristotélica, na medida em que, contra Platão e sua visão negativa sobre a arte como um simulacro performático e degenerativo do real, ela concede “à arte o local por excelência da irrupção da verdade” (CHAVES, 2012, p. 25), e, contra Arisóteles e sua poética normativa, ela recusa “uma espécie de princípio de ordenamento, de ligação, entre a vida do artista e uma regra previamente imposta” (CHAVES, 2012, p. 25). É sob esse viés antiplatônica e antiaristotélico que Chaves defende que a relação da arte moderna com a cultura assume uma função anticultural. Para ele:

Se a cultura pressupõe consenso e conciliação, a arte, com sua “coragem”, torna possível a irrupção, em meio à cultura, de uma

verdade bárbara. Verdade que não é nem exterior, nem acidental em relação à cultura: nessa medida, a arte se torna o próprio cinismo na cultura, como se o cinismo inerente às formas culturais se voltasse inteiramente contra estas. A arte é assim, aos olhos de Foucault, a instância privilegiada no mundo moderno para que o dizer verdadeiro se expresse. É no âmbito da arte, enfim, que poderíamos ainda reencontrar o gesto, a atitude cínica, essa “coragem de correr o risco de ferir” (CHAVES, 2012, p. 26).

Em seguida, Ernani analisa as relações entre a filosofia e a literatura no pensamento de Foucault, para refletir sobre esse suposto abandono do privilégio da literatura em sua estética da existência. Contudo, para Chaves, o uso estratégico de Baudelaire por parte de Foucault “recoloca a questão das relações entre filosofia e literatura no pensamento de Foucault (CHAVES, 2012, p. 27), mas de uma maneira diferente e que só pode ser compreendida a partir dos seus estudos sobre o cinismo. Para Chaves, agora, “a literatura não é mera ilustração de uma ideia; ao contrário, tal como a arte moderna em geral, ela se torna expressão altissonante e privilegiada da verdade” (CHAVES, 2012, p. 27). O intérprete reconhece assim uma reaproximação do autor, mesmo que de forma parcial (seriam esses os ecos que Sardinha sugere?), para com a questão do caráter transgressor da literatura. É nesse sentido que a literatura permanece, ao final da sua obra, como um espaço privilegiado de transgressão, mas agora sob a ótica na qual a “transgressão é muito mais um ato, um gesto, uma ação predominantemente política, que visa a opor-se, a resistir aos modos de exercício dominantes do poder” (CHAVES, 2012, p. 28).

Para Chaves, Baudelaire é então apresentado agora como uma espécie de antípoda de Sade. Essa mudança, de acordo com Chaves, é “motivada por uma mudança de perspectiva política” (CHAVES, 2012, p. 29). Enquanto Sade seria a expressão máxima do poder disciplinar, Baudelaire se apresenta como a “possibilidade de pensar numa relação entre linguagem e sexualidade, linguagem e erotismo, que pudesse escapar aos mecanismos disciplinares” (CHAVES, 2012, p. 29). Ou seja, isso significa que com Sade não há possibilidade de resistência e que a sacralização literária do autor “(de Bataille a

Blanchot, de Klossowski a Barthes) teria nos impedido de ver isso claramente” (CHAVES, 2012, p. 30).

Por sua vez, Chaves defende ainda que o distanciamento de Foucault em relação a Sade foi influenciado pela subcultura sadomasoquista californiana, na qual Foucault enxerga algo positivo, ao contrário da imagem que muitos possam formar, muito mais ligado ao “comprometimento com a ideia de criação, de “invenção” de novas formas de prazer, do que pela associação aos rituais de sofrimento, dor e morte, mediados pela figura do senhor e do escravo, que constituem o estereótipo do sadomasoquismo” (CHAVES, 2012, p. 31). É a partir disso que Chaves enxerga o que ele considera como a primeira grande consequência da relação entre cinismo e arte moderna e que ele denomina como “a despatologização das condutas sexuais escandalosas” (CHAVES, 2012, p. 31). Ou seja, trata-se de uma leitura que muda o foco do âmbito da perversão para o do modo de vida.

*

Com isso, a interpretação de Chaves sobre as relações entre cinismo e arte moderna por meio do curso *A Coragem da Verdade* nos fornece ainda mais ferramentas para ressaltar que não se trata aqui de exaltar um projeto de irracionalismo estético fascinado pela violência modernista da dissolução do sujeito. Esse projeto, como vimos, se transforma no sentido de constituir-se como uma reflexão a respeito das condições de possibilidade para uma nova forma de ontologia.

Faremos agora um pequeno desvio para abordar uma obra de militância, com o intuito de dar visibilidade para um importante conceito contido nela, e, em seguida, retornaremos para a nossa análise de como os escritos sobre a parrhesía impactaram o projeto foucaultiano de uma ética para resistir ao poder.

4.3. A REVOLUÇÃO IRANIANA E A ESPIRITUALIDADE POLÍTICA

Compreender o ativismo político de Foucault é igualmente relevante a fim de que possamos elucidar o que o autor compreende por liberdade. Na obra *Signès Foucault & Cie*¹³, Philippe Artières lista uma série de chamados, cartas abertas e petições assinados por Foucault no âmbito de sua militância política, entre os anos de 1967 e 1984. Na introdução da coletânea em questão, Artières apresenta Foucault como um intelectual que se engajou no apoio de uma série de lutas, algumas pouco visíveis hoje, mas que convinhavam com o seu presente.

Entre os escritos políticos de Foucault, alguns assumiram um caráter extremamente polêmico. Um exemplo disso está contido nos ditos e escritos do autor a respeito da sua experiência no Irã. Como bem elucidada Balbino, responsável por traduzir as entrevistas inéditas a respeito da revolução iraniana para a língua portuguesa, o movimento revolucionário que culminará na Revolução Islâmica do Irã em 1979 e que “começa com os protestos contra a forte influência ocidental, se transforma no desenrolar dos protestos em uma insurreição islâmica que atravessa todo o corpo político e cultural da sociedade” (BALBINO In: FOUCAULT, 2018, p. 8). Foucault, por sua vez, visando analisar tal acontecimento em sua emergência, publica em outubro de 1978, no *Le Nouvel Observateur*, um artigo sobre a revolução iraniana, intitulado *Com que sonham os iranianos?*¹⁴. É no artigo em questão que o autor provoca seus conterrâneos com a polêmica ideia de uma *espiritualidade política*, e é sobre esse conceito que nos debruçaremos agora.

Em sua análise política da questão iraniana, Foucault atenta ao fato de que existiriam vários problemas de ordem técnica no plano de uma tentativa forçada de imposição de uma liberalização interna e acelerada, baseada no modelo espanhol, ao Irã. Para o autor, esse plano só seria possível caso o

¹³ Cf. ARTIÈRES, Philippe. *Signès Foucault & Cie*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2020.

¹⁴ Cf. “À quoi rêvent les Iraniens?”, *Le Nouvel Observateur*, n° 727, 16-22, octobre 1978. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Éditions Gallimard, 2017.

movimento de resistência ou já estivesse integrado ao sistema vigente ou estivesse em vias de ser neutralizado por ele, mas que esse não era o caso do Irã, onde a figura do Ayatollah Khomeini reinava cada vez com mais força mesmo com o seu líder refugiado em Paris. Khomeini era, então, caracterizado como o homem santo que mesmo de mãos vazias ousava enfrentar o déspota, o xá. Outros personagens intrigantes, invocados pelo autor, são os políticos de oposição ao regime do xá, os quais acreditavam com bastante otimismo que Khomeini serviria estrategicamente aos seus interesses e que após a abolição da ditadura eles, os políticos autênticos, é que estariam no poder.

Foucault nos confessa que a natureza desse conflito o deixou intrigado desde que ouviu vários especialistas afirmando que sabiam o que os iranianos não queriam, mas que não compreendiam o que eles queriam. O filósofo decidiu, então, se dirigir não aos políticos iranianos, mas aos estudantes, líderes religiosos, intelectuais e ex-guerrilheiros no Irã com o objetivo de procurar respostas para a questão: “o que vocês querem?” (FOUCAULT, 2017b, p. 690, tradução nossa). Foucault nos relata ainda que durante toda a sua busca, não ouviu “uma sequer vez pronunciarem a palavra “revolução. Mas quatro a cada cinco vezes, alguém responderia: “O governo islâmico”” (FOUCAULT, 2017b, p. 690-691, tradução nossa). Em seguida, o autor se dedica a analisar o que se poderia compreender por esse governo islâmico em um país com as características do Irã, tendo em vista que o seu islamismo xiita daria uma tonalidade particular a esse desejo em específico.

Foucault conclui que por governo islâmico, ninguém no Irã visa um regime político no qual os clérigos teriam um papel de supervisão ou controle. Para ele, quando os iranianos falam do governo islâmico mesmo sob ameaças contra suas vidas, são duas coisas que eles tem em suas mentes e corações. Em primeiro lugar, trata-se de:

um movimento que visa dar às estruturas tradicionais da sociedade islâmica um papel permanente na vida política. O governo islâmico é o que permitirá a atividade contínua de milhares de centros políticos que foram gerados em mesquitas e comunidades religiosas, a fim de resistir ao regime do xá (FOUCAULT, 2017b, pp. 692-693, tradução nossa).

Além disso, o governo islâmico é o que “permitiria usar estruturas religiosas não apenas como centros de resistência, mas também como fontes de criação política” (FOUCAULT, 2017b, p. 693, tradução nossa). Prosseguindo sua análise, Foucault aponta também a existência de um outro movimento que o definiria como a permissão da “introdução de uma dimensão espiritual na vida política, para que esta não fosse, como sempre, o obstáculo à espiritualidade, mas sim seu receptáculo, sua oportunidade e seu fermento” (FOUCAULT, 2017b, p. 693, tradução nossa). Sendo assim, o autor afirma hesitar em compreender o governo islâmico como uma ideia ou mesmo como um ideal. Pelo contrário, essa noção o:

impressionou como uma forma de "vontade política". Isso me impressionou em seu esforço de politizar estruturas que são inseparavelmente sociais e religiosas em resposta aos problemas atuais. Também me impressionou na tentativa de abrir uma dimensão espiritual na política (FOUCAULT, 2017b, p. 693, tradução nossa).

Por fim, ao refletir sobre o fato de se essa vontade política se mostrará como intensa, determinada e enraizada de modo suficiente para perdurar, Foucault retoma esse conceito de vontade política e conclui seu artigo com o seguinte questionamento, que também assume a forma de uma provocação:

Para as pessoas que habitam esta terra, qual é o sentido de buscar, mesmo às custas de suas próprias vidas, algo cuja possibilidade esquecemos desde o Renascimento e a grande crise do cristianismo, uma espiritualidade política. Já consigo ouvir os franceses rindo, mas sei que eles estão errados (FOUCAULT, 2017b, p. 694, tradução nossa).

*

A provocação com que Foucault termina o artigo não passará despercebida, sendo o artigo vítima de inúmeras críticas, críticas que chegaram a atribuir ao autor afirmações que ele jamais fizera e que o instigaram a respondê-las, seja via uma carta endereçada ao jornal *L'express* a qual jamais fora

enviada¹⁵ e, no fim das contas, por meio da publicação do artigo *É inútil revoltar-se?* no jornal *Le Monde*¹⁶ em maio de 1979.

No artigo em questão, o autor novamente analisa a disposição dos iranianos de arriscarem suas vidas, de morrerem, em nome da revolução. Ele anuncia o texto com a afirmação de que:

as insurreições pertencem à história. Mas, de certa forma, lhe escapam. O movimento com que um só homem, um grupo, uma minoria ou todo um povo diz: “Não obedeco mais”, e joga na cara de um poder que ele considera injusto o risco de sua vida – esse movimento me parece irreduzível. Porque nenhum poder é capaz de torná-lo absolutamente impossível: Varsóvia terá sempre o seu gueto sublevado e seus esgotos povoados de insurrectos. E porque o homem que se rebela é em definitivo sem explicação, é preciso um dilaceramento que interrompa o fio da história e suas longas cadeias de razões, para que um homem possa, “realmente”, preferir o risco da morte à certeza de ter de obedecer (FOUCAULT, 2017b, pp. 790-791).

Para Foucault, o que está por trás da liberdade vai além dos direitos naturais e que a própria existência das sociedades depende da possibilidade da insurgência. Em seguida, o autor analisa a relação entre essas insurreições e as religiões. Para Foucault, as insurreições encontram nas formas religiosas, durante muito tempo, “sua expressão e sua dramaturgia” (FOUCAULT, 2017b, p. 791, tradução nossa). Contudo, com a chegada da “revolução” houve uma transformação, uma reorganização da nossa percepção do tempo e uma polarização das esperanças. Para o autor, realizou-se

um gigantesco esforço para aclimatar a insurreição no interior de uma história racional e controlável: ela lhe deu legitimidade, escolheu suas boas e más formas, definiu as leis do seu desenvolvimento, estabeleceu suas condições prévias, objetivos e maneiras de se acabar. Chegou-se mesmo a definir a profissão do revolucionário. Repatriando assim a insurreição, pretendeu-se fazê-la aparecer em sua verdade e levá-la até seu termo real. Maravilhosa e temível promessa. Alguns dirão que a insurreição se viu colonizada na *Real-Politik*. Outros, que lhe foi aberta a dimensão e uma história racional. Prefiro a pergunta que Horkheimer fazia outrora, pergunta ingênua e pouco acalorada:

¹⁵ A carta em questão encontra-se no Fonds Michel Foucault da Bibliothèque Nationale de France. Referência: NAF 28730, caixa 50.

¹⁶ Cf. “Inutile de se soulever?”, *Le Monde*, n° 10.661, 11-12 mai 1979, pp. 1-2. In: *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Éditions Gallimard, 2017.

“será ela assim tão desejável, essa revolução?” (FOUCAULT, 2017b, p. 791, tradução nossa).

É sob esse viés que Foucault retorna a afirmar que na tentativa de se compreender a situação iraniana, não no sentido de uma busca por suas razões profundas, mas do modo como ela era vivida, se descobria uma história que “era tão religiosa quanto política” (FOUCAULT, 2017b, p. 792, tradução nossa). Foucault, em seguida, cita algumas das várias razões pelas quais não acredita que esse elemento religioso vá desaparecer da luta política em nome de “forças mais reais e ideologias menos ‘arcaicas’” (FOUCAULT, 2017b, p. 792, tradução nossa). Contudo, para o autor, a espiritualidade sob a forma coragem e do risco à qual uma revolução como a revolução iraniana se refere não se compara “com o governo sangrento de um clero fundamentalista” (FOUCAULT, 2017b, p. 792, tradução nossa). É nesse sentido que o autor invoca a necessidade de evidenciar o que há de irreduzível nesse tipo de movimento.

Por fim, o autor encerra seu artigo afirmando discordar aqueles que pregam a inutilidade da revolta e que não devemos impor “a lei a quem arrisca sua vida diante de um poder” (FOUCAULT, 2017b, p. 793, tradução nossa), pois é a insurreição que, para ele, é que introduz a subjetividade na história. No mais, o filósofo reflete sobre os perigos do poder, e afirma que não se trata de considerar o poder um mal por natureza, mas compreender

que o poder, por seus mecanismos, é interminável (o que não significa que ele seja todo-poderoso, muito pelo contrário). Para limitá-lo, as regras jamais são suficientemente rigorosas; para desapropriá-lo de todas as ocasiões de que ele se apodera, jamais os princípios universais serão suficientemente severos. Ao poder, é preciso sempre opor leis intransponíveis e direitos sem restrições (FOUCAULT, 2017b, p. 794, tradução nossa).

Foucault, então, se posiciona em favor das insurreições particulares em nome das grandes necessidades de conjunto e, com isso, define sua moral teórica como algo inverso a essa posição, como antiestratégica, ao defender a necessidade do respeito para com as singularidades.

*

A publicação de *É inútil revoltar-se?*, por sua vez, renovou a polêmica em questão e o autor, em 1979, procurou esclarecer suas opiniões em duas entrevistas, uma concedida ao *Le Nouvel Observateur*¹⁷, a qual se encontra nos arquivos do autor e que só foi publicada parcialmente apenas em 2018 e outra concedida a Farès Sassine, a qual havia sido publicada também parcialmente e em árabe no jornal libanês *Na Nahar al'arabî wa addûwalî*, e cujo registro em fita cassete só foi transcrito para o francês em 2013 na revista Rodéo. Acreditamos que tais entrevistas são cruciais para a compreensão do pensamento do autor sobre a possibilidade de liberdade na contemporaneidade, na medida em que, conforme afirma Balbino, “se Foucault se interessa pelo Irã, não é para propor uma espiritualidade estabelecida a partir de uma escatologia religiosa, mas sim para mostrar as alterações e as novas possibilidades de uma transformação no mundo e de si mesmo” (BALBINO In: FOUCAULT, 2018, P. 14).

Na primeira entrevista, concedida em janeiro de 1979, ao *Le Nouvel Observateur*, o entrevistador pede que Foucault esclareça a afirmação anteriormente proferida de que o Irã estava à procura de algo cujo sentido o Ocidente perdeu desde o Renascimento e a crise do cristianismo, o qual Foucault teria denominado como uma “espiritualidade política”. Foucault, por sua vez, responde que “tentava descobrir qual era a força que atualmente pode se voltar contra um regime pavoroso, terrível, e terrivelmente forte, já que tem um exército, uma polícia absolutamente gigantesca, todo um povo que tem suas mãos nuas pois não está armado” (FOUCAULT, 2018, p. 18). O autor procura compreender que força é essa “que implica ao mesmo tempo uma vontade de sublevação feroz, obstinada, a cada dia renovada, e a aceitação de sacrifícios dos próprios indivíduos que aceitam a morte” (FOUCAULT, 2018, p. 18). Para ele, essa força não estaria nem “do lado das ideologias políticas do tipo marxista” (FOUCAULT, 2018, p. 18) e nem “do lado de um tipo de ideologia revolucionária no sentido ocidental do termo” (FOUCAULT, 2018, p. 18), seria então preciso procurá-la “em outro lugar” (FOUCAULT, 2018, p. 18).

¹⁷ Cf. “Entretien avec Michel Foucault”, *Le Nouvel Observateur*, 3 jan 1979, caixa 50, envelope 12.

Foucault questiona a hipótese que compreensão da crise iraniana como a de uma modernização demasiado rápida, ele afirma que os iranianos poderiam ter dito não ao preço pago por essa modernização, mas que não parece ser isso que eles dizem. Para o autor, o que foi rejeitado “não é uma modernização, é uma velharia. Essa velharia é o “kemalismo”, isto é, um certo tipo de reestruturação dessas sociedades muçulmanas, islâmicas, etc. mais ou menos emprestado do Ocidente” (FOUCAULT, 2018, p. 19). Para o autor, o que eles reivindicavam era por líderes religiosos, pelo islã, por “outra forma de vida, que não é a vida antiga em contraste à vida moderna, mas uma vida específica ligada à religião” (FOUCAULT, 2018, p. 19). Para Foucault, contudo, é um problema “saber se isso é simplesmente uma ilusão que eles têm deles mesmos, e se eles acreditam com isso alcançar valores religiosos, quando na verdade eles simplesmente explicam no único vocabulário que lhes resta um certo desconforto com a situação presente” (FOUCAULT, 2018, p. 20).

Foucault é questionado a respeito de estar propondo uma hipótese generalizável para a atualidade, na qual o religioso tornaria-se um espaço dissidente de resistência ao Estado, ao que Foucault responde que precisamos estabelecer uma distinção. Segundo o autor, “quando falo de espiritualidade, não falo de religião” (FOUCAULT, 2018, p. 20). Com isso, Foucault afirma que a espiritualidade pode ser encontrada na religião, mas também fora dela, e a define como:

essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, até a renúncia de sua própria individualidade, da sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença (FOUCAULT, 2018, p. 21).

É a partir dessa noção de espiritualidade como uma “possibilidade de se insurgir si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado” (FOUCAULT, 2018, p. 21) que o autor esclarece o que compreende por um torna-se outro diferente do que se é.

Para Foucault, é a “raiz de todas as grandes reviravoltas políticas e culturais” (FOUCAULT, 2018, p. 22), no sentido de que “todas as grandes reviravoltas políticas, sociais e culturais só puderam efetivamente ter lugar na

história a partir de um movimento de espiritualidade” (FOUCAULT, 2018, p. 21). O autor identifica, entre o final da Idade Média e o final do século XVI, movimentos tão importantes quanto a Revolução Francesa em termos de efetivamente terem transformado as crenças, os modos de vida, as relações sociais e as formas de obediência política na sociedade.

O que interessa Foucault em sua análise não são as condições econômicas impostas, nem o regime policial a qual os iranianos foram submetidos, mas sim qual foi “a sua forma de resposta” (FOUCAULT, 2018, p. 24). Ou seja, o que interessa o autor é o que ele denomina como uma “vontade de espiritualidade, [...] essa vontade de ser outro do que se é, uma forma concreta, precisa, organizável em um movimento político” (FOUCAULT, 2018, p. 25). Para o autor, essa vontade de espiritualidade pode ser generalizável a outros fenômenos contemporâneos e Foucault defende que “no fundo, revoluções sem espiritualidade são a exceção” (FOUCAULT, 2018, p. 25). A única exceção, diz Foucault, teria sido a Revolução Francesa, a qual ele apresenta como:

a única revolução em que pensamos que um bom sistema de representação parlamentar resolveria os problemas, que uma filosofia suficientemente sábia e adaptada poderia de maneira efetiva permitir que as pessoas deixassem de ser sujeitos como eram, tornando-se sujeitos da razão universal, etc. (FOUCAULT, 2018, pp. 25-26)

Por fim, Foucault responde às críticas sobre seu posicionamento enquanto correspondente no Irã e afirma que elas não eram oriundas da ignorância. Em seguida, o autor afirma que ficou surpreso com a surpresa alheia, tendo em vista que afirma ser “inteiramente nutrido por Blanchot e Bataille” (FOUCAULT, 2018, p. 28), reiterando-os assim como seus verdadeiros mestres. Foucault enfatiza que não fez outra coisa a não ser descrever essa experiência que, aos moldes de Bataille, ele definiu como uma ruptura, como um risco “pelo qual o sujeito aceita sua própria transmutação, transformação, abolição” (FOUCAULT, 2018, p. 28). Com isso, Foucault afirma que “a verdade não é senão um episódio na história da espiritualidade” (FOUCAULT, 2018, p. 29).

Para Foucault, não chegaremos a nenhum lugar se continuarmos a nos referirmos aos iranianos de forma agressiva, acusando-os de fanatismo. O autor

defende que “o problema é saber, no mundo de hoje [...] o que pode ser feito dessa vontade de espiritualidade” (FOUCAULT, 2018, p. 34) que reaparece e se manifesta aqui e acolá. Foucault chega a mencionar que essa vontade poderia reaparecer até mesmo na ecologia. Para o autor, o que podemos fazer é praticar! E, ele anuncia:

é preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos. A recusa de sua identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo (FOUCAULT, 2018, p. 35).

Por fim, tudo isso, diz Foucault, revela um fenômeno que é característico de nossa época, o fenômeno da “insurreição dos sujeitos que não querem mais ser assujeitados ao sujeito da história” (FOUCAULT, 2018, p. 36).

*

Já na segunda entrevista, concedida meses depois, em agosto de 1979, ao *Le Nouvel Observateur*, Farès Sassine retoma a discussão a respeito do que ele denomina como “uma posição polêmica que inicialmente escandalizou e depois marcou fortemente os círculos intelectuais franceses” (FOUCAULT, 2018, p. 51), a bem dizer, a posição de Foucault a respeito da vontade de espiritualidade localizada na Revolução Iraniana.

Na entrevista em questão, Foucault confessa que começou a se interessar pelo Irã a partir da leitura da obra *O Princípio Esperança* de Ernst Bloch. Para Foucault, essa obra nos apresenta um problema capital, a bem dizer, o problema da:

percepção coletiva da história, que começa a surgir na Europa na Idade Média, sem dúvida, e que é a percepção de um outro mundo aqui embaixo, a percepção de que a realidade das coisas não está definitivamente instaurada e estabelecida, mas que pode haver, no interior mesmo do nosso tempo e da nossa história, uma abertura, um ponto de luz e de atração que nos dá acesso, desde este mundo, a um mundo melhor (FOUCAULT, 2018, pp. 51-52).

Em seguida, Foucault defende que “essa percepção da história é, ao mesmo tempo, um ponto de partida da própria ideia de revolução e, por outro lado, uma ideia de origem religiosa” (FOUCAULT, 2018, p. 52). Com isso, Foucault reforça a ideia já inicialmente debatida na entrevista anterior da relação entre a espiritualidade e a revolução. Com isso, Foucault estabelece uma relação entre suas leituras e o que estava acontecendo no mundo naquele momento.

Adiante, ao ser questionado sobre o assunto, Foucault afirma, a partir de sua experiência de homem europeu, sempre ter visto “a vontade geral delegada, representada ou confiscada por uma classe política, por organizações políticas ou por líderes políticos” (FOUCAULT, 2018, p. 56) e que, quando os iranianos insurgiram-se, “eles não o fizeram porque eram forçados ou constrangidos por alguém” (FOUCAULT, 2018, p. 57) e que esse foi o fenômeno que impressionou a todos. No entanto, Foucault ressalta a dificuldade de definir o que seria essa vontade geral dentro da Revolução Iraniana e se limita a afirmar que “eles não queriam mais esse regime” (FOUCAULT, 2018, p. 57). Esse não querer mais, diz Foucault, também manifesta um querer por algo efetivamente outro. Para o autor, não se trata apenas de um desgosto, mas de uma vontade de alteridade.

Ao esclarecer o contexto das críticas injustas que sofreu, Foucault afirma que jamais almejou por uma espiritualidade política, mas que apenas disse que foi isso que constatou em suas viagens ao Irã. No entanto, diz o autor: “jamais pensei que a espiritualidade política pudesse ser, atualmente, como dizer, uma aspiração... uma resposta ou uma aspiração possível ou desejável no Ocidente” (FOUCAULT, 2018, p. 63). Com isso, o autor defende que não estava propondo uma solução para a Europa baseada na sua experiência no Irã e que qualquer tipo de atribuição de aspiração pessoal a sua descrição seria uma desonestidade. Para Foucault, é absurda a ideia de que ele proponha uma espécie de retorno ao sagrado, como se ele fosse um novo profeta, um profeta fanático.

No mais, o autor presta alguns esclarecimentos a respeito do que havia nomeado no artigo no *Le Monde* como o irreduzível na revolta. Para ele,

quando tentamos entender o vivido da revolução, há algo que não pode ser reduzido a uma explicação ou a uma razão, por

mais miseráveis que sejamos, ou ameaçados de morrer de fome. No momento em que nos revoltamos e dizemos: eu prefiro morrer sob metralhadoras do que morrer de fome, há algo nisso que a ameaça da fome não explica. Existe um jogo entre sacrifício e esperança de que cada um é responsável. Ou então, coletivamente, um povo é responsável (FOUCAULT, 2018, p. 71).

O autor também esclarece aqui o que havia abordado a respeito do enigma da revolta, e assume que dá uma explicação um tanto hegeliana para a questão. Foucault afirma que seria possível encontramos milhões de razões para explicar porque um homem se submete, e que o próprio mecanismo da servidão se resume no fato de que um escravo prefira a escravidão à morte. Em contrapartida, diz Foucault, há algo de enigmático em ir contra esse cálculo e afirmar “eu prefiro morrer em vez de morrer, eu prefiro morrer sob balas que morrer aqui, eu prefiro morrer hoje me revoltando do que vegetar sob o domínio do senhor que me escraviza” (FOUCAULT, 2018, p 73). É esse gesto, para o autor, que irreduzível e que está fora da história, não no sentido de que ele está fora do tempo, mas sim no sentido de que está “fora do campo de análise que é preciso elaborar” (FOUCAULT, 2018, p. 73).

Em seguida, Foucault resgata a noção de acontecimento, a qual ela afirma que estava fora de moda, para tratar sobre o problema do acontecimento revolucionário e afirma que “a revolução é um acontecimento. É um acontecimento que se vive, que é vivido pelas pessoas” (FOUCAULT, 2018, p. 74). Para ele, só é possível fazer uma revolução se tivermos consciência de que estamos fazendo uma revolução, ou ao menos fazer alguma coisa politicamente importante e que deixará uma parte da história para trás. Seria ainda preciso, diz Foucault, que elaborássemos o estudo indispensável da “dramaturgia do vivido revolucionário” (FOUCAULT, 2018, p. 75), no sentido de investigar as formas possíveis que essa atitude de colocar a sua própria vida em risco pode assumir. Para Foucault, essa dramaturgia é “a expressão visível desse tipo de decisão que quebra as continuidades históricas e que é o coração da revolução” (FOUCAULT, 2018, p. 75).

O autor também faz apontamentos a respeito de sua definição de poder. Foucault defende que em textos posteriores a *Vigiar e Punir*, procurou “mostrar que o poder era, de fato, sempre uma estrutura de relação” (FOUCAULT, 2018,

p. 77). Com isso, ele enfatiza que o poder não é nem uma substância, nem uma propriedade de uma determinada classe social e muito menos uma capacidade produzida por um aparelho como o Estado. Para ele, o que existem são “relações de poder, relações de poder entre pessoas, isto é, entre os agentes, onde um e outro, uns e outros, estão em posições diferentes, assimétricas” (FOUCAULT, 2018, p. 78). O fato do poder ser relacional significa, para Foucault, que a modificação de um dos termos da relação muda a própria relação. Trata-se, então, de “uma relação dinâmica e que efetivamente define até um certo ponto a relação dos parceiros. Mas a posição dos parceiros, sua atitude e sua atividade modificam igualmente a relação de poder” (FOUCAULT, 2018, p. 78). Foucault afirma, em relação a isso, que é justamente essa mobilidade entre os sujeitos que sua filosofia tenta resolver. Para o autor, existem duas possibilidades em relação ao poder: a primeira, a do *assujeitamento*, ocorreria quando o poder se estabiliza, quando há “uma aceitação do mecanismo de dominação em uma sociedade” (FOUCAULT, 2018, p. 79); a segunda, diz Foucault, ocorreria “quando a consonância se faz na direção oposta e, ao contrário, nesse momento, é toda a rede de poder que é balançada” (FOUCAULT, 2018, p. 79).

O filósofo defende que em uma sociedade como a nossa existem:

uma de técnicas exercidas para governar as pessoas, a proliferação de mecanismos de poder e, conseqüentemente, sua estabilização, graças à sua multiplicação e refinamento, faz com que tendamos a governar demais. Há como uma lei do excesso interior ao desenvolvimento do poder (FOUCAULT, 2018, p. 79).

Diante desse excesso, diz Foucault, um dos papéis fundamentais do intelectual é o “de fazer valer, diante dos governantes, limites gerais a não serem ultrapassados e que são sempre a garantia do não excesso, enfim, a garantia sempre provisória, sempre frágil, que será preciso defender: uma fronteira ameaçada” (FOUCAULT, 2018, p. 80). Para Foucault, o limite é absolutamente necessário para que não recaíamos no despotismo, na subjugação dos indivíduos. Esse limite, diante do universal que é o poder, deve também ser um universal, universal esse que “assumirá formas diferentes, dependendo do poder com o qual estamos lidando, mas que marcará a cada vez com precisão que não se ultrapassará esse limite” (FOUCAULT, 2018, p. 81). O entrevistador, por sua vez, questiona como esse limites seriam definidos, ao que Foucault responde que:

Os direitos do homem, os direitos em geral, têm uma história. Não há direitos universais. Mas é um fato universal que existe direito. E é universal que deve haver direito. Pois, se não opomos um direito ao fato do governo, se não opomos um direito aos mecanismos e aos dispositivos de poder, então eles não podem deixar de se empolgar, eles nunca se autorrestringirão (FOUCAULT, 2018, p. 81).

No mais, Foucault sublinha que o que sustenta a revolta é a vontade. Para o filósofo, as relações de poder “são todas investidas pelos desejos, é claro que todas são investidas por esquemas de racionalidade, e elas colocam em jogo vontades” (FOUCAULT, 2018, p. 83). Logo em seguida, Foucault afirma que “a vontade é precisamente essa coisa que, além de todo cálculo de interesse e mais além, se assim preferir, da imediatidade do desejo, do que há de imediato no desejo, a vontade é o que pode dizer: “eu prefiro meu fim”” (FOUCAULT, 2018, p. 84). Foucault completa que esse seria o estado nu da vontade, a vontade em sua forma terminal e extrema, e que a vontade não precisa ser nem irracional e nem esvaziada de desejo. Para o autor, o que ocorre é que “há um momento em que a subjetividade, o sujeito... se o senhor preferir, a vontade é o que fixa para o sujeito a sua própria posição” (FOUCAULT, 2018, p. 84). Ou seja, a vontade simplesmente diz, ela é “o ato puro do sujeito.” (FOUCAULT, 2018, p. 84). E o sujeito, por sua vez, diz Foucault, “é aquele que é fixado e determinado por um ato de vontade” (FOUCAULT, 2018, p. 85).

O autor defende que quando dizemos que “o sujeito nada mais é do que o efeito daquilo que é determinado por uma vontade” (FOUCAULT, 2018, p. 86) escapamos do universalismo. E isso vai precisamente vai ao encontro da sua crítica à noção universal de homem e ao humanismo, a qual promete “de maneira ligeiramente ingênua, uma espécie de permanência trans-histórica, sub-histórica ou meta-histórica do homem” (FOUCAULT, 2018, p. 85), o que, para Foucault, não é aceitável nem racionalmente e nem praticamente. A partir disso, Foucault defende que “uma vontade é a atividade mesma do sujeito” (FOUCAULT, 2018, p. 85) e em seguida confessa que, com isso, acabou por aproximar-se da concepção de liberdade de Sartre, e, por consequência de Fichte, tendo em vista que Sartre não seria, aos seus olhos, um hegeliano.

Adiante, Foucault confessa que foi frequentemente criticado por não ditar a lei dos intelectuais, ou seja, “por não ter uma política, e por não dizer, por

exemplo: é assim que as prisões devem funcionar, é de tal maneira que é preciso tratar a doença mental” (FOUCAULT, 2018, p. 88). Foucault afirma que não faz isso pois esse não é o seu trabalho e porque pensa “que, se o intelectual tem de ser, com diz Husserl, o funcionário do universal, não é precisamente tomando uma posição dogmática, profética e legislativa” (FOUCAULT, 2018, p. 88) que ele cumprirá seu papel. Ao contrário, diz Foucault

seu papel é precisamente o de mostrar perpetuamente como o que parece evidente em nossa vida cotidiana é de fato arbitrário e frágil, e que podemos sempre nos revoltar. E que há, perpetuamente e em toda parte, razões para não aceitar a realidade tal como é dada e proposta a nós (FOUCAULT, 2018, p. 88).

Foucault afirma que não sabe de onde surge a crítica que afirma que ele propõe que as coisas não possam ser mudadas, quando todo o seu trabalho aponta para o contrário.

É nesse sentido que o autor propõe a insurreição como uma estratégia, no lugar de uma “insurreição global, universal e massiva, na forma “basta desta sociedade podre, joguemos tudo isso às urtigas” (FOUCAULT, 2018, p. 89). Para ele, a insurreição deve ser diferenciada e analítica, ela deve mostrar “quais são os elementos da realidade que, numa dada civilização, nos são propostos como óbvios, naturais, evidentes e necessários” (FOUCAULT, 2018, p. 88) quando, na realidade, “eles são historicamente recentes, portanto frágeis, portanto móveis, portanto passíveis de sublevação” (FOUCAULT, 2018, p. 88). Foucault defende que a insurreição é, portanto, perpétua, tendo em vista que ele não consegue visualizar “o momento em que os homens não terão mais que se insurgir” (FOUCAULT, 2018, p. 90). As formas das insurreições mudarão, mas a necessidade delas permanecerá.

*

Ora, os artigos e as entrevistas aqui esmiuçados nos são caros na medida em que esclarecem não somente ideia de uma *espiritualidade política*, mas todo o pensamento de Foucault a respeito da revolta e do próprio poder. Esses temas

são importantes porque, logo em seguida, pretendemos relacioná-los com os escritos de Foucault a respeito da *parrhesía* política e do problema da conversão para, sobretudo a partir de leitura de Federico Testa sobre a conversão revolucionária.

4.4. OUTRAS FORMAS DE CONVERSÃO

Anteriormente, em nossa análise de *O Governo de Si e o Governo dos Outros*, apontamos que Foucault, ao refletir sobre o uso da *parrhesía* no âmbito da atividade política, havia apresentado essa curiosa e complexa figura do revolucionário como aquele que diz a verdade em nome de uma revolução e que, assim, arrisca a sua própria vida. Adiante, vimos de que maneira Foucault relaciona a figura do revolucionário dos séculos XVIII e XIX com a figura do artista moderno no século XIX e, ainda, com a figura dos ascetas cristãos, para defender a ideia da possibilidade de reativação da estilística da existência. Em seguida, apresentamos os ditos e escritos do autor a respeito da espiritualidade política como uma forma de uma coragem e de um risco em nome de uma revolução pela qual vale a pena arriscar a própria vida. Voltemos a esses pontos então.

No começo da presente tese apresentamos os dois momentos nos quais Foucault havia deixado explícita a influência que a obra de Pierre Hadot, com sua tese da filosofia como modo de vida e prática de exercícios espirituais, havia assumido em seu pensamento. Ao assumir, em *A Hermenêutica do Sujeito*, que toda a sua interpretação sobre a problemática da conversão na Antiguidade referia-se ao trabalho de Hadot e ao introduzir uma terceira via, que não seria nem a conversão platônica (*epistrophé*) e nem a conversão cristã (*metánoia*), o filósofo francês defende a existência de um fenômeno próprio durante o período helenístico e romano. Para o autor, há algo nesse fenômeno que não se reduz nem ao conhecimento de si e nem à renúncia de si, e que apresenta-se mais sob a forma de consciência, de atenção e de vigília em relação à própria existência. A problemática da conversão é, para Foucault, de importância capital na medida em que ele posteriormente considerará que ela foi reativada, de alguma forma, pelo que ele denomina como a subjetividade revolucionária do século XIX.

Aqui, então, intentaremos conectar esses temas tão caros ao autor com a questão do dandismo, de modo a caracterizá-lo também como uma forma de

experiência revolucionária no domínio da arte. Pretendemos, com isso, dar continuidade ao projeto interrompido que sonhava em elaborar uma história da conversão à revolução, uma história da prática revolucionária.

Em *Fazer-se Digno de Revolução*, Federico Testa apresenta a problemática da conversão política como uma quarta via da conversão, acrescentando essa novidade especificamente relacionada à política à lista foucaultiana de experiências da conversão. Com isso, Foucault amplia o conceito de conversão na medida em que não o restringe ao campo da religião, e posiciona-o como uma questão que é também política e filosófica. Testa defende, então, que Foucault, ao analisar de que modo as práticas transformadoras de si “ligam-se a uma vontade de tornar-se outro, uma vontade de alteridade que adquire feições políticas” (TESTA, no prelo, p. 18) está redigindo, por sua vez, um novo “capítulo na história das práticas transformadoras do sujeito que Foucault define a partir da noção de espiritualidade” (TESTA, no prelo, p. 18). Isso significa, para Testa, que o filósofo delinea o conceito de conversão à revolução com o intuito de apresentar “um aspecto da espiritualidade política, no qual o modo de ser do sujeito (que se quer transformar) encontra-se intimamente ligado a formas de governo e poder que se quer desconstituir” (TESTA, no prelo, p. 18).

A partir disso, Testa prossegue, aos moldes do projeto foucaultiano, com uma investigação que questiona se essa integração das tecnologias de conversão à prática revolucionária apresenta-se como “um caso exemplar de uma reatualização ou reinvenção, na modernidade, de uma ética do eu vinculada a uma arte de viver” (TESTA, no prelo, p. 19). Isso nos interessa justamente na medida em que podemos refletir sobre a possibilidade da conversão não ter sido introduzida apenas no domínio da atividade política, mas também no domínio da arte, tendo em vista que as figuras do revolucionário e do artista moderno são apresentadas justamente lado a lado. Deste modo, apesar de Foucault não fornecer “detalhes sobre a forma como essa história da conversão revolucionária seria escrita” (TESTA, no prelo, p. 19), Testa engendra um exercício de imaginação, a partir das pistas deixadas por Foucault em suas reflexões sobre a espiritualidade, sobre quais seriam os elementos definidores de sua história da conversão revolucionária e propõe quatro aspectos possíveis.

O primeiro aspecto, diz Testa, relaciona-se ao fato de que “a conversão à revolução parece pressupor uma *ruptura*, que se dá simultaneamente exterior e interiormente ao sujeito” (TESTA, no prelo, p. 19). Ou seja, o autor defende que, para produzir um mundo outro, faz-se necessário “que uma ruptura crítica a profunda com a situação na qual nos encontramos tenha lugar” (TESTA, no prelo, p. 19). Trata-se então de uma ruptura “do sujeito com aquilo que está ao seu redor e o oprime” (TESTA, no prelo, p. 19).

Já o segundo aspecto diz respeito ao fato de que essa ruptura “não se dá somente como dissociação, mas propõe formas de associação particulares, e está, por conseguinte, vinculada a estruturas de sociabilidade e organização nas quais se forma o sujeito revolucionário” (TESTA, no prelo, p. 19). Isso significa que, para Testa, essa ruptura com um presente de opressão em nome de um mundo outro também se apresenta sob a forma de uma:

ruptura com certas formas de pertencimento social, que, por sua vez, colocaria o sujeito numa outra relação de pertença a uma coletividade (grupo, partido, associação) que, como a escola antiga, funcionaria como terreno no qual se molda uma *hairesis*, uma atitude existencial, um modo de relação consigo, com os outros, com o tempo, e com o mundo (TESTA, no prelo, p. 19).

Isto é, Testa ressalta a possibilidade de uma organização coletiva estimular, estruturar e prolongar um trabalho do si sobre si, reforçando assim o aspecto social da conversão revolucionária. No entanto, vale ressaltar, como Testa bem sublinha, que Foucault atentou ao risco que corremos quando pela burocratização anulamos o impulso transformador sob a forma de uma conversão ao partido, no lugar de uma conversão revolucionária.

No mais, o terceiro aspecto possível estaria conectado à caracterização ascética da conversão revolucionária, na medida em que ela apresenta-se:

fundamentalmente como uma modalidade da espiritualidade na qual a vontade de alteridade que impulsiona a própria ideia de revolução assume a dimensão ascética da *epistrophē* como conversão a si: para produzir a revolução – para a qual o sujeito deve reorientar seu olhar – é preciso também direcionar-se a si, isto é, trabalhar sobre a própria subjetividade e, na relação com o grupo ou estruturas coletivas de organização, buscar desconstituir em si os hábitos e as disposições internalizadas anteriormente a essa conversão e, portanto, vinculados aos

modos de operação do poder e do governo na sociedade que se visa transformar (TESTA, no prelo, p. 21).

Isso significa, para Testa, que a conversão revolucionária, aos moldes da espiritualidade antiga, também exige que “o sujeito rompa com uma certa situação exterior – mas também interior – de opressão, e se constitua como sujeito militante ou revolucionário” (TESTA, no prelo, p. 21). Testa defende que o sujeito revolucionário “precisa fazer de si mesmo um sujeito digno da transformação social que visa operar” (TESTA, no prelo, p. 21).

Em quarto e último lugar, Testa aponta que a conversão revolucionária “seria uma conversão a “uma vida outra”, que, no entanto, deve ser preparada e produzida desde o interior das relações de poder que constituem nosso presente, nosso horizonte de ação, o mundo no qual nos inserimos” (TESTA, no prelo, p. 21). Segundo Testa, essa vida outra só pode vir a constituir-se por meio de um “trabalho sobre si, trabalho ascético e trabalho político que deve ser operado nesse mundo, através de uma intervenção nas relações de força que o constituem” (TESTA, no prelo, p. 22). Deste modo, Testa sublinha que somente a partir de uma ontologia crítica do presente é que podemos expor o intolerável e, a partir disso, visar a transformação. Com isso, Testa demarca uma certa relação de temporalidade na conversão revolucionária na medida em que ela não se caracteriza como um retorno a uma origem, mas sim como uma ação no presente que visa “uma *abertura ao futuro* – a um futuro que se busca prefigurar em encarnar no próprio modo de ser” (TESTA, no prelo, p. 22). É por esse viés de leitura que Testa, ao fim, questiona se essa:

abertura a um horizonte de futuro possível, sempre por realizar, e que guia o trabalho político e trabalho sobre si, não reintroduziria, de certo modo, uma dimensão de *transcendência* no seio do trabalho imanente que visa dar forma, gradual e constantemente, a essa vontade de alteridade – algo outro que, vislumbrado no presente, escapa a ele?” (TESTA, no prelo, p. 22).

Sendo assim, é a partir da apresentação desses quatro possíveis aspectos sobre quais seriam os elementos definidores de uma história da conversão revolucionária que Testa por meio de um exercício de imaginação que ao se propor a analisar as pistas deixadas por Foucault as leva além dos escritos do filósofo, nos fornecendo assim ferramentas para a elaboração de novos

capítulos nessa história. Com isso, o autor nos auxilia a demonstrar não somente que “a subjetividade é o nó fundamental através do qual se articula o exercício do poder e do governo” (TESTA, no prelo, p. 22), de modo que “talvez não haja possibilidade de uma verdadeira transformação da subjetividade sem a transformação do mundo, e das condições históricas objetivas nas quais o sujeito existe” (TESTA, no prelo, p. 22), como ele também nos inspira a levar essa interpretação adiante e aplica-la em domínios outros, tais como o domínio da arte.

Essa inspiração se justifica na medida que, como vimos, o próprio autor justapõe as figuras de determinados ascetas cristãos a partir da Idade Média, dos revolucionários dos séculos XVIII e XIX e dos artistas modernos do século XIX, de modo a afirmar que sob a forma de todas estas constituíram-se experiências caracterizadas como estilísticas da existência.

A incursão sobre o pensamento de Schiffer aqui apresentada nos mune de evidências para enfatizar o caráter revolucionário do dandismo que, aos olhos do autor, demarca o fim da separação entre a alma e o corpo e permeia toda a sensibilidade moderna até a arte contemporânea. O dandismo, para Schiffer, coexiste com outras filosofias modernas, desenvolve conceitos complexos e o autor, por fim, apresenta Baudelaire e Wilde como grandes pensadores contemporâneos a Nietzsche e Kierkegaard. No entanto, enquanto Schiffer se questiona se o culto do ego aos moldes do dandismo não seria uma forma de cuidado de si, nós o afirmamos.

Aos mesmos moldes da conversão revolucionária, a conversão ao dandismo objetiva a busca por uma alteridade em si. A respeito dessa interpretação, também ressaltaremos alguns aspectos que nos auxiliam a identificar o dandismo como uma forma de cuidado de si. O primeiro aspecto que queremos sublinhar diz respeito ao fato de que a vontade de tornar-se outro assume, no dandismo, não somente feições estéticas, mas, sobretudo, éticas e políticas. Em *Dandysm in the Age of the Revolution: The Art of the Cut*, Elizabeth Amann analisa o fenômeno que, no final do século XVII, fez com que esse personagem, o dândi, torna-se um ideal de automodelagem e como, através de uma nova mudança estética, após o fim do reinado do dandismo, a sociedade

operou uma guinada em direção à modéstia e à sobriedade. Amann examina o que ela define como as “cinco figuras dândis que surgiram durante a década de 1790 na Europa: os *muscadins*, *jeunes gens* e *incroyables* na França, os *currutacos* na Espanha e os *crops* na Grã-Bretanha” (AMANN, 2015, p. 1, tradução nossa) com o intuito de argumentar que “a revalorização positiva da figura e sua mudança na estética não podem ser entendidas fora da política revolucionária deste momento” (AMANN, 2015, p. 1, tradução nossa)). A autora enfatiza que jamais na história houve um período no qual a relação entre moda e política tenha sido mais intensa do que durante a Revolução Francesa, ao ponto de que alguém poderia ser condenado à guilhotina devido a quantidade de botões contidas em seu colete. Para Amann, aqueles que reduzem a figura do dândi a um personagem “desinteressado e indiferente, superficial demais para abraçar uma causa política e egocêntrico demais para se importar com a sociedade” (AMANN, 2015, pp. 1-2, tradução nossa), quase que como uma figura reacionária, falham ao não enxergar a profunda conexão entre o dandismo e a revolução.

Amann defende que, durante a Revolução Francesa, a dicotomia aristocracia conservadora x classe trabalhadora não se sustentou e, pelo contrário, “à medida que a paranoia política aumentava no outono de 1793, o espectro ideológico foi reduzido a um binário: *modéré* (moderado) tornou-se uma palavra tabu” (AMANN, 2015, p. 2, tradução nossa). É nesse sentido que a autora sublinha as tentativas de desenvolvimento de uma crítica política que não fosse contrarrevolucionária e que “a pose dessas figuras elegantes era frequentemente uma forma de oposição, uma tentativa de abrir espaço para a dissidência em uma cultura política monolítica” (AMANN, 2015, p. 2, tradução nossa). Amann faz uma profunda exploração dos panfletos, canções, tratados, artigos de jornais, debates parlamentares, teatro de vaudeville e caricaturas, com o intuito de argumentar que, após o Reino do Terror, os dândis franceses “tiveram um papel importante em lidar com o trauma do passado recente — salvando os ideais da Revolução de seus excessos — e em forjar novas formas de expressão política que evitariam a lógica binária do pensamento terrorista” (AMANN, 2015, p. 2, tradução nossa).

Para a autora, muitas das limitações que temos em relação a uma compreensão mais política do dandismo tem a ver com o fato de que a maior parte dos estudos modernos interpretou o fenômeno a partir do seminal ensaio de Jules Barbey d'Aurevilly de 1845, *Du dandysme et de G. Brummell*. Apesar da importância desse texto, temos de considerar que “Barbey d'Aurevilly começou sua narrativa muito depois dos terrores do Ano II (1793–1794) ou dos prazeres do Diretório (1795–1799)” (AMANN, 2015, p. 3, tradução nossa) e que, de acordo com Amann, a maior parte das histórias posteriores do dândi seguiu esse modelo que apresenta que “o dandismo francês nasce quando os exilados retornam a Paris; ele floresce em um mundo pós-napoleônico” (AMANN, 2015, p. 3, tradução nossa). Com isso, Amann ressalta a influência de Barbey d'Aurevilly e do fato de sua obra ter “dado voz ao novo ethos e função da moda no século XIX” (AMANN, 2015, p. 3, tradução nossa) na medida em que inaugurou uma concepção expressiva do vestuário que destacava a personalidade e expressão individual de quem as portava, contudo a autora também sublinha que a figura do dândi, no entanto “não nasceu no ponto final da mudança no papel do traje, mas justamente durante o momento crucial da transição: a Revolução Francesa” (AMANN, 2015, p. 4, tradução nossa).

A autora afirma que, durante a Revolução, coexistiram e competiram diferentes visões de vestuário, ao ponto em que “essa politização da vestimenta foi provavelmente o aspecto mais marcante da moda durante a Revolução” (AMANN, 2015, p. 4, tradução nossa) o que, por sua vez, enfatizou a velocidade com quem as modas passaram a mudar durante esse período a partir dos novos marcadores ideológicos que despontavam. Amann, então, apresenta o dândi moderno como um fruto “desse momento de fluxo, da colisão de visões conflitantes de vestuário e de uma série de conflitos que tomaram a vestimenta como seu campo de batalha” (AMANN, 2015, pp. 4-5, tradução nossa).

É nesse cenário efervescente que a autora localiza três formas de imaginação a respeito da relação entre o dandismo e a revolução. Para Amann:

O primeiro, ao qual me refiro como *imaginação paranoica*, privilegia a oposição entre superfície e profundidade, aparência e realidade. O segundo, que chamo de *imaginação catastrófica*, foca na distinção entre o eu e o outro, “nós” e “eles”. E o terceiro, que chamei de *imaginação anacrônica*, enfatiza a divisão entre

passado e presente, velho e novo (AMANN, 2015, p. 5, tradução nossa)

Ela relaciona o que denomina como *imaginação paranoica* com a preocupação em relação à “legibilidade da identidade social” (AMANN, 2015, p. 5, tradução nossa), no sentido que a ideologia revolucionária, inspirada por Rousseau, idealizava a transparência, a sinceridade e a solidariedade. Em nome desses ideais, estabeleceu-se um cenário de oposição às aparências enganosas, as quais eram justamente identificadas nos inimigos e nos contrarrevolucionários. A partir disso, “poucos sinais, de fato, pareciam menos confiáveis do que roupas e apetrechos” (AMANN, 2015, p. 5, tradução nossa) e pequenos detalhes nas vestimentas poderiam ser interpretados como símbolos antirrepublicanos.

Amann defende que é nesse contexto que o dandismo introduziu uma ambiguidade perturbadora (AMANN, 2015, pp. 5-6, tradução nossa), na medida em que “o dândi é a figura que transforma a sua própria vida em obra de arte; ele é, ao mesmo tempo, seu próprio autor e personagem” (AMANN, 2015, p. 6, tradução nossa). A autora enfatiza que trata-se de uma relação circular, na medida em que o “artista-dândi se expressa através de sua persona-dândi mas também é transformado pela imagem que cria” (AMANN, 2015, p. 6, tradução nossa). Ora, esse caráter transformador do dandismo é justamente o segundo aspecto que pretendemos sublinhar. Para Amann, estamos diante de um personagem que valorizava o artifício e a mutabilidade em um “mundo que insistia na transparência e na autenticidade” (AMANN, 2015, p. 6, tradução nossa). Para a autora, a imaginação paranoica se manifesta de dois modos, e os textos sobre os dândis no período revolucionário brincam com esses dois modos: o primeiro, uma espécie de obsessão em revelar, em desmascarar, um sinal enganador e, com isso, revelar a realidade por trás das aparências; o segundo modo, uma forma de prazer encontrada no potencial transformador do papel.

Já a segunda forma de imaginação, diz Amann, a imaginação catastrófica, apresenta o dândi não mais somente como “um indivíduo enigmático e indecifrável” (AMANN, 2015, p. 7, tradução nossa), mas os dândis, enquanto coletividade, como “uma classe ou grupo político” (AMANN, 2015, p. 7, tradução nossa). Essa forma de imaginação revela, por sua vez, revela tanto a distinção

do eu para com o outro, quanto a distinção do nós para contra eles. Com isso, o dândi passa a apresentar-se não mais como “um outro inassimilável, seja ele social (o aristocrata) ou político (o contrarrevolucionário, o moderado)” (AMANN, 2015, p. 7, tradução nossa). No entanto, de acordo com Amann, essa antagonização é elaborada com o intuito de apontar sua própria tragédia, na medida em que ela pode resultar em violência. Para a autora, a primeira forma de imaginação se difere da segunda na medida em que “se a ameaça na imaginação paranoica é a confusão, na catastrófica é a colisão, um choque violento entre forças irreconciliáveis que só podem terminar em destruição mútua” (AMANN, 2015, p. 7, tradução nossa).

Por fim, a autora aponta o que seria a terceira e última forma de imaginação a respeito da relação entre o dandismo e a revolução. Para ela, a imaginação anacrônica “olha para o passado e examina sua relação com o presente” (AMANN, 2015, p. 8, tradução nossa) e, assim, apresenta a revolução “como descontinuidade, como uma ruptura no tempo. E o dandismo agora não representa nem a indeterminação da automodelagem, nem a ameaça da luta de classes, mas sim um problema na cronologia” (AMANN, 2015, p. 8, tradução nossa). Com isso, Amann enfatiza a importância da mudança para o dandismo e o próprio dândi, em suas representações, pode ocupar “qualquer um dos lados da querela dos antigos e dos modernos” (AMANN, 2015, p. 9, tradução nossa). Isso significa que o dândi pode ser caracterizado tanto como inexoravelmente moderno como quase que futurista.

É a partir dessas três formas de imaginação que Amann caracteriza, então, esse complexo fenômeno que é o dandismo. Para ela, a “imaginação paranoica encontra no dandismo um problema epistemológico ou hermenêutico; a catastrófica, um problema político; e a anacrônica, um problema historiográfico” (AMANN, 2015, p. 9, tradução nossa). As diversas representações disponíveis do dandismo podem focar em uma ou outra dessas formas de imaginação, e o que fica clara com isso é o fato de que “a função do dândi durante a Revolução mudou consideravelmente de um momento para o outro, muitas vezes dentro de um período de apenas algumas semanas ou meses” (AMANN, 2015, p. 9, tradução nossa). A partir da análise

dessas mudanças, a obra de Amann esclarece o impacto da Revolução Francesa no fenômeno do dandismo.

A reflexão de Amann nos auxilia na medida em que complexifica a apresentação do fenômeno do dandismo e nos auxilia a apontar características que nos permitem apresentar a conversão ao dandismo como a busca por uma forma de cuidado de si. Desta forma, nos circunscrevemos, através de alguns apontamentos e rascunhos que emergem da presente tese, na continuidade do projeto de delineamento de uma história da conversão, pensando agora sobre a possibilidade de pensarmos na sua dimensão estética.

Se, como vimos, a arte moderna possibilita que a nossa existência possa ser pensada em termos de recusa à toda forma estipulada; se, tornar-se dândi é praticar um exercício de ascetismo tão ou mais disciplinado que o próprio estoicismo, como bem afirma Baudelaire; se, ao transformar sua própria vida em uma obra de arte o artista vive assim a verdadeira vida; se, a dimensão da crítica sobre o presente apresenta-se como temática com o intuito de fazer emergir a necessidade da transformação, então temos no fenômeno do dandismo todos os elementos necessários para que possamos enfatizar sua dimensão espiritual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS E APONTAMENTOS PARA UMA BREVE REFLEXÃO SOBRE OS PROCESSOS DE ESTETIZAÇÃO DA VIDA CONTEMPORÂNEA

Recapitulando o movimento operado na tese em questão, introduzimos a complexa problemática das diversas relações entre a ética, a estética e a política com o objetivo de refletir sobre a validade da propositura foucaultiana de uma estética da existência, da elaboração de uma vida como obra de arte, pensando sobre a nossa própria atualidade, já tão diferente da de Foucault em sua vida.

Para nisso, no *Capítulo 1. Hadot e Foucault: Sobre o Desejo de Abandonar o Círculo Fechado e Rígido da Escola*, caracterizamos Pierre Hadot não apenas como um importante filósofo da história antiga, mas também como um pensador que desenvolveu o que ele denominou como uma filosofia popular ou cósmica, que objetivava retomar uma certa concepção de filosofia antiga com o intuito de retomar à filosofia sua acessibilidade e utilidade. É o próprio Hadot quem menciona Foucault como um exemplo de contemporâneo que possuía essa mesma tendência em sua filosofia.

Logo após, apresentamos uma entre as inúmeras críticas que classificam o pensamento foucaultiano como uma espécie de estetismo moral, a bem dizer, a crítica proferida por Pierre Hadot, escolhida entre elas devido a influência singular que o próprio Hadot exerceu sobre a obra foucaultiana, sobretudo nos seus escritos finais. Hadot, como vimos, caracteriza propositalmente a filosofia foucaultiana como uma espécie de *nova versão do dandismo no século XX*, caracterização essa que apresenta múltiplos significados uma vez que Baudelaire é um personagem tão importante para a reflexão ético-político-estética de Foucault, e de outros pensadores contemporâneos, sobre a modernidade.

Em seguida, expomos uma conceituação mais complexa do fenômeno do dandismo do que aquela que o reduz a um imoderado gesto de toalete, com o

intuito de verificar até que ponto essa crítica pode ser considerada como justa. Essa exposição se baseou tanto na obra de Daniel Salvatore Schiffer, intitulada *Philosophie du Dandysme: Une Esthétique de l'Âme et du Corps*, como nos próprios escritos de Baudelaire, a quem tomamos como uma das expressões máximas desse movimento.

Adiante, justificamos o nosso recorte de pesquisa que pretendeu percorrer o delineamento do conceito de sexualidade na obra foucaultiana. Para isso, nos apoiamos nos escritos de Thomas Bénatouïl, o qual, no texto *À la recherche d'une ars theoretica et politica: les enjeux de la philosophie antique chez Foucault (1981-1984)* (2011, pp. 101-126), lista uma série de motivos que explicam os motivos pelos quais Michel Foucault estudou, ao fim de sua vida, a filosofia antiga. A partir do trabalho de Bénatouïl, defendemos que Foucault operou um deslocamento histórico e metodológico, mas que seus objetivos se mantêm coerentes com os que orientavam seu trabalho em relação aos outros períodos examinados. Bénatouïl defende, e nós corroboramos, que o erro de muitas análises que reduzem o pensamento foucaultiano a uma espécie de estetismo moral é o fato de que elas não refletem sobre os objetivos e as intenções por trás desse processo investigativo.

Além disso, essas análises não operam o recorte histórico que reconstitui a evolução do pensamento do autor, movimento esse que tentamos recuperar na tese em questão, de modo a investigar se esse movimento se justifica ou se ele recai em potenciais contradições. Com isso, visamos apresentar a ética foucaultiana como o rascunho de uma ética para resistir ao poder, ética essa que nos seria valiosa nos tempos de hoje. Confesso que escrever sobre resistência enquanto parte dessa tese fora escrita sob um governo de extrema-direita, misógino, racista, genocida e violento em todas as formas factuais e simbólicas possíveis, não foi tarefa fácil. E se, ainda hoje, retornamos ao pensamento de Foucault, é porque ele nos possibilita pensar sobre a nossa própria realidade.

Deste modo, no *Capítulo 2. Uma Trajetória de Aproximações e Recusas*, continuamos investigando se o movimento operado pelo próprio autor na construção de seu pensamento, para verificar se ele é coerente ou não, em retraçamos alguns dos principais temas trabalhados pelo autor em torno da

questão da sexualidade. Aqui, o recorte da sexualidade também foi estratégico, na medida em que, no pensamento foucaultiano, a nossa experiência histórica e concreta da sexualidade nos permite identificar a trama dos dispositivos que dão forma às nossas subjetividades.

Analisamos, em seguida, como Foucault procurou se distanciar, nem sempre conseguindo da forma como ele gostaria, da filosofia em voga de sua época, sobretudo a partir dos anos 50. Nesse sentido, os trabalhos de Marcos Nalli e de James Muldoon nos foram caros pois apontam para os rastros dessas influências em um percurso marcado pela vontade da recusa. Essa vontade de recusa, como bem vimos, é motivada pela busca da elaboração de uma filosofia que, ao invés de pretender constituir-se enquanto sistema, apresente-se sob a forma de uma experiência direta e pessoal. Veremos que toda a filosofia foucaultiana posterior a esse período resguarda, de algum modo, essa vontade, ainda mais quando nos recordamos que para além de um intelectual, Foucault era também um homem gay vivendo no pós-guerra.

Apontamos ainda como a influência de autores como Nietzsche e Bataille, dentre tantos outros, foram fundamentais para uma virada de chave em sua filosofia. No entanto, também nos questionamos sobre como o jovem Foucault se transformará, e de uma filosofia da transgressão e da dessubjetivação chegará, no fim das contas, mais de vinte anos depois, na propositura de uma nova ontologia crítica baseada na ética. Para compreender esse movimento, em um primeiro momento, nos dedicamos tanto a esclarecermos importantes conceitos na obra de Bataille, especialmente em relação às questões da sexualidade, da morte de Deus e da linguagem para que, em um segundo momento, pudesse expor por quais motivos Foucault opõe o conceito de experiência em Bataille ao conceito fenomenológico de experiência. Para isso, nos concentramos na apresentação de dois textos muito importantes sobre o tema: *A Experiência Fenomenológica – A Experiência em Bataille* e o *Prefácio à Transgressão*. A partir deles, constatamos que Foucault vê no conceito de experiência de Bataille o que ele caracteriza como uma autoridade criadora de si mesma, e, com isso, já antecipa temas que lhe seriam caros, sobretudo, nos seus escritos dos anos 80: como os conceitos de liberdade e de criação de si mesmo.

No mais, no Capítulo 3. Histórias da Sexualidade: da Transgressão à Ética, levamos a sério o questionamento a respeito do fato se seriam, então, transgressão e ética compatíveis entre si. Para tal, recorreremos ao trabalho de Diogo Sardinha, o qual defende que, apesar da transformação no pensamento do autor, a problemática levantada realmente é a mesma, a bem dizer, a do universo problemático dos limites do ser. É justamente a partir desse movimento que visa repensar a noção de ética, não mais sob o signo do escândalo ou da subversão, mas sob aquele da austeridade e da ascese que nos motivou, agora, a procurar investigar os rastros do próprio Bataille no último Foucault.

Adiante, operamos então uma verdadeira reconstituição do movimento de evolução dos ditos e escritos do autor em torno da problemática da sexualidade. Iniciamos explorando como Foucault aborda a questão da sexualidade no decorrer das décadas de 60 e 70, passando pelos cursos no Collège de France, até chegar nos últimos volumes da História da Sexualidade. Essa reconstituição nos permitiu comparar as escolhas e os usos dos personagens dessa narrativa com o de outros autores, verificar as fragilidades e as potencialidades de suas opções metodológicas e, por fim, compreender melhor o que de fato o autor tinha em mente quando recorreu aos antigos para refletir sobre o seu presente e, com isso, pretender elaborar uma ética da resistência.

Na biografia de Foucault, redigida por Didier Eribon, ao refletir sobre a questão da homossexualidade de Foucault em relação à sua obra, Eribon o compara ao pária que finalmente se rebela pelo levante da voz da recusa:

Recusa que para Foucault teve que passar pelo duplo desvio da literatura e da teoria. Por um lado, o seu fascínio pelos escritores da "transgressão", da "experiência limítrofe", do excesso e do gasto; a exaltação que sentirá ao ler Bataille, Blanchot, Klossowski e descobrir a "possibilidade do filósofo louco", cujas palavras de fogo calcinam a dialética e as positivities como dirá em "Prefácio à transgressão". E, por outro lado, o questionamento histórico do estatuto científico das disciplinas psicológicas, do olhar médico, então do grupo constituído pelas ciências humanas (ERIBON, 2011, p. 55).

Contudo, observamos que essa recusa vai além, ela se embrenha pelo domínio da ética e da estética também. O percurso operado por Foucault, que vai das arqueologias da sexualidade, que se complexifica com a introdução da novidade

genealógica, que reflete sobre o dispositivo moderno da sexualidade, que investiga a governamentalidade e as contracondutas, que foge da apresentação da sexualidade enquanto repressão e desejo com o intuito de, ao contrário, elaborar uma história das governamentalidades de si e dos outros para demonstrar que o desejo nada mais é do que um transcendental histórico, que procura por novas formas de saber e encontrar nelas um caráter etopoético e espiritual e que aborda a parrhesía por meio diferentes lentes visando pensar sobre a relação entre a verdade e o sujeito, todo esse percurso, esse longo e complexo percurso, marcado por continuidades e descontinuidades, demonstra que a temática que orienta a presente pesquisa, a bem dizer, a temática da relação entre a vida artística e a possibilidade de liberdade, é um tema central de sua filosofia.

Aqui, precisamos sublinhar o porquê de uma estética da existência se relacionar diretamente às práticas de liberdade. Para Foucault, podemos definir a própria ética como prática refletida de liberdade. Em entrevista, ele nos revela que “a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2006b, p. 267). Sendo assim, podemos bem definir o programa ético do último Foucault como diretamente relacionado ao problema da liberdade.

Contudo, para que não cometamos erros, devemos antes compreender como a análise foucaultiana versa sobre a possibilidade de uma liberdade que não recaia nas falsas promessas de uma liberação que jamais se realizaria de fato. Sendo assim, como bem observa López, a originalidade do conceito de Foucault é que, para ele, os dispositivos não são contrários à liberdade. Pelo contrário, “eles capturam, conduzem e governam as almas sem transformar os sujeitos, porém, em meros alvos de um poder repressivo” (LÓPEZ, 2011, p. 49). López salienta que “todo dispositivo implica um processo de subjetivação, sem o qual não atuaria como dispositivo de governo, mas como mera coação externa” (LÓPEZ, 2011, p. 49). Com isso, podemos concluir que, no Ocidente, o processo de constituição de sujeitos opera em dois sentidos: o passivo e o ativo, como assujeitamento e como subjetivação.

Afirmar uma possibilidade de liberdade, todavia, não é negar que a existência de estados de dominação, mas sim contestar a sua rigidez. Para Gonçalves, se trata de um lembrete de que:

até mesmo os grandes impérios sucumbiram, e mesmo durante suas vigências, as relações de poder sempre sofreram modificações. As modificações ocorridas são frutos dessa liberdade atuando nas macro e micro relações existentes em um contexto específico. Se é verdade que um estado de dominação é forte o bastante para sujeitar indivíduos durante o período de uma vida, também é verdade que não existe estado de dominação capaz de oprimir diversas liberdades que vão se moldando ao longo de gerações” (GONÇALVES, 2012, P. 71).

Trata-se, então, de uma liberdade limitada, mas possível no âmbito da crítica, da resistência, da desobediência. O que Foucault pretende atestar, de fato, é que há espaço para a resistência, por mais que as contracondutas ainda sejam imediatamente correlativas aos governos¹⁸, e, mesmo no esquema de uma antinomia presente na modernidade, é possível inventar outras formas de experiências. Como bem salienta Orellana:

Quando Foucault desmascara uma falsa leitura do *modus operandi* do poder e reafirma o seu papel produtivo, torna a análise sobre o campo da liberdade mais complexa. Quanto mais profundo e envolvente o labirinto do poder, mais intrincado e complexo será o trabalho da liberdade. Em outras palavras, uma *microfísica do poder* corresponde a uma *microfísica da liberdade* (ORELLANA, 2011-2012, p. 41)

Toda a sua história da sexualidade serve, então, para contrastar os limites da nossa experiência, os limites da experiência da modernidade, serve para constatar que nossa experiência é contingente. Precisamos operar, então, uma ontologia sobre nós mesmos. A atitude crítica, em seu sentido positivo, é uma atitude-limite, é experimental, é um esforço de superação, é uma bricolagem. É a questão da liberdade que está em jogo em todo o plano de fundo de seu programa. O que importa para o autor em seus estudos é o esforço “em recusar uma visão essencialista do sujeito em favor de um sujeito constituído

¹⁸ Cf. FOUCAULT, Michel. Aula de 1º de março de 1978. In: _____. *Segurança, território e população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

autonomamente mediante práticas de si” (ORTEGA, 1999, p. 32) e é por esse motivo que Foucault escolhe falar sobre uma estética da existência.

Foucault parece decepcionado com as reivindicações da atualidade. As artes de viver contemporâneas se fundam na ideia de que sabemos uma verdade sobre nós mesmos e que ainda podemos nos liberar daquilo que nos oprime. A antiguidade interessa justamente na medida em que é fundada sobre uma outra concepção de si e de liberdade, que não se baseia num eu dado antes do qual a natureza deve ser descoberta ou revelada, mas que visa produzir o eu como obra de arte por meio de conhecimentos úteis. Por isso o foco nos estóicos, epicuristas e cínicos, e não em Platão e no neoplatonismo, onde o cuidado de si permanece subordinado ao autoconhecimento.

Sendo assim, é nesse sentido que as divergências entre Hadot e Foucault são inconciliáveis, o que não diminui a importância da influência que Hadot tivera sobre Foucault. O que nos resta no jogo desse diálogo permanentemente interrompido é a possibilidade de explorar os conceitos dele oriundos para refletir sobre a nossa própria realidade. É nesse viés que o fato de Hadot ter escolhido denominar a sua crítica utilizando o termo “dandismo” é tão interessante. Apesar da preconceção generalizada que existe em relação a esse fenômeno, pudemos demonstrar, no *Capítulo 4. O Baudelaire Foucaultiano*, a importância de Baudelaire, como essa figura-chave para a interpretação da modernidade. A partir disso, contrapomos o uso que Foucault faz de Baudelaire aos usos operados por outros pensadores importantes da filosofia contemporânea tais como Benjamin e Sartre.

Posteriormente, a partir das contribuições de Ernani Chaves, apresentamos de que forma, a partir de uma leitura que localiza momentos de ressurgência do cinismo antigo na posterioridade, Foucault se interessa pelo ascetismo cristão praticado por algumas ordens religiosas a partir da Idade Média, pela figura do revolucionário dos séculos XVIII e XIX e, também, pela artista moderno no século XIX. Nossa pesquisa se concentrou nessas duas últimas figuras com o intuito de refletir sobre a possibilidade de novas reativações dessa tal de estilística da existência.

No entanto, ao levantarmos essa possibilidade, devemos também a contrapor com o fato de que hoje, talvez, a dimensão da liberdade esteja ainda mais adormecida, e que, como diria Welsch, “os sujeitos de fato antes estejam acomodados e se conformem à estetização objetiva como bonecas decorativas” (WELSCH, 1995, p. 11). Welsch levanta um ponto importante: o estético se alojou no pensamento contemporâneo como uma estetização geral da vida, na medida em que acentuou o aspecto efêmero e transitório da produção artística na sociedade da cultura de massa. Parecemos viver em nossa atualidade tamanha radicalização da estetização que atingimos um efeito indesejado e “onde tudo é belo, nada mais é belo; estimulação ininterrupta conduz ao embotamento; estetização vira *anestetização*” (WELSCH, 1995, p. 18). E, conseqüentemente, o vislumbre de uma alternativa que deveria dar voz às pluralidades e diferenças resultou em uma cultura estetizada insensível. Talvez, ainda estejamos presos na superficialidade do estético e não tenhamos alcançado a sua verdadeira potencialidade. Deste modo, o autor argumenta que não devemos aceitar e nem rejeitar a estetização globalmente.

A crítica de Welsch nos é valiosa no sentido que nos impulsiona a refletir ainda mais sobre o impacto dos processos de estetização e sobre a ressignificação de uma estética da existência em nossa atualidade. Como bem define Alfredo Veiga-Neto, devemos voltar o pensamento de Foucault para examinar as possibilidades futuras, levando-a adiante, com o intuito tanto de “pavimentar e refinar os caminhos já abertos por Foucault, quanto estendê-los, ampliá-los e, se preciso for, desviá-los de modo a atualizá-los” (VEIGA-NETO, 2013, p. 14) para os nossos tempos. E, se ao fim dessa pesquisa, tivermos sido capazes de avançar conjuntamente, eu e você – nós, sobre qual seria a contribuição da estética para uma possibilidade de existência mais ética na contemporaneidade, então nosso trabalho estará cumprido.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMANN, Elizabeth. *Dandysm in the Age of the Revolution: The Art of the Cut*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 2015.

ARRUDA, F. S. "A dimensão pastoral do IV Concílio de Latrão". In: *Anais do V Congresso Internacional de História*, pp. 2369-2376, 2011.

ARTIÈRES, Philippe. *Signès Foucault & Cie*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2020.

BATAILLE, Georges. *O erotismo*. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2014.

BAUDELAIRE, Charles. *O pintor da vida moderna*. Concepção e organização de Jêrome Dufilho e Tomaz Tadeu. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

_____. "O dândi". In: *Manual do dândi: a vida com estilo*. Organização, tradução e notas de Tomaz Tadeu. 2º edição. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BÉNATOUÏL, Thomas. "À la recherche d'une *ars theoretica et politica*: les enjeux de la philosophie antique chez Foucault (1981-1984)". In: *Michel Foucault, gli antichi e i moderni: Parrhesia, Aufklärung, ontologia dell'attualità*. Edição de Lorenzo Bernini. Pisa: Edizioni ETS, pp. 102-126, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade*. Edição e tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

CANDIOTTO, Cesar. "A emergência do homem de desejo: sobre o curso Subjectivité et vérité, de Michel Foucault". In: *Veritas*. Porto Alegre, v. 60, n. 2, p. 344 - 365, 2015.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

CHASE, Michael. "Observations on Pierre Hadot's conception of Philosophy as a Way of Life". In: *Practical philosophy: Journal of the Society for Philosophy in Practice*, v. 8, n. 2, pp. 5-17, 2007.

CHAVES, Ernani. "Corações a nu: coragem da verdade, arte moderna e cinismo em Baudelaire, segundo Foucault". In: *Viso: Cadernos de Estética Aplicada*, n. 11, pp. 1 - 13, 2012.

CHEVALLIER, Philippe. "O Baudelaire de Foucault: uma silhueta furtiva e paradoxal". In: *Anuário de literatura*. Florianópolis, v. 18, n. 1, pp. 190 - 197, 2013.

CIRINO, O. "O desejo, os corpos e os prazeres em Michel Foucault". In: *Mental*, Barbacena, ano V, n. 8, p. 77 - 89, 2007.

CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO. (1545 - 1563). Disponível em: < <http://agnusdei.50webs.com/trento.htm> >. Acesso em 28 de fevereiro de 2018.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. "What is enlightenment?". In: RABINOW, P (ed). *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, pp. 32 - 50, 1984.

_____. *Dits et écrits I (1954-1975)*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

_____. *O poder psiquiátrico: Curso dado no Collège de France (1973 - 1974)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006a.

_____. *Ditos & escritos V: Ética, sexualidade, política*. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2º edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. *Segurança, território e população*: Curso dado no Collège de France (1977 - 1978). Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008a.

_____. *O nascimento da biopolítica*: Curso dado no Collège de France (1978 - 1979). Traduzido por Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008b.

_____. *Ditos e Escritos III: Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Organização de Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2º edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.

_____. *A hermenêutica do sujeito*: Curso no Collège de France (1981 - 1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3º edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. *O governo de si e o governo dos outros*: Curso no Collège de France (1982 - 1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

_____. *Os anormais*: Curso no Collège de France (1974 - 1975). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. *Em defesa da sociedade*: Curso no Collège de France (1975 - 1976). Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 2º edição. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Tradução Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. 21ª reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 2011a.

_____. *A Coragem da Verdade (O governo de si e dos outros II)*: Curso no Collège de France (1983 - 1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

_____. *Ditos & escritos II: Arqueologia das Ciências e Histórias dos Sistemas de Pensamento*. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. 3ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *Aulas sobre a vontade de saber: Curso no Collège de France (1979 - 1980)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a.

_____. *Ditos & escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade*. Organização de Manoel Barros da Motta. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. *O governo dos vivos: Curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014c.

_____. *A sociedade punitiva: Curso no Collège de France (1972-1973)*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016a.

_____. *Subjetividade e verdade: Curso no Collège de France (1980 - 1981)*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016b.

_____. *História da loucura: na Idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 11ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2017a.

_____. *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Éditions Gallimard, 2017b.

_____. *O enigma da revolta: Entrevistas inéditas sobre a revolução iraniana*. Tradução e organização de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Folie, Langage, Littérature*. Edição estabelecida por Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini e Judith Revel. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2019.

_____. *Teorias e instituições penais: Curso no Collège de France (1971-1972)*. Tradução de Rosemary Costhek Abilio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____. *Binswanger et l'analyse existentielle*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Elisabetta Basso. Paris: Seuil/Gallimard, 2021a.

_____. *Phénoménologie et psychologie (1953-1954)*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Philippe Sabot. Paris: Seuil/Gallimard, 2021b.

_____. *Sobre a sexualidade: cursos e trabalhos de Michel Foucault antes do Collège de France*. Tradução de Vera Ribeiro. 1º edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2021c.

_____. *La Question anthropologique: Cours. 1954-1955*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Arianna Sforzini. Paris: Seuil/Gallimard, 2022.

_____. *Le Discours Philosophique*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Orazzio Irrera et Daniele Lorenzini. Paris: Seuil/Gallimard, 2023.

_____. *Michel Foucault: Loucura, linguagem, literatura*. Organizado e estabelecido por Henri-Paul Fruchaud, Daniele Lorenzini e Judith Revel. Traduzido por Nélío Schneider. São Paulo: Udu Editora, 2024a.

_____. *Nietzsche: cours, conférences et travaux*. Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Bernard E. Harcourt. Paris: Seuil/Gallimard, 2024b.

FUJIWARA, Gustavo. "Baudelaire: prolegômenos a toda biografia existencial sartreana futura". In: *Griot: Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v. 18, n. 2, pp. 233-259, dezembro, 2018.

GALANTIN, Daniel Verginelli. “Considerações sobre o “erotismo”, de Georges Bataille: um pensador do paradoxo e da transgressão”. In: *Revista Cadernos de Clío*, v.1, pp. 9-17, 2010.

_____. “A presença de Georges Bataille no pensamento de Michel Foucault: entre o ser da linguagem, insurreição e atitude crítica”. In: *doispontos*., Curitiba, São Carlos, volume 14, número 1, pp. 213-228, 2017.

GONÇALVES, Daniel Luis Cidade. “A liberdade cética de Michel Foucault”. In: *Revista Estudos Filosóficos*. São João del-Rei, n. 9, pp. 68 - 76, 2012.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Éditions Albin Michel, 2002.

_____. *O que é a filosofia antiga?*. Tradução de Dion Davi Macedo. Edições Loyola: São Paulo, 5ª edição, 2011a.

_____. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução de F. Loque e L. Oliveira. São Paulo: É Realizações, 2014.

_____. *La philosophie comme éducation des adultes: textes, perspectives, entretiens*. Vrin: Paris, 2019.

HERMANN, Nadja. *Ética e estética: a relação quase esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

LÓPEZ, Maximiliano Valerio. “O conceito de experiência em Michel Foucault”. In: *Revista Reflexão e Ação*. Santa Cruz do Sul, v. 19, n. 2, pp. 42 - 55, 2011.

LORENZINI, Daniele. *Éthique et politique de soi: Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris: Vrin, 2015.

MACHADO, Roberto. *Impressões de Michel Foucault*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.

MELTZER, Françoise. “On the question of *Aufhebung*: Baudelaire, Bataille and Sartre”, In: *RCCS Annual Review*, #0, pp. 110-124, 2009.

MULDOON, James. "Foucault's forgotten hegelianism". In: *Parrehsia*. Number 21, pp. 102-112, 2014.

NALLI, Marcos. "Um rastro a desaparecer na praia do pensamento: Foucault e a fenomenologia". In: *Revista da Abordagem Gestáltica*, XV(2), pp. 108-114, jul-dez, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A Gaia Ciência*. Tradução de Antonio Carlos Braga, São Paulo: Editora Escala, 2006.

ORELLANA, Rodrigo de Castro. "A ética da resistência". In: *Revista Ecopolítica*. São Paulo, n. 2, pp. 37 - 63, 2011-2012.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

SABOT, Philippe. "Lectures de Baudelaire: Benjamin, Sartre, Foucault". *L'Ecole des Philosophes*, pp.137-159, 2008.

_____. "Foucault, Sade e as Luzes". In: *REDISCO – Revista Eletrônica de Estudos do Discurso e do Corpo*. Vitória da Conquista, v. 2, n. 2, p. 111-121, 2013

SAFATLE, Vladimir. *Curso integral: Introdução à experiência intelectual de Michel Foucault*. Universidade de São Paulo, 2013.

SARDINHA, Diogo. "As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v.33, n.2, p.177-192, 2010.

SCHIFFER, Daniel Salvatore. *Philosophie du dandysme*. Presses Universitaires de France, 2008.

STEPHAN, Cassiana Lopes. *Michel Foucault e Pierre Hadot: Um diálogo contemporâneo sobre a concepção estoica do si mesmo*. 180f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

TERRA, Ricardo R. "Foucault leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente". In: *Analytica*, v. 2, n. 1, pp. 73-87, 1997.

TESTA, Federico. Fazer-se digno da revolução: espiritualidade política e conversão revolucionária em Michel Foucault. In: CAEIRO, António de Castro; FERRARO, Gianfranco. In: *Formas de conversão: filosofia, política, espiritualidade*. Lisboa: Editora Abysmo, no prelo.

VALCÁRCEL, Amelia. *Ética contra estética*. Tradução e notas de Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2005.

VEIGA-NETO, Alfredo. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO; Alfredo (Orgs.). *Figuras de Foucault*. 3^o edição. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2013.

WELSCH, Wolfgang. “Estetização e estetização profunda ou: a respeito da atualidade do estético nos dias de hoje”. Tradução de Alvaro Valls. In: *Porto arte*. Porto alegre, v. 6, n. 9, pp. 7 - 22, 1995.