

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Doutorado em Filosofia



Tese

A questão do desejo em Michel Foucault:

A interpretação de uma experiência de retomada da vontade autônoma

Dirceu Arno Krüger Junior

Pelotas, 2022

Dirceu Arno Krüger Junior

A questão do desejo em Michel Foucault:

A interpretação de uma experiência de retomada da vontade autônoma

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi

Pelotas, 2022

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

K89q Krüger Junior, Dirceu Arno

A questão do desejo em Michel Foucault : a interpretação de uma experiência de retomada da vontade autônoma / Dirceu Arno Krüger Junior ; Clademir Luís Araldi, orientador. — Pelotas, 2022.

315 f.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Questão do desejo. 2. Michel Foucault. 3. Subjetividade. 4. Verdade. 5. Liberdade. I. Araldi, Clademir Luís, orient. II. Título.

CDD : 194

Dirceu Arno Krüger Junior

A questão do desejo em Michel Foucault:

A interpretação de uma experiência de retomada da vontade autônoma

Tese aprovada, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia, no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, no Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, da Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 01/04/2022

Banca examinadora:

Prof. Dr. Clademir Luís Araldi (Orientador)

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Prof. Dr. Carlos Eduardo Ribeiro

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP)

Profa. Dra. Sônia Maria Schio

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

Profa. Dra. Kelin Valeirão

Doutora em Educação pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Nota preliminar: todas as traduções realizadas neste texto são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Este trabalho é dedicado a Evanir, a Renata e a Morgana

Agradecimentos

Ao meu orientador, Prof. Dr. Clademir Luís Araldi, pela confiança, pela solidez e pelo sempre gentil e inesgotável amparo.

A minha família, minha mãe Evanir, minha irmã Renata e minha sobrinha Morgana, que foram o meu esteio durante os últimos quatro anos.

À banca de Exame de Qualificação, à Profa. Dra. Sônia Maria Schio e à Profa. Dra. Kelin Valeirão, acerca das excelentes considerações às quais me possibilitaram aperfeiçoar ainda mais o texto da Tese.

À banca de Exame de Defesa, pelas considerações e contribuições imprescindíveis a este trabalho.

A Capes, pela concessão de uma bolsa de estudos.

Ao Grupo de Estudos Foucault, pelos nove anos de trabalho contínuo, ininterrupto e altamente inspirador.

A Mirela, pela presteza, pela paciência e por me apresentar *Recordações do Escrivão Isaías Caminha*, de Lima Barreto.

Aos meus amigos e amigas Mateus Weizenmann, Rossana Batista Padilha, Taís Bopp, Márcio Mariot e Flávia Carvalho Chagas, pelo conforto, pelo zelo e pela crença inabalável nos vínculos inquebrantáveis da amizade.

Aos professores e às professoras do Curso de Filosofia da UFPel, assim como do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, pela impecável educação e pela iluminação infindável propiciadas a mim.

À Profa. Dra. Heloísa Helena Duval de Azevedo, por me oportunizar um começo.

A minha turma do estágio de docência, por todos os votos de confiança.

E, por fim, a Stephanie, pelas dúvidas dirimidas e pelas incursões nos processos de resignificação de si.

Seu espírito finamente cinzelado ainda tinha belas consequências, embora estas não fossem amplamente visíveis. Sua natureza repleta, como a daquele rio de que Ciro quebrou o ímpeto, escoou por canais que não tiveram grande nome na Terra. Mas o efeito de sua pessoa nos que a rodeavam foi incalculavelmente difuso: pois o bem crescente do mundo depende em parte de atos não históricos; e se as coisas não estão tão mal, nem com você nem comigo, como poderiam estar, isto se deve em grande parte ao número dos que fielmente viveram uma vida oculta, e repousam em túmulos não visitados.

(Middlemarch: Um Estudo da Vida Provinciana [1871-1872] de George Eliot, p. 877)

Resumo

KRÜGER JUNIOR, Dirceu Arno. **A questão do desejo em Michel Foucault: a interpretação de uma experiência de retomada da vontade autônoma.** Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi. 2022. 315 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2022.

O presente trabalho tem como pretensão deslindar a problemática da questão do desejo em Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês, a partir dos contextos epistemológicos da subjetividade, da verdade e da liberdade. O desdobramento do supramencionado problema aclara-se por meio da possibilidade de estruturação de uma experiência de retomada da vontade autônoma, por parte do sujeito o qual se fundamenta, subjetivamente, com base nesse processo. A questão do desejo foucaultiano é subdividido e alicerçado por marcos históricos e por marcos conceituais, os quais são articulados na obra do autor através de rupturas e também de significativas continuidades. Os marcos históricos do desejo, no pensamento foucaultiano, são categorizados pelas vias da literatura, da política e da ética. Os marcos conceituais do desejo, no *corpus* da obra de Foucault, classificam-se nos delineamentos dos *aphrodisia* (Antiguidade), da carne (Cristianismo primitivo e tardio) e da sexualidade (Modernidade e Contemporaneidade). A irrupção de uma história da verdade, doravante o primado da questão do desejo em Foucault, vem a facultar a compreensão dos atos de liberdade e de uma produção da memória da vulnerabilidade. A verdade da concupiscência e a verdade do desejo, assim como o ceticismo da verdade e a ficcionalização da verdade, estão inseridos na reflexão de que a irrupção da história da verdade, embasada pelo desejo, no arranjo teórico de Foucault, oportuniza a reflexão de uma retomada da vontade autônoma, fundada em uma reapropriação da respectiva vulnerabilidade, por intermédio do indivíduo do colapso, como a tentativa de operacionalização de uma microrrevolução. A questão do desejo em Foucault enquadra-se na perspectiva de uma vontade de precedência, de um tornar-se outro, do exercício de um acontecimento assentado no sujeito que recalitra, um sujeito encorajado pela ideia de microrrevolução, isto é, a luta pela narrativa da memória da vulnerabilização, em outros termos, a memória dos embates nos subterrâneos da existência.

Palavras-chave: Questão do desejo. Michel Foucault. Subjetividade. Verdade. Liberdade.

Abstract

KRÜGER JUNIOR, Dirceu Arno. **The question of desire in Michel Foucault**: the interpretation of an experience of return to the autonomous will. Professor Advisor: Dr. Clademir Luís Araldi. 2022. 315 p. Doctoral thesis (Philosophy) – Institute of Philosophy, Sociology and Politics, Federal University of Pelotas, Pelotas, 2022.

This doctoral thesis intends to unravel the issues surrounding the question of desire in French philosopher Michel Foucault's (1926-1984) thought through the epistemological contexts of subjectivity, truth, and freedom. The development of such issues becomes clearer through the possibility of structuring an experience of return to autonomy on the subject's part, which grounds itself in this process. The question of Foucauldian desire is divided and substantiated by historical milestones and conceptual milestones, which are articulated in Foucault's work through ruptures and through meaningful continuities. The historical milestones of desire in Foucauldian thought are divided into the paths of literature, politics, and ethics. The conceptual milestones of desire within his body of work are classified in the outlines of *aphrodisia* (Antiquity), of flesh (early and late Christianity) and of sexuality (Modernity and Contemporaneity). The irruption of a history of truth, hereafter the primacy of the question of desire in Foucault, provides an understanding of freedom acts and of a production of memory of vulnerability. The truth of concupiscence and of desire, as well as the skepticism of truth and the fictionalization of truth, are included in the consideration that the irruption of the history of truth, underpinned by desire, within the Foucauldian theoretical framework, allows for a consideration of a return to the autonomous will, based on a reappropriation of vulnerability by the Foucauldian individual, one that is always in discontinuity with the norm, as an attempt to operate a microrevolution. The question of desire in Foucault is framed by the perspective of a will of precedence, of becoming other, of an exercise rupturing underpinned by the subject that struggles, a subject wrapped by the idea of microrevolution, that is, the struggle for the narrative of the memory of being made vulnerable; in other words, the memory of the underground conflicts of existence.

Keywords: The question of desire. Michel Foucault. Subjectivity. Truth. Freedom.

Sumário

1 Introdução.....	12
2 As hipóteses do conceito de desejo: os marcos históricos.....	22
2.1 O desejo enquanto tecnologia de subjetivação.....	23
2.2 O desejo e a literatura: a concepção do “saber cruel”.....	37
2.3 O desejo e a política: o teatro do acontecimento.....	57
2.4 O desejo e a ética: a experiência de constituição de um tornar-se outro.....	83
3 As rupturas conceituais do desejo: os <i>aphrodísia</i>, a carne e a sexualidade.....	112
3.1 Os <i>aphrodísia</i> : o desejo em sua disposição primária.....	116
3.2 A carne: o realce secundário do desejo.....	146
3.3 A sexualidade: o terceiro (e determinante) momento da contenda do desejo.....	174
4 O desejo: um suposto irrompimento da história da verdade?.....	206
4.1 O ceticismo e o ficcionalismo da verdade: duas interpretações do discurso verdadeiro do desejo.....	208
4.2 A verdade do desejo e o indivíduo como o “errático de si”.....	220
4.3 Os desdobramentos do discurso verdadeiro e seus efeitos sobre a verdade do desejo.....	230
4.4 O desejo como uma não vulnerabilização de si e a liberdade como ato contínuo.....	245
4.5 O tempo de desejo e o corpo utópico: duas possíveis medidas para o ato de liberdade.....	263
4.6 O desejo, a memória da vulnerabilização e o drama da verdade parresiástica.....	274
5 Considerações finais.....	294
Referências.....	303

1 Introdução

A sistemática filosófica de Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês, nascido em Poitiers, no centro-oeste da França, no dia 15 de outubro de 1926, é permeada por um estudo que se centraliza na análise do discurso como um produto de uma narrativa, concebida por Foucault como “dizer verdadeiro”. Como o ceticista (e também ficcionalista) que era o autor desenvolveu em seus escritos uma crítica direcionada aos sistemas epistemológicos, assim como científicos, que premeditaram a constituição de uma verdade a qual pudesse vir a abarcar a essência, não apenas cosmológica, mas como também material do mundo: como um artefato originado dos processos intelectuais exercidos pelas ciências humanas e tracejados na corporeidade, tanto subjetiva, da mesma maneira que orgânica, do indivíduo.

Nas palavras de Paul Veyne, Foucault preocupava-se veementemente com a necessidade de se instaurar uma crítica às generalidades que delineiam a produção de verdades na sociedade: o que acaba por eclipsar (toda e qualquer radicalidade) que possa vir a lançar uma “cortina de fumaça” sobre toda a metodologia racional: de instituição de verdades que atuam como bússolas normativas, na tentativa de se preservar os constructos regredientários do *status quo*. Desta forma, por meio de uma metodologia analítica, pode-se refletir que Foucault possui, em sua própria filosofia, uma influência marcadamente Moderna, identificada pela égide do filósofo prussiano Immanuel Kant (1724-1804): o que poderia corroborar com a alcunha de “filósofo criticamente inclinado” tão cara a Foucault.

Por radicalidades, Foucault compreendia toda e qualquer forma de se compor um discurso do dizer verdadeiro o qual pudesse ultrapassar os limites impostos do que poderia ser capitalizado pela estrutura da racionalidade, reapropriando, deste modo, as regras que compõe o(s) discurso(s), vigentes no imaginário da sociedade. O que Foucault realiza em sua obra, em parte, também poderia ser nomeado como uma “história da racionalidade”, racionalidade esta amplamente contestada pelas inúmeras radicalidades que reivindicam o direito de se produzir um discurso verdadeiro¹, na experiência de autenticação de seu próprio ser, de sua dignidade

¹ Esse debate sobre o discurso verdadeiro em Foucault, que parte da crítica que o autor francês realiza quanto ao mesmo, em uma aproximação com o conceito de desejo no pensamento foucaultiano, foi descrito em uma comunicação apresentada no evento 6ª Semana Integrada UFPEL

humana, de integrar os processos transformadores da política. A loucura, a morte (em sua matriz biológica), a doença, a sexualidade, a criminalidade e a desrazão são algumas das radicalidades que materializaram parte do cabedal teórico foucaultiano. O desejo, analiticamente, poderia vir a ser estipulado como uma suposta radicalidade, a “radicalidade do inapreensível”.

As radicalidades experimentam uma espécie de apogeu teórico e filosófico na obra de Foucault, pois atuam diretamente no que Foucault reflete como a atualidade, o presente, o contrassenso da metafísica. O autor francês não se considerava tal como um filósofo em senso estrito, mas sim um crítico da história da racionalidade, profundamente engajado em evidenciar as fraturas correspondentes à exaustiva tarefa de se aproximar de uma verdade hiperbólica, capaz de conter em si própria: todas as especificidades relacionadas ao matemático, ao geométrico, ao eterno, possivelmente, assim como, às categorias altamente privilegiadas do humano. Então, questiona-se, onde se localiza o desejo na história da racionalidade?

O desejo não foi fundamentado teoricamente por Foucault, como um tipo de contracorrente à filosofia de Gilles Deleuze, Foucault não era um teórico do desejo e essa nunca foi uma de suas pretensões, pelo menos em uma perspectiva epistemológica. Acerca do desejo, Foucault limitou-se a concordar que “era um tema, deveras, abandonado”², como consta em *O Enigma da Revolta*, uma obra erigida contendo algumas entrevistas concedidas por Foucault sobre a Revolução Iraniana: a qual o autor francês participou como um espectador do exterior como correspondente da França. É interessante pensar que a empreitada de Foucault no Irã, durante a ocasião da revolução que ocorreu no referido país, resultou em notáveis reflexões acerca da problemática da vontade e do desejo (conceitos que Foucault não antagoniza), no que o filósofo conclamou como uma “filosofia da experiência”, o “tornar-se outro”³. Durante aquele momento de turbulência política

2020: XXII Encontro de Pós-Graduação (ENPOS), em 30 de setembro de 2020, denominada: *O Conceito de Desejo em Michel Foucault: A Crítica do Discurso Verdadeiro na Tentativa de Retomada da Vontade Autônoma* (2020, p. 01-04). Uma das propostas é estabelecer um discurso do dizer verdadeiro em detrimento de um discurso verdadeiro que delimita a expectativa de se retomar a vontade autônoma, problematizando as instâncias normativas as quais produzem o discurso verdadeiro e a reatualização de suas regras de operacionalização no âmbito ético e também político.

² In: *O Enigma da Revolta* (2019, p. 83).

³ A noção acerca do “tornar-se outro” foi discutida em um artigo publicado pelo autor deste texto na Revista de Filosofia Seara Filosófica da Universidade Federal de Pelotas, sob o título: *O Conceito de Desejo em Michel Foucault como Um Dispositivo Político na Perspectiva de Fundamentação de Um “Tornar-se Outro”*. O artigo, disponibilizado em abril de 2021, corresponde ao marco histórico político do desejo, exposto neste texto, onde a “transformação de si”, no eixo da política, ao basear-se em

no Irã, Foucault afirmou que os iranianos, os estudantes universitários majoritariamente, compenetrados na revolução, haviam estabelecido uma espécie de “filosofia do espírito”, o que gerou críticas fervorosas da imprensa francesa, assim como do restante da imprensa europeia. Foucault foi acusado de ser um simpatizante dos ideais revoltosos que emolduraram o processo de “modernização do Irã”. O que a imprensa europeia parecia não compreender, tal como a francesa, em particular, na época do conflito, é que apenas a revolução, ou a microrrevolução, podem garantir a experiência do tornar-se um outro diferente do que se é, de garantir a instrumentalização da liberdade, de prover o devido deslocamento às relações de poder.

De acordo com Foucault, então, o desejo é um conceito filosoficamente político? Espiritualmente político?

A resposta parece estar muito mais vinculada a uma espécie de renovação do interesse individual, não apenas político, mas como também ético: o que poderia configurar essa filosofia do espírito argumentada por Foucault, durante a Revolução Iraniana. Não especificamente o surgimento de uma novíssima religião capaz de reerguer as crenças inabaláveis de uma coletividade, em uma espécie de restabelecimento de uma determinada tradição, porém sim de uma renovação em termos intelectuais, epistemológicos, ou seja, de uma dessubjetivação.

Analisando as radicalidades, pela ótica foucaultiana, pode-se vislumbrar o intuito de Foucault em alicerçar o discurso do dizer verdadeiro como o alcance a um modo de vida, a um modo de ser que pudesse problematizar a subjetivação compulsória realizada sobre o sujeito por meio dos sistemas de poder. Da mesma forma que a Revolução Iraniana e seus beligerantes, o diagnóstico do presente parece proceder como uma das chaves para se repensar o sujeito moderno, o sujeito da verdade, o sujeito do positivismo, na oportunidade de surgimento de um

Foucault, sedimenta o desejo como um dispositivo que, para além das amarras dos processos biopolíticos, pode vir a oportunizar ao indivíduo a articulação de uma “experiência de si”, enriquecida pela verve do desejo enquanto uma tecnologia que visa à mudança eticamente radical do sujeito. O artigo, em comparação a este texto, suscita a ideia de uma “vontade de precedência”, isto é, uma particularidade das relações de poder que atua como a faculdade impulsora destas, e, de maneira polêmica, possibilitaria pensar uma percepção referente à instauração de uma “agência política” em Foucault, ou, então, uma ação política conjunta e conscientemente engajada. O artigo é um ensaio que permite problematizar as próprias apreensões do autor deste texto no que é concernente ao desejo na moldura política e a tentativa de determinação de uma ação política, conceito este, inexistente em Foucault. Para uma investigação mais expandida do assunto, ler o artigo *O Conceito de Desejo em Michel Foucault como Um Dispositivo Político na Perspectiva de Fundamentação de Um “Tornar-se Outro”* (2020a, p. 89-104), presente na edição número 21, da revista Seara Filosófica, do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFPEL.

“sujeito do acontecimento”. Parece contundente afirmar que a crítica de Foucault à metafísica, ao eterno, ao transcendental, é calcada precisamente na obliteração do indivíduo em seu contexto social e político. Foucault nunca desenvolveu uma metafísica, ou mesmo uma filosofia moral, suas bases normativas são factualmente confusas, como certa vez afirmou a filósofa norte-americana Nancy Fraser. Isto é, não são previamente reconhecíveis as bases pré-discursivas da teoria foucaultiana, o que sempre resultou em uma crítica a sua suposta “filosofia relativista”.

A obra de Foucault não deve ser observada como um descompromissado relativismo: o autor é, acima de tudo, um cético e um ficcionalista da verdade, não como um adepto do pirronismo clássico (na figuração cética), Foucault não nega determinadas normatividades no mundo (a verdade existe, segundo ele). O ceticismo de Foucault preza por uma crítica veemente da realidade, não uma negação desta e de todos os seus valores. Foucault estrutura uma objeção ao absoluto, ao indiscutivelmente verdadeiro, ao eterno como única forma de experiência possível do ser e de sua própria subjetividade: o que se igualaria a uma ficcionalização da verdade (como defende Pascal Engel). Deste modo, as radicalidades assumem uma importância imperativa na obra do autor: elas são problemas coletivos, portanto, passíveis de análise filosófica, da mesma maneira que de uma análise política. O desejo, como um conceito não fundamentado em Foucault, sugere deslindar uma série de possibilidades teóricas, incluindo, audaciosamente, uma defesa das radicalidades como princípios que desvelam a filosofia como uma prática, não apenas como um exercício implacável de composição da verdade soberana.

Se o desejo houvesse de ser delimitado na obra de Foucault, certamente um dos primeiros referenciais teóricos que precisariam ser retomados, no intuito de constituir os pilares da análise proposta, seria Santo Agostinho. O filósofo medievalista compõe uma das tentativas de Foucault de entender como a sexualidade, a carne em perspectiva no contexto cristão, foram fundamentadas como um dos discursos primários da Modernidade. Foucault enseja, a sua própria maneira, estabelecer um hipotético marco zero dessas rupturas as quais iniciaram uma nova forma de se locucionar o dizer verdadeiro. O desejo, como a experiência absorvida e assimilada pela memória, estabelece um dos primeiros marcos históricos referentes à compreensão do conceito de desejo em Foucault, a partir da filosofia agostiniana.

Não haveria a possibilidade de se discutir a problemática do desejo em Foucault sem abalizá-lo em suas raízes literárias, como a abordagem sadeana do desejo como a superfície de exacerbação do vício e do suplício da virtude. O desejo, na literatura, parece encontrar um de seus campos de maior proliferação teórica, de acordo com Foucault. Seja na obra do supracitado Marquês de Sade, de Diderot ou Flaubert, o desejo é um dos ditames da produção de saberes que oportunizam ao desejo ser estudado para além dos entraves do racional, sendo a literatura o receptáculo da dissecação do desejo como o impermeável do humano.

Como exposto pelo escritor inglês Henry James (1843-1916) em sua obra máxima: *Retrato de Uma Senhora* (1881), o desejo também é uma empreitada pelo si mesmo, pela busca do que se é, ou seja, a intenção de um tornar-se outro por meio das contingências presentes na atualidade, na presentificação do inesperado. Como a protagonista da obra de James, Isabel Archer, esta intenciona conhecer o que existe de mais fantástico na vida, viver o que há de mais imprevisível na existência não presciente do sujeito: “No fundo do coração, mais fundo do que qualquer vontade de renunciar, havia a sensação de que teria de se ocupar da vida por muito tempo ainda.”⁴ Não se sabe se Foucault era um leitor assíduo da obra de James, mas não há como negar que existam semelhanças marcantes entre a proposta de transmutação do ser, pelo “imprognóstico do presente”, com o embate de Foucault contra a superestimação do transcendental. O campo de batalha é a própria vida, e o desejo é a via de acesso ao combate do enfrentamento do impremeditável.

Teorizar o conceito de desejo em Foucault não é uma tarefa pouco árdua, ainda mais quando se parte do pressuposto de um conceito filosófico milenar que, por mais que venha a ter sido desprestigiado por muitas correntes filosóficas, indiscutivelmente permeia toda a História da Filosofia. Desta forma, o desejo é uma problemática que se estende durante toda a obra de Foucault: desde os seus escritos nos anos 1950 até os trabalhos que antecederam a sua morte (em 25 de junho de 1984). Portanto, conceituar o desejo no escopo da obra de Foucault é um esforço, em parte, ousado, mas que revela um outro norteammento do pensamento do autor de *História da Sexualidade*.

⁴ In: *Retrato de Uma Senhora* (2007, p. 640) de Henry James.

Um dos primeiros direcionamentos a ser estipulado foi o de segmentar o desejo em três marcos históricos: que pudessem permitir o rastreamento do conceito de desejo no *corpus* teórico foucaultiano. As três categorias correspondem aos estudos teóricos realizados por Foucault durante as décadas de 1960, de 1970 e de 1980. O primeiro segmento refere-se à literatura (o desejo e o saber), o segundo segmento destina-se à compreensão do desejo e a política (o teatro do acontecimento), e, por fim, a terceira segmentação corresponde ao desejo e a ética (a experiência de um tornar-se outro). Estas segmentações representam rupturas na abordagem a qual Foucault contextualiza o desejo em seu próprio norte conceitual, entretanto, deve-se considerar que o desejo, assim como a análise do poder em Foucault, é um conceito que transita em todo o sistema investigativo do autor francês. Desta maneira, o desejo pode ser denotado como uma tecnologia de subjetivação: a qual aglutina as noções de objetivação e de subjetivação, de forma simultânea, no pensamento foucaultiano.

A partir dos marcos históricos pré-estabelecidos é possível engendrar os marcos conceituais: os quais representam a conjuntura do desejo quando perpassado pelas instâncias relacionadas à história subjetiva do indivíduo. Os *aphrodísia*, na Antiguidade Clássica, a carne na composição do Estado Medieval e a sexualidade no enquadramento da Modernidade e da Contemporaneidade são as expressões denominativas do conceito de desejo foucaultiano, nos arremedos da história. Como rupturas conceituais, o desejo, na Modernidade, não possuía as atribuições especulativas dos *aphrodísia* na Grécia Antiga, assim como o constructo da carne não era conhecido por estas. O desejo é fundamentado historicamente, segundo Foucault, de maneira proteiforme, isto é, o desejo é transmutado nas ocasiões de suas rupturas inaugurando novas formas de se subjetivar o indivíduo e na tentativa de compreendê-lo em sua totalidade humana. O que poderia justificar, por exemplo, a constante readaptação das regras discursivas que perfazem o ato do dizer verdadeiro.

A história da verdade é o ensaio de percepção do desejo como algo que pode vir a ser identificado como uma possível gênese da historicização da verdade, e, a partir dos signos foucaultianos, a história das radicalidades sobrepujadas pelo símbolo indefectível da racionalidade e do regramento normativo das generalidades. Evocar a verdade em Foucault vem a significar, associadamente, evocar as problemáticas referenciadas à liberdade e também à ética. Se existe a possibilidade

de se fundamentar, teoricamente, o conceito de desejo em Foucault, este deve estar atrelado a uma produção de verdade a qual se manifesta em uma generalidade, sendo a liberdade um dos fatores que integram a constituição ética a qual, de modo paradoxal, contesta a produção da verdade como o absoluto que extenua o discurso e o qual impõe limites ao que se pode conhecer do mundo, ou do sujeito.

O enfrentamento das generalidades, com a consagração da singularidade representada pelo discurso, concede a Foucault a oportunidade de criticar a generalidade da verdade como uma conjuntura, ou seja, o exagero absoluto desta, em detrimento de uma experiência do ente que se subleva ao mecanicismo do racional e se engaja em uma microrrevolução, no reapoderar-se de sua vontade autônoma⁵.

O primeiro capítulo deste texto: “As hipóteses do conceito de desejo: os marcos históricos” delimita o escopo da história do desejo na obra de Foucault, subdividindo-o em três classificações: a literatura, a política e a ética. Como foi exposto: a literatura e a política são dois parâmetros interligados no viés foucaultiano, desta maneira, o desejo é reposicionado em seu núcleo teórico, nos estudos sobre a política, realizados por Foucault, na passagem dos signos linguísticos, para as estratégias de dominação, no eixo do poder (onde os signos linguísticos são recondicionados). A literatura é designada como o “saber cruel”, como a experiência do desejo possibilitada por esta sem estar, irrepreensivelmente, apregoada a um valor de verdade. A política desvela o desejo como a produção do interesse coletivo, no nível da biopolítica: o desejo é o ponto de encadeamento dos regimes da população e do povo (sua fração recalcitrante). E, por conseguinte, a ética acomodada na tese do cuidado de si, é uma das tentativas de se pensar o desejo como uma das tecnologias que é capaz de permitir ao indivíduo constituir-se eticamente, assim como de fomentar a pretensão de uma filosofia do tornar-se outro.

O segundo capítulo: “As rupturas conceituais do desejo: os *aphrodisia*, a carne e a sexualidade” é a investida de abordar o desejo sob o signo da ruptura, da historicidade do conceito e suas metamorfoses ao longo da constituição subjetiva individual, assim como epistemológica do sujeito. É substancial destacar que os

⁵ Uma das temáticas deste texto, a retomada da vontade autônoma, foi trabalhada em um resumo expandido intitulado: *O Conceito de Desejo em Michel Foucault: Sobre uma Possibilidade de Retomada da Vontade Autônoma Individual* (2019, p. 01-04). O resumo expandido em consideração foi apresentado no dia 25 de outubro de 2019, no evento 5ª Semana Integrada UFPEL 2019: XXI Encontro de Pós-Graduação (ENPOS).

marcos históricos e os marcos conceituais, foucaultianamente, não são definições que se descontinuum, porém sim se sucedem e, de certa forma, se complementam. Os *aphrodísia*, a primeira acomodação conceitual, se referenciam aos costumes do sujeito da Antiguidade Clássica, notavelmente o grego, e a forma como este abordou o desejo em suas práticas, não apenas sexuais, mas como também produziu sua eticidade por meio da apreensão do desejo em uma matriz abstratamente subjetiva. A distinção entre o sujeito e o não sujeito (ou pseudosujeito), na Antiguidade, é um dos vértices que orientam a querela do conceito de desejo em Foucault. A carne, a segunda ruptura, representa a instituição do pensamento medieval cristão, realocando o desejo na base da renúncia de si e da experimentação do prazer como o extrato da conjuração entre o indivíduo e o transcendental do divino. A vida matrimonial, a virgindade, a existência no cenóbio e também no monastério convergem as relações no Cristianismo primitivo, da mesma forma que no Cristianismo tardio, expondo o conflito individual contra a concupiscência e o prenúncio da involuntariedade de si, na autonomia inequívoca existente na concupiscência enquanto esta manifesta-se “por si mesma”. E, por fim, a sexualidade é o discurso estruturado na Modernidade e na Contemporaneidade, no intuito de estabelecer o desejo como o pretexto da narrativa de si, ladrilhando o caminho para a organização da epistemologia psicanalítica onde o desejo, pela propriedade da sexualidade, facilita o acesso aos confins inexprimíveis da subjetividade do sujeito. Os acontecimentos expoentes da obra de Foucault, no que se relaciona às figuras de Pierre Rivière e Herculine Barbin são dois artefatos representativos da memória esboçada pelos “indivíduos infames”: que pululam no pensamento do autor francês e consistem no fundamento de uma memória da vulnerabilização pronunciada em primeira pessoa, isto é, pelas palavras colapsadas dos indivíduos teratológicos: subordinados ao discurso verdadeiro repercutido pela verdade monumento e paradigmática.

No terceiro capítulo: “O desejo: um suposto irrompimento da história da verdade?” estudou-se o desejo como uma possível procedência do que Foucault intitulou como a história da verdade. Não há a presunção de se esgotar a verdade por meio do desejo, assim como de afirmar que o desejo consiste no fim último da história da fundamentação, assim como da ascensão da verdade, propriamente estabelecida. O anseio que se manifesta é o de refletir o desejo como um possível protótipo da verdade, ou, em outros termos, como um dispositivo que induz ao

conhecimento da verdade, na proposta de uma efetuação desta. O contraponto da ideia sugerida é o de entender o desejo como um desenlace entre a verdade como generalidade, como o universal, em consideração a um dizer verdadeiro, a disposição da singularidade como o elemento de base do discurso. O que também proporciona a investigação das teorias correspondentes à liberdade e à ética, em Foucault. A verdade da concupiscência, a verdade do desejo, assim como o ceticismo e o ficcionalismo da verdade, são questões centrais na investigação do desejo no interior do discurso e na instituição de uma verdade, na mesma vertente, a errância de si como alternativa à reflexão do cuidado de si como processo de constituição ética. Sincronicamente a esses problemas, as concepções acerca de um tempo de desejo e do espaço do corpo utópico também abarcam o respectivo conjunto de prerrogativas conceituais. O referido capítulo é finalizado a partir da compreensão da memória da vulnerabilidade por meio dos atos parresiáticos, exemplificados pelo exame foucaultiano pertinente aos aspectos da vida cínica: uma recriação da própria vulnerabilização do desejo através do enunciado de si e da reconstituição da memória da vulnerabilização do sujeito.

O desejo, ao que a sua análise parece indicar, no pensamento de Foucault, supõe ser o atributo que propicia ao sujeito autoavaliar-se como detentor de uma radicalidade, de uma teratologia, como uma partícula dissonante da história da racionalidade. Deste modo, a descontinuidade, a fragmentação, a dilapidação do indivíduo, podem vir a ser reflexionadas de forma mais abrangente pela vertente do desejo como o incógnito e o inapreensível do sujeito: como o embate pelo resgate de sua vontade autônoma, da mesma forma que de seu corpo, como o átomo de uma possível revolução experimental de si.

As resoluções prolongadas e apoiadas nas investigações sobre o conceito de desejo, em Foucault, ressalvam a complexidade do conceito em questão e a substancialidade deste, na tentativa de se compreender as dimensões inclassificáveis do corpo individual e das tecnologias de subjetivação. Os *aphrodisia*, a carne e a sexualidade são acontecimentos que vem a sedimentar a noção de “trans-historicidade” do conceito de desejo foucaultiano, um conceito o qual alastra as fronteiras dos parâmetros históricos e filosóficos, determinando o corpo individual tal como um corpo fundado no agonismo das relações de poder, nos espaços de batalha, onde a vulnerabilização do desejo é o abrigo da memória e a região onde o discurso do dizer verdadeiro sobrevém como a astúcia da retomada da vontade

autônoma, do diagnóstico da crise do contemporâneo. A verdade gritante do desejo, em seu ceticismo desconcertante e sua ficcionalidade subjetivante, é o encontro do indivíduo com a sua vontade de precedência e a sua experiência de reconduzir a sua vontade autônoma, de volta às trincheiras de sua vulnerabilização, estilisticamente, potencializadora. Resumidamente, um retorno à coragem da verdade, no princípio vital da *parresía* como um ato político por excelência.

2 As hipóteses do conceito de desejo: os marcos históricos

O conceito de desejo em Foucault pode vir a ser dividido, na obra do autor francês, em três possíveis marcos históricos que representam uma espécie de nivelamento que viria a possibilitar a compreensão desse conceito filosófico não teorizado em sua obra. As considerações realizadas por Foucault, no que tange ao desejo, perpassam o seu trabalho teórico durante os anos 1960, os anos 1970 e os anos 1980. Dessa forma, o desejo em Foucault pode ser concebido como: (A) o desejo e o saber (o desejo e a literatura, nos anos 1960); (B) o desejo como produção do interesse coletivo (o desejo sob a égide da política, nos anos 1970); e, (C) o desejo como um dos protótipos do cuidado de si (o desejo sob a perspectiva da ética, nos anos 1980).

Este primeiro capítulo pretende explorar os marcos históricos do desejo foucaultiano, por meio das três nivelações citadas acima, que integram o que se poderia denominar como: uma “sistematização hipotética do desejo”, pelos signos teóricos e filosóficos de Foucault. O desejo, analisado em concordância com o aparato conceitual foucaultiano, requer ser estudado pela orientação do discurso, no ensejo de apreendê-lo como uma singularidade, ou seja, um possível instante que oportunizaria o dizer verdadeiro no tecido do discurso. Na entrevista concedida a Claude Bonnefoy, dedicada ao ofício de escrever, sob o epíteto de *O Belo Perigo*, de 1968, Foucault (2016b, p. 42) assevera:

Os discursos não são apenas uma espécie de película transparente através da qual se veem as coisas, não são simplesmente o espelho daquilo que é e daquilo que se pensa. O discurso tem sua consistência própria, sua espessura, sua densidade, seu funcionamento. As leis do discurso existem como as leis econômicas. Um discurso existe como um monumento, como uma técnica, como um sistema de relações sociais, etc.

Os marcos históricos foram estipulados na tentativa de se permitir um vislumbre de como o desejo pode vir a ser rastreado, no escopo teórico de Foucault, e como as considerações proferidas por este, contribuem para a reflexão de uma possível fundamentação teórica relacionada ao desejo. Como explanou em seu *Vocabulário de Foucault*, publicado em 2004, o autor argentino Edgardo Castro (2016, p. 104): “Na obra de Foucault, encontramos numerosas referências ao tema do desejo, sem que ele nos ofereça ou pretenda oferecer uma teoria do desejo.”:

“Mas cada um dos campos de análise de Foucault deu lugar a considerações acerca do desejo” (*Idem*, 2016, p. 104) ⁶.

2.1 O desejo enquanto tecnologia de subjetivação

Antes de se dissertar acerca do desejo nos moldes da literatura, da política e da ética (seus respectivos marcos históricos) é necessário entender como o desejo se inscreve no modo um conceito no arcabouço teórico foucaultiano. Pode parecer paradoxal afirmar que o desejo poderia ser, então, concebido como uma tecnologia de subjetivação, partindo-se do pressuposto que a subjetivação possui um caráter irrevogavelmente abstrato na constituição individual, mesmo quando cooptada pelos sistemas de poder. Para Foucault, as noções de objetividade e subjetividade são interligadas e não se dicotomizam: “Se o sujeito se constitui, não é com fundamentação numa identidade psicológica, mas por meio de práticas que podem ser de poder ou de conhecimento, ou por meio de técnicas de si” (REVEL, 2011, p. 147).

O desejo, enquanto uma tecnologia se aproximaria da noção de um dispositivo capaz de, não apenas incrementar a subjetividade do sujeito, mas como também de produzi-la a uma instância de acesso à complexidade mais íntima existente no indivíduo. Como Foucault (2010, p. 186) estipula na aula de 10 de fevereiro de 1982, presente no curso do *Collège de France: A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) ⁷:

É preciso aplicar-se a si mesmo e isso significa ser preciso desviar-se das coisas que nos cercam. Desviar-se de tudo o que se presta a atrair nossa atenção, nossa aplicação, suscitar o nosso zelo, e que não seja nós mesmos. É preciso desviar-se para virar-se em direção a si. É preciso, durante toda a vida, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser inteiro enfim, na direção de nós mesmos.

Haveria a possibilidade de o desejo representar o inapreensível do indivíduo, em termos foucaultianos?

⁶ Para uma análise mais sólida acerca do desejo na obra foucaultiana, acessar o verbete “Desejo” (2016, p. 104-106), no *Vocabulário de Foucault*, de Castro.

⁷ Para uma análise mais completa, acessar a aula de 10 de fevereiro de 1982 (2010, p. 185-220), do curso: *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) de Foucault.

Pensando-se pelo viés de um processo de desindividualização, assim como de dessubjetivação⁸, o desejo acarreta, em sua própria origem, a impulsão implacável que delinea o sujeito em sua vertente mais primitiva: “As coisas assumem importância em contraste com as circunstâncias de inteligibilidade. Chamemos isso de horizonte” (TAYLOR, 2011, p. 46): “Portanto, uma das coisas que não podemos fazer, se vamos definir nós mesmos significativamente, é suprimir ou negar os horizontes contra os quais as coisas adquirem significado para nós” (*Idem*, 2011, p. 46). Como Foucault não principiou um conceito de desejo, deve-se enaltecer o fato de que não há uma distinção esclarecida acerca do conceito de vontade e de desejo, na ótica foucaultiana.

Assim como o conceito de poder em Foucault é segmentado por três hipóteses essenciais: Thomas Hobbes (1588-1679) [soberania], Karl Marx (1818-1873) [repressão] e Friedrich Nietzsche (1844-1900) [enfrentamento]⁹, o desejo pode vir a ser formulado por meio de hipóteses que o situariam no contexto filosófico estruturado por Foucault, na tentativa de se produzir um sistema de compreensão deste. O poder, assim como o desejo, não foi determinado por Foucault sob o ônus de uma teoria, acarretando dessa forma, suposições que propiciaram a elucubração referida ao poder.

Como possíveis hipóteses para a constituição do aparato conceitual do desejo em Foucault, foram concebidas as seguintes proposições: (I) Sêneca (65 a.C – 4 a.C) [o desejo como uma autofinalização de si]; (II) Santo Agostinho (354-430) [o desejo em correspondência a uma experiência fixada pela memória]; (III) Benedictus de Spinoza (1632-1677) [o desejo pelo prisma de uma essência do sujeito]; e (IV) Étienne de Condillac (1714-1780) [o desejo como característica de uma consciência da necessidade]¹⁰. Se o desejo não possui uma aplicabilidade filosófica na obra de Foucault, deste modo, as hipóteses para a tentativa de sua concepção teórica

⁸ Desindividualização e dessubjetivação são dois conceitos pensados por Foucault os quais supõem a tentativa do autor de se refletir o sujeito para além do aparato sistemático que o envolve nos mecanismos de poder, principalmente no que é tangente à epistemologia estabelecida pelas ciências humanas e as ciências da saúde. O grande questionamento que se instala é o seguinte: o que resta ao ser humano para além de sua memória superficializada, enquanto criatura subjetivada e individualizada? Ou, existiria um para além do indivíduo que não fosse encoberto pelos processos de subjetivação e individualização?

⁹ Para um estudo mais aprimorado sobre o poder em Foucault, acessar o verbete “Poder” (2016, p. 323-334) no *Vocabulário de Foucault*, de Castro.

¹⁰ Consecutivamente, as obras: *Sobre a Ira e Sobre a Tranquilidade da Alma* (41 a.C e 63 a.C, Sêneca), as *Confissões* (397-400, Santo Agostinho), a *Ética* (1677, Spinoza) e o *Tratado das Sensações* (1754, Condillac) são escritos que contribuíram significativamente para a composição das teorias que norteiam o estudo do desejo em Foucault.

funcionariam como um horizonte para o entendimento de como o desejo é atribuído por Foucault em seus escritos¹¹.

Sêneca, em sua obra *Sobre a Ira/Sobre a Tranquilidade da Alma*, exprime em seu “pacto de mútua condescendência” a possibilidade de empatizar-se com o outro, a fim de compreender que a ira é uma iminência na vida de cada indivíduo, desta maneira, a complacência proporciona uma aura de sensibilização: “É uma pandemia. Sejamos, assim, mais complacentes uns com os outros somos maus, vivemos entre maus” (SÊNECA, 2014, p. 175): “Apenas uma coisa pode nos tornar serenos: um pacto de mútua de condescendência” (*Idem*, 2014, p. 175). A autofinalização de si é uma medida de constituição ética, premente em Sêneca, que está intrauterinamente ligada ao controle e ao domínio da própria ira: “O antigo exame era, no fundo, o inventário das relações permitidas e proibidas.” (FOUCAULT, 2010a, p. 160) e Foucault (2010a, p. 160) continua: “O novo exame vai ser um percurso meticuloso do corpo, uma espécie de anatomia da volúpia”¹² O desejo, então, poderia ser vinculado à filosofia estoica de Sêneca: como o empreendimento de constituir a si próprio como o autoproduto do equilíbrio entre os humores, os vícios e as virtudes e a reclusão, como emergência da eclosão das necessidades individuais, na tentativa do sujeito de finalizar-se como um modelo de contenção e frugalidade.

Consecutivamente, Santo Agostinho (354-430) situa-se como um dos pilares conceituais no que se arriscaria intitular como um conceito de desejo em Foucault: Santo Agostinho representa o apogeu do marco teórico referenciado ao desejo na obra do autor francês. O filósofo medieval configura um dos primeiros marcos teóricos correspondentes à instituição da carne: como uma das molduras do “acervo

¹¹ A deliberação por tais autores, como supostas hipóteses para o conceito de desejo em Foucault, foi estabelecida a partir das leituras que o próprio autor realizou dos respectivos filósofos. Nos capítulos seguintes, essas hipóteses em questão serão esclarecidas pormenorizadamente, a fim de proporcionar um melhor esclarecimento dos marcos teóricos que amparam a leitura do conceito de desejo em Foucault.

¹² E Foucault (2010a, p. 160) prossegue: “É o corpo com suas diferentes partes, o corpo com suas diferentes sensações, e não mais, ou em todo caso muito menos, as leis da união legítima, que vai constituir o princípio de articulação dos pecados da luxúria. O corpo e seus prazeres é que se tornam, de certo modo, o código do carnal, muito mais que a forma requerida para a união legítima”. É de suma importância precisar que a cristandade, enquanto traslado de subjetivação, originou-se com base nos princípios morais e subjetivos que calcaram o estoicismo, desta forma, o corpo, na cristandade, assume uma posição superlativa no que é atinente ao processo de interpretação do desejo durante os primeiros séculos do cristianismo e durante a Idade Média. Para uma verificação mais substancial sobre a problemática do corpo na cristandade, acessar a aula de 19 de fevereiro de 1975 (2010a, p. 143-172), do curso *Os Anormais* (1974-1975), ministrado por Foucault no *Collège de France*.

do desejo” na concepção foucaultiana. Santo Agostinho alicerça o desejo como uma experiência fixada pela memória, ressaltando a importância deste como regulador do equilíbrio primordial dos vícios e das virtudes e na hierarquia dos quereres, isto é, a memória é o ponto nevrálgico onde: “Encerro também na memória os afetos da minha alma, não da maneira como os sente a própria alma, quando os experimenta, mas de outra forma muito diferente, segundo o exige a força da memória” (AGOSTINHO, 2015, p. 245). Em um contraponto realizado com Foucault (2013, p. 254) em *História da Loucura na Idade Clássica*, de 1961, opõem-se ao triunfo da memória e da soberania da alma, as incongruências presentes no espírito:

Perturbações dos espíritos e perturbações do cérebro podem ser, de início, isoladas, mas não permanecem por muito tempo: não deixam de se combinar, seja porque a qualidade dos espíritos se altera com um efeito dos vícios da matéria cerebral, seja porque esta, pelo contrário, se tenha modificado em virtude das falhas dos espíritos. Quando os espíritos são pesados e seus movimentos demasiado lentos, ou quando são demasiados fluidos, os poros do cérebro e os canais por eles percorridos chegam a obstruir-se ou a assumir formas defeituosas. Em compensação, se é o próprio cérebro que tem algum defeito, os espíritos não conseguem atravessá-lo com um movimento normal e, por conseguinte, adquirem uma diátese (disposição moral mórbida) defeituosa.

Em um terceiro momento, Spinoza, em sua obra *Ética*, de 1677, viabiliza a terceira acomodação dos marcos históricos do desejo em Foucault: o desejo como a essência do próprio sujeito, como a alternativa de se decidir sobre o que é o verdadeiro e o que é falso, em outros termos, a possibilidade do indivíduo de constituir-se por meio de seu próprio aparato subjetivo. Deve-se denotar que Spinoza constitui a sua proposição ética por meio de uma perseverança do indivíduo em si próprio, como especifica este: “Os desejos que se seguem de nossa natureza, de maneira tal que podem ser compreendidos exclusivamente por meio dela, são os que estão relacionados à mente” (SPINOZA, 2016, p. 204): “à medida que esta é concebida como consistindo em ideias adequadas.” (*Idem*, 2016, p. 204): “Quanto aos outros desejos não estão relacionados à mente senão à medida que esta concebe inadequadamente as coisas.” (*Ibidem*, 2016, p. 204) Desse modo, a ética spinoziana se avizinharia quanto a uma proposta teórica, em Foucault, no tocante ao desejo, como uma experiência do “tornar-se outro”, de obstinar-se em transformar-se em um ente para além da individualização e da subjetivação interpostas no arranjo do sujeito: “Não acredito que haja moral sem um certo número de práticas de si. É possível que essas práticas de si estejam associadas a estruturas de códigos numerosas, sistemáticas e coercitivas” (FOUCAULT, 2014, p. 238): “É até possível

que elas quase se apaguem em benefício desse conjunto de regras que então aparece como uma moral.” (*Idem*, 2014, p. 238) ¹³ Não apenas a ideia de uma “perseverança em si”, como defendeu Spinoza, mas o ensejo de uma “permanência” em si próprio, tendo o indivíduo como preâmbulo deste projeto.

Haveria, nessa asserção, a possibilidade de se pensar o indivíduo para além dos capilares das relações de poder e dos processos de subjetivação inerentes a sua ordenação?

E, por fim, Condillac abaliza a última hipótese no intuito de constituição do artefato teórico quanto à fundamentação do desejo em Foucault, permitindo a compreensão de que o desejo surge como uma “consciência da necessidade” e não se subtrai a formulação da “consciência da racionalidade”. Em seu *Tratado das Sensações*, publicado em 1754, Condillac elabora a “metáfora da estátua” tendo como objetivo explicitar, teoricamente, que a consciência da necessidade é fundada de maneira gradual na estátua, dependente de forma unilateral de seus sentidos os quais se desenvolvem separadamente. O que Condillac argumenta é que, à medida que a consciência da necessidade se arquiteta na estátua, arquiteta-se também, simultaneamente, a consciência da racionalidade. A consciência da racionalidade não se superpõe a consciência da necessidade: que permanece como peremptória na metodologia de formação da estátua: “A reflexão é que determina; ao invés de buscar o objeto que oferece o prazer mais vivo, ela observa aquele em que há o máximo de prazer com o mínimo de dor” (CONDILLAC, 1993, p. 250): “e que, eliminando qualquer ocasião de arrependimento, pode contribuir para a maior felicidade.” (*Idem*, 1993, p. 250): “Pois o motivo que leva nossa estátua a deliberar não é gozar das sensações mais vivas, e sim fazer escolhas que não deem o que lamentar depois.” (*Ibidem*, 1993, p. 250) Ou seja, as necessidades são traduzidas pela estátua como desejos, e, nestes desejos, estão contidos os antagonismos entre o falso e o verdadeiro, o prazer e o desprazer, o amor e o ódio, assim como o contrabalanceamento das paixões.

¹³ E Foucault (2014, p. 238) continua: “Mas também é possível que constituam o foco mais importante e mais ativo da moral e que seja em torno delas que se desenvolva a reflexão. As práticas de si assumem assim a forma de uma arte de si, relativamente independente de uma legislação moral. O cristianismo certamente reforçou bastante, na reflexão moral, o princípio da lei e a estrutura do código, embora as práticas do ascetismo tenham nele conservado uma importância muito grande.” Para um estudo mais completo, acessar o texto: *O Cuidado com a Verdade* (2014, p. 234-245) que consta no volume V, da coleção: *Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política*, de Foucault.

Entre o simulacro da “alegoria da estátua” de Condillac e os limites do real, pode-se evocar Foucault (2016, p. 198) em sua aula de 11 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade* (1980-1981)¹⁴, onde o autor francês interpõe as questões do verdadeiro e do real no atributo do discurso:

A verdade e o real podem bem ser postos em correspondência quando, no interior de um jogo de verdade preciso, se procura saber em quais condições se poder dizer uma proposição verdadeira. Nesse momento, sem dúvida é legítimo dizer: se tal proposição é verdadeira, é porque o real é tal. É porque o céu é azul que é verdade dizer: o céu é azul. Mas, em contrapartida, quando se coloca a questão do saber como se explica que haja um discurso de verdade, nunca o fato de o céu ser azul poderá explicar o fato de eu dizer que o céu é azul.

As quatro hipóteses que integralizam o conceito de desejo em Foucault: Sêneca, Santo Agostinho, Spinoza e Condillac, oportunizam um indício que a problemática do desejo é uma importante figura filosófica no que se relaciona com a constituição do indivíduo: “Não há continuidade entre os procedimentos do senso comum e os do conhecimento científico. A ciência não é do mesmo nível que o conhecimento imediato, sensível, nem parte dele: insurge-se contra ele.” (MACHADO, 2007, p. 31) Para além da análise das características transcendentais do desejo, ou de sua faceta mais sensível, o desejo presumiria uma partícula do que permanece incógnito no sujeito, isto é, daquilo que não pode se adequar, ou mesmo se normalizar (como diria Foucault), e que permaneceria incongruente em confronto com o espectro do real que permeia o espaço do concreto.

Desejo e verdade parecem contrastar justamente quanto à “verificabilidade”, ou mesmo quanto à veracidade de transposição para à superfície do cognoscível, ou do materializável: “O presente já não é o momento do esquecimento. É, ao contrário, o momento em que vai brilhar a verdade, aquele em que o obscuro, ou o virtual, vai revelar-se em plena luz.” (FOUCAULT, 2010b, p. 191): “O que faz que o presente se torne, ao mesmo tempo, revelador e analisador do passado.” (*Idem*, 2010b, p. 191)

¹⁴ Na aula mencionada, Foucault (2016, p. 197-198) revela: “O jogo da verdade é sempre, com relação ao âmbito em que ele se exerce, um acontecimento histórico singular, em última análise um acontecimento improvável com relação àquilo de que fala. E é precisamente esse acontecimento singular, no qual consiste a emergência de um jogo de verdade, que é preciso tentar reconstituir. Em todo caso, é esse o ponto de engate de tudo o que pode ser projeto de uma história da verdade. Fazer a história da verdade, fazer a história dos jogos de verdade, fazer a história das práticas, das economias e das políticas de veridicção, fazer essa história [supõe que não se possa de modo algum] contentar-se em dizer: se disseram tal verdade é porque essa verdade era real.” Seria pertinente, então, sugerir que o desejo em Foucault promulga uma, fictícia, história da verdade? Como retorno à tecnologia de subjetivação que cerceia o desejo e impulsiona a delimitação de suas barreiras? Para um acesso mais completo, ler a aula de 11 de março de 1981 (2016, p. 181-202), do curso do *Collège de France: Subjetividade e Verdade* (1980-1981), de Foucault.

¹⁵ Se o desejo é um dos fatores da autofinalização de si (Sêneca), pois sua contenção e estabilização promovem um resultado favorável à constituição estoica, supõe-se que o desejo, desta forma, premedita o desafio estabelecido ao indivíduo que está em constante luta consigo próprio.

O desejo, enquanto experiência que é abstraída e registrada pela memória (Santo Agostinho), e que se transfigura como um emblema capaz de possibilitar ao indivíduo o regramento necessário para a consagração de sua relação com sua vontade e com suas escolhas oportunizaria, então, conceber o desejo como aquilo que possui uma instrumentalidade, que perpassa a irresistível paixão efêmera de apetites os quais beiram ao colapso. Como circunscreve Foucault (2014a, p. 280), sobre os meandros respeitantes ao cristianismo, no que se referencia à subjetividade do contexto em questão, na aula de 26 de março de 1980, do curso: *Do Governo dos Vivos* (1979-1980):

É na medida em que devo renunciar inteiramente as minhas próprias vontades substituindo minha vontade pela vontade do outro, é porque devo renunciar a mim, que devo produzir a verdade de mim mesmo, e só produzirei a verdade de mim mesmo porque estarei trabalhando para essa renúncia a mim. A produção da verdade de si não é em absoluto polarizada, indexada à vontade de enfim estabelecer no ser o que sou, mas ao contrário se quero saber o que sou, se devo produzir em verdade o que sou, é porque devo renunciar ao que sou¹⁶.

Do mesmo modo, a tenacidade em si mesmo (Spinoza), o embate que poderia vir a garantir a solidificação de sua própria compleição individual, sob a instância do desejo como essência da mente, a instituição de uma ética individual, pela vertente do desejo, transpassa as complexidades das relações sensíveis que o sujeito mantém consigo próprio e com seus conviveres. Ou seja, implementando a promessa de uma relação do sujeito que preze muitíssimo mais pelas vias do

¹⁵ Aula de 10 de março de 1976 (2010b, p. 181-200), do curso ministrado no *Collège de France: Em Defesa da Sociedade* (ou *É Preciso Defender a Sociedade*, em sua tradução literal do título original em francês) [1975-1976], por Foucault. Na mesma aula, Foucault (2010b, p. 191) ainda escreve: “Eu creio que a história, tal como a vemos funcionar no século XIX, ou pelo menos na primeira metade do século XIX, utiliza os dois gabaritos da inteligibilidade: aquele que se estende a partir da guerra inicial, que vai atravessar todos os processos históricos e que os anima em todos os seus desenvolvimentos; e também outro gabarito de inteligibilidade que vai remontar da atualidade do presente, da realização totalizadora do Estado, ao passado, que reconstitui sua gênese.

¹⁶ E Foucault (2014a, p. 280) prossegue: “E esse vínculo entre produção de verdade e renúncia a si parece-me ser o que poderíamos chamar de esquema da subjetividade cristã, digamos mais exatamente o esquema da subjetividade cristã, um procedimento de subjetivação que se formou e se desenvolveu historicamente no cristianismo e que se caracteriza de uma maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre mortificação de si e produção da verdade de si mesmo.” Para um exame mais ampliado do estudo realizado por Foucault, acessar a aula de 26 de março de 1980 (2014a, p. 261-288), do primeiro curso ministrado pelo autor francês no *Collège de France: Do Governo dos Vivos* (1979-1980), nos anos 1980.

desejo, das escolhas depuradas pela dimensão do contato com a racionalidade, porém, direcionando o desejo na conversão de si, sendo o indivíduo seu eixo de singularidades capaz de legitimar a experiência ética.

Em *As Palavras e As Coisas*, obra de 1966, Foucault (2007, p. 437) explica sobre a dimensão das mudanças epistemológicas ocorridas na Modernidade, durante os séculos XVII e XVIII (com ressonâncias nos séculos XIX e XX), e que ressoaram na vida do indivíduo em sua conjuntura: “De sorte que o pensamento Moderno se contestará nos seus próprios arrojos metafísicos e mostrará que as reflexões sobre a vida, o trabalho e a linguagem”: “na medida em que valem como analíticas da finitude manifestam o fim da metafísica: a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão” (*Idem*, 2007, p. 437): “a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural” (*Ibidem*, 2007, p. 437) ¹⁷.

E, por conseguinte, a conscientização de uma necessidade irreprimível (Condillac), que expõe a vulnerabilidade e a primordial extensão da concepção individual, a estátua que ascende a sua própria metamorfose a um “ente de contato”, identifica-se como detentora de uma consciência que nunca se exaure e que desenvolve um modelo de conduta, de verificação e de atuação em seu próprio interior, assim como exterior. Em *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974), curso ministrado por Foucault entre 1973-1974, na aula de 05 de dezembro de 1973¹⁸, o desejo é

¹⁷ E Foucault (2007, p. 437-438) complementa: “Mas o fim da metafísica não é senão a face negativa de um acontecimento muito mais complexo que se produziu no pensamento ocidental. Esse acontecimento foi o aparecimento do homem.” O que se tornaria, nos fins da Modernidade e no início da Contemporaneidade, o pensamento do homem como insígnia do método de produção epistemológica, quando este é “substituído” pela técnica de produtividade da verdade e da manufatura das regras de hegemonia do discurso. Para um estudo mais aprofundado, acessar o “Capítulo IX: O Homem e Seus Duplos” (2007, p. 417-474) de *As Palavras e As Coisas*, de Foucault.

¹⁸ O trabalho analítico realizado por Foucault em *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974), curso lecionado no *Collège de France*, permite observar o desejo por suas vias que perpassam a análise intransigentemente filosófica, tendo Foucault o examinado por meio da perspectiva da realidade, ou, ainda, *mutatis mutandis*, com tons fascinantemente fenomenológicos: por mais que a fenomenologia tenha sido abandonada pelo autor francês ainda anos 1950. O desejo, transfixado pela redoma irrecusável da realidade, passa a assumir um tom que outorga os seus primeiros matizes sociais e políticos, isto em decorrência da ação extraordinária do hospital e do poder medical e psiquiátrico. Dessa forma, o desejo parece ser minorizado por uma perspectiva angustiadamente médica, que o interroga mediante a exterioridade da contenção, da pulsão avassaladora e fatal que transporta o indivíduo a um autoencarceramento de perversões e doenças que, supostamente, denunciariam as suas incapacidades de adaptação ao entorno social e político o qual o circunda. Por um lado, o desejo supera a sua metafísica conciliadora, o que primeiro o empregou na tradição filosófica, por meio de sutilezas, e, na posteridade, o perscrutou não como um caractere fundamental ao entendimento da formação subjetiva individual (pois, a psicanálise o outorgou como uma falta insuperável e repleta de inconstâncias que deveriam ser purgadas), mas o delegou a uma narrativa substituída às ordens descompensadas da subjetividade invertida e patologizada do sujeito. Para

atravessado pela política da intervenção hospitalar e psiquiátrica, tornando-o aquilo que deve permanecer indevassado: “Parece-me que se poderia dizer o seguinte: antes do século XIX tivemos um número considerável desses aparelhos corporais. Creio que se podem encontrar três tipos. Os aparelhos de garantia e de prova” (FOUCAULT, 2006, p. 131-132): “isto é, aparelhos pelos quais certo tipo de ação é impedida, certo tipo de desejo é barrado; o problema consiste em saber até que ponto se pode suportá-lo” (*Idem*, 2006, p. 132): “e se o impedimento assim materializado pelo aparelho vai ser violado ou não. O modelo típico dessas máquinas é o cinto de castidade” (*Ibidem*, 2006, p. 132).

O desejo, em uma análise conjectural, parece ser um possível aliado na composição de uma consciência da racionalidade que, com as devidas críticas estabelecidas, suscita o pensamento de que o desejo não é coadjuvante no engrandecimento do espírito, mas sim se reiterando como condição *sine qua non* na experiência de se ousar ser. Assim como Judith Butler (2019, p. 40) expressa em sua obra *Vida Precária: Os Poderes do Luto e da Violência*, lançada em 2004: “A perda nos transformou em um tênue ‘nós’. E se perdemos, logo tivemos, desejamos e amamos, lutamos por encontrar as condições para o nosso desejo”. Parece contundente asseverar que o desejo, reinterpretando as palavras de Butler, é uma tecnologia propícia na consumação da luta para a concretude do si mesmo, ou do tornar-se outro, ao mesmo tempo em que se efetua uma prática para se preservar o desejo em seu espaço de atuação e de redefinição de si. Dessa maneira, seria admissível conceber que o desejo em Foucault poderia partir de uma premissa que tenta desestabilizar o indivíduo em relação à posição em que este ocupa em seu espaço social, assim como político, no sentido de impulsioná-lo a confrontar-se com as forças que o rodeiam e o imbuem. Em *Foucault Revolucionou a História*, Paul Veyne (1998, p. 268) assimila: “A história torna-se história daquilo que os homens chamaram as verdades e de suas lutas em torno dessas verdades”.

Uma incumbência, em referência a essa perspectiva, seria de que o desejo em Foucault, mesmo sob a couraça da tecnologia, deveria redescrever o lugar de atuação do sujeito, concedendo a oportunidade a este de se instituir a geometria de sua memória, em termos agostinianos, concomitantemente, contestando a moral

uma reflexão mais ampla da discussão formulada por Foucault sobre a interdição do desejo, acessar a aula de 05 de dezembro de 1973 (2006, p. 117-152), do curso dos anos 1970 no *Collège de France: O Poder Psiquiátrico*, de Foucault.

vigente que intercepta a produção de sua ética e de sua epistemologia. Uma tecnologia da subjetividade, na investida de catapultar-se para além dos domínios da sistemática das relações de poder, e da ordem discursiva que produz a fantasmagoria do verdadeiro. No modo como Foucault (2013a, p. 101) esboça em *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*, de 1984:

A importância dada ao problema de “si mesmo”, o desenvolvimento da cultura de si no decorrer do período helenístico e o apogeu que ela conheceu no início do Império manifestam esse esforço de reelaboração de uma ética do domínio de si. A reflexão sobre o uso dos prazeres que estava tão diretamente ligada à estreita correlação entre os três domínios (sobre si, sobre a casa e sobre os outros) será modificada no próximo decorrer dessa elaboração.

Se “a liberdade é uma tecnologia do poder”, como pronuncia Foucault (2008a, p. 64) em seu curso *Segurança, Território, População* (1977-1978), ministrado no *Collège de France*¹⁹, o desejo é uma tecnologia consolidada no âmago da subjetivação, assim como a linguagem e os seus regramentos, a sexualidade e os mecanismos de produção: “Com efeito, os modos de subjetivação e de objetivação não são independentes uns dos outros; seu desenvolvimento é mútuo” (CASTRO, 2016, p. 408). Como Foucault (2019, p. 83) explica em uma entrevista concedida em agosto de 1979, a Farès Sassine, acerca da Revolução Iraniana (1978-1979), presente no livro *O Enigma da Revolta*²⁰:

¹⁹ Esta ideia constitui parte da aula de 18 de janeiro de 1978, do curso *Segurança, Território, População* (1977-1978), o penúltimo ministrado por Foucault nos anos 1970, onde o autor dedicou-se ao estudo da governamentalidade e da problemática referente ao dispositivo de raça, assim como ao dispositivo de segurança: ambos componentes essenciais da estratégia biopolítica. A ideia da liberdade como uma tecnologia do poder ilustra o pensamento de Foucault no que é consonante ao discernimento de que a liberdade não é um direito natural que está integrado ao indivíduo de modo inafiançável. A liberdade, na moldura teórica foucaultiana, é um mecanismo necessário para o deslocamento do indivíduo na arena política e social onde o mesmo está situado, pois, permite a este o acesso aos jogos de poder e a consagração das relações de poder, expressando a sua subjetividade por meio de uma “escolha simbolizada” onde ele poderia defrontar-se com as microestruturas de poder, assim como as macroestruturas: “materializando” a sua liberdade. Como Foucault (2008a, p. 60) estipula: “A ordem é o que resta quando se houver impedido de fato tudo o que é proibido. Esse pensamento negativo é o que, a meu ver, caracteriza um código legal. Pensamento e técnica negativos”. Para uma análise mais detalhada das implicações da liberdade no emaranhado conceitual do poder, acessar a aula de 18 de janeiro de 1978 (2008a, p. 39-72), do curso *Segurança, Território, População* de Foucault.

²⁰ Esta entrevista, concedida para o recém-doutor, Farès Sassine, por Foucault, delineia alguns lampejos realizados pelo autor francês, concernentes aos conceitos de vontade e de desejo. Foucault parece, em algumas ocasiões da entrevista, subsumir um conceito ao outro, como se a vontade fosse um desdobramento do desejo, assim como o desejo poderia vir a ser um desdobramento da vontade. O autor também admite que a problemática do desejo procedeu-se (na época da entrevista), de certa forma, como um conceito, em parte, abandonado, mesmo assim, Foucault não se pronuncia acerca do que consideraria como uma teoria do desejo. Respondendo a uma das interpelações de Sassine, sobre a vontade e o desejo, Foucault (2019, p. 84) profere: “Não, eu diria que a vontade é talvez precisamente essa coisa que, além de todo cálculo de interesse e mais além, se assim preferir, do imediatismo do desejo, do que há de imediato no desejo, a vontade é o que pode dizer ‘eu prefiro

Mas há alguns meses e anos, justamente a respeito da análise das relações de poder, me parece que não podemos realizá-la adequadamente sem fazer intervir o problema da vontade. As relações de poder, é claro, são todas investidas pelos desejos, é claro que todas são investidas por esquemas de racionalidade, e elas colocam em jogo vontades.

É notório reflexionar sobre como a Revolução Iraniana, da qual Foucault participou como correspondente da França, no fim dos anos 1970, pôde desencadear considerações interessantes, como diria Stendhal (1783-1842) em sua obra *O Vermelho e o Negro* (1830), determinados: “clarões do espírito” (STENDHAL, 1995, p. 55), no que se relaciona ao desejo (da mesma maneira que à vontade). O desejo, então, partindo-se da interpretação de Stendhal, é o clarão de espírito que irradia do enfrentamento para tornar-se “um outro que não a si mesmo”, em tese, parcialmente outro²¹.

A Revolução Iraniana, como uma forma de redescrever os valores políticos, sociais e culturais do Irã, por meio de uma “filosofia da experiência”, contribui com o engendramento de que o desejo, muito além do caráter sensível e volátil filosoficamente argumentado por Platão (428/427 a.C-348/347 a.C)²², por exemplo, atua como um dispositivo de subjetivação que investe o indivíduo de uma recalitração, reintegrando-o a si próprio, o que poderia dessubjetivá-lo para além das engrenagens biopolíticas e socialmente regramentárias que o encapsulam em seu núcleo exaustivamente produtivo: “A liberdade sem a sociedade destrói o léxico

meu fim’. É isso. Eis a prova da morte”. Para uma análise mais completa, acessar a: “Entrevista com Michel Foucault”, realizada por Farès Sassine, em agosto de 1979 (2019, p. 50-101), no livro *O Enigma da Revolta*, sobre a Revolução Iraniana.

²¹ Os “clarões de espírito” referem-se às elucidações provocadas pelo protagonista da célebre obra de Stendhal: Julien Sorel. Em *O Vermelho e O Negro*, a Sra. De Rênal, antagonista da trama e apaixonado por Sorel, deleitava-se com as percepções aguçadas desferidas pelo protagonista, em uma clara demonstração de apreço que Julien sentia pela dona da casa, onde trabalhava como preceptor de seus filhos. Como evidencia Stendhal (1995, p. 55): “A Sra. De Rênal notou que, sozinho com ela, só conseguia dizer bem alguma coisa quando, distraído por algum acidente imprevisto, não procurava compor um galanteio. Como os amigos do casal não a cortejavam, apresentando ideias novas e brilhantes, ela usufruía com delícia os clarões de espírito de Julien”. Para um exame mais apurado, acessar o “Livro Primeiro: Capítulo VI: O Aborrecimento” (1995, p. 39-56) de *O Vermelho e o Negro* de Stendhal.

²² Para fins de esclarecimento, a diferenciação utilizada neste texto, entre vontade e desejo, demarca-se por meio da diferenciação realizada pelo filósofo antigo Platão: onde este distingue a vontade (a ação racional motivadora) do desejo (o caráter sensível e não-pragmático do sujeito). Como é descrito por Nicola Abbagnano (1901-1990) [2012, p. 1204], filósofo italiano, em seu *Dicionário de Filosofia* (1961), acerca do conceito de vontade pelo viés platônico: “1. O primeiro significado é o da filosofia clássica: para ela, a vontade é apetite racional ou compatível com a razão, distinto do apetite sensível, que é o desejo. A distinção entre estas duas coisas está em Platão, para quem retores e tiranos não fazem o que querem, embora façam o que lhes agrada ou bem lhes parece, visto que fazer o que se quer significa fazer o que se mostra bom ou útil, isto é, agir racionalmente”. Para um estudo mais pormenorizado sobre o conceito de vontade, acessar o verbete “Vontade” (2012, p. 1203-1205), no *Dicionário de Filosofia* de Abbagnano.

pelo qual a liberdade tornar-se democrática, combinada a consciência social e aninhada na igualdade política” (BROWN, 2019, p. 57-58): “Liberdade sem sociedade é puro instrumento de poder, despida de preocupação com os outros, o mundo ou o futuro” (*Idem*, 2019, p. 58) ²³. Seria auspicioso admitir que o desejo, de certo modo, parece: transladar o indivíduo do eixo subjetivo que o emoldura no *corpus* social a fim de classificá-lo na ordem do discurso e do *status quo*.

O paradoxismo entre o desejo configurar-se como uma tecnologia de subjetivação e a tentativa de cooptação do desejo, pelo indivíduo, como forma de transcender, de superar o subjetivismo que o integra ao eixo dos “jogos de poder” e o dos “jogos de verdade”, aquiesceria pensar que o desejo possui, em sua estrutura abstrata, algo que permanece indiscriminadamente inapreensível: “Essa palavra manifestação deve ser tomada em sentido estrito: um povo incansavelmente torna manifesta a sua vontade” (FOUCAULT, 2010c, p. 263) ²⁴. Como os indivíduos que atuaram na Revolução Iraniana e que batalharam pela ressignificação dos moldes políticos e sociais, assim como filosóficos e também antropológicos, o desejo, de certa forma, parece possibilitar ao sujeito: o requerimento do “novo”, a exigência de uma projeção de futuro no confronto pelo direito à transmutação: à transformação de si. Os emplacements referentes ao discurso e aos “jogos de verdade” podem ser evidenciados na aula de 02 de fevereiro de 1983, do curso: *O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983), onde Foucault (2010d, p. 169) ²⁵ escreve:

O discurso verdadeiro introduz uma diferença, ou antes, está ligado, ao mesmo tempo em suas condições e em seus efeitos, a uma diferença: somente alguns podem dizer a verdade, em que esse dizer-a-verdade emerge no campo da democracia, nesse momento se produz uma diferença, que é a da ascendência exercida por uns sobre os outros. O discurso verdadeiro, e a emergência do discurso verdadeiro, está na própria

²³ In: *Nas Ruínas do Neoliberalismo* de Wendy Brown.

²⁴ Esta citação integra a entrevista *O Espírito de Um Mundo Sem Espírito*, de 1979, concedida por Foucault aos correspondentes do jornal *Liberación* no Irã, sobre a sua estada no país durante a Revolução Iraniana. O autor francês revela suas impressões acerca dos procedimentos realizados durante o período da revolução, as mudanças esperadas, sua visão como estrangeiro em um país politicamente em polvorosa e como os acontecimentos da referenciada revolução promulgaram mudanças de cunho, não apenas político, mas como também filosófico. Foucault (2010c, p. 264) discorre na entrevista em perspectiva: “Mas, sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser e nossa relação com os outros, as coisas, a eternidade, Deus etc. sejam completamente mudadas, e só haverá revolução real na condição radical em nossa experiência. Creio que foi aí que o Islã representou um papel”. Para um vislumbre mais aprofundado das impressões foucaultianas em relação à Revolução Iraniana, acessar a entrevista *O Espírito de Um Mundo Sem Espírito* (2010c, p. 258-270) em *Ditos e Escritos*, Vol. VI: *Repensar a Política*, de Foucault.

²⁵ Para uma compreensão mais amplificada acerca do “dizer a verdade”, acessar a aula de 02 de fevereiro de 1983 (2010d, p. 139-170), do penúltimo curso ministrado por Foucault no *Collège de France: O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983).

raiz do processo de governamentalidade. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro.

No postulado de uma tecnologia da subjetivação, o desejo em Foucault aglutina em si próprio as noções de verdade e de discurso que abarcam parte do referencial teórico desenvolvido pelo autor. Um desafio que se apresenta seria o de compreender o desejo para além da carapaça sensível e impenetrável que o recobre na tradição filosófica, deduzindo-se a partir dos autores da tradição que o privilegiaram como: uma conceptualização da filosofia que incorpora a compreensão do indivíduo residente no mundo: “*Trahit sua quemque voluptas*. A cada um sua inclinação: a cada um também o seu objetivo, sua ambição se quiserem. Seu gosto mais secreto e seu mais claro ideal” (YOURCENAR, 1980, p. 137) ²⁶ Entretanto, é necessário salientar que Foucault não advogaria por uma concepção universalista do desejo, assim como, ele também se distanciaria de uma premeditação universal, necessária e absoluta do desejo, porque não há a possibilidade de não confrontá-lo, o desejo, com os ordenamentos epistemológicos que corporificam o discurso, o que também se estende a presumida teoria da verdade em Foucault.

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, o curso, precisamente na aula de 24 de março de 1982, Foucault (2010, p. 437) clarifica acerca do entrelaçamento entre a objetividade e a subjetividade, tendo como marco zero a Antiguidade Clássica e a reverberação do *bíos* (vida) ²⁷ na posteridade:

²⁶ Fragmento correspondente à obra *Memórias de Adriano*, da escritora francesa Marguerite Yourcenar (1903-1987), publicada em 1951. A sentença em latim: “*Trahit sua quemque voluptas*” pertence ao autor romano clássico Virgílio (70 a.C-19 a.C). O livro aborda, de uma maneira semiautobiográfica, a vida do imperador romano Adriano (76-138), assim como o seu romance com Antínoo (111-130), considerado pelas fontes históricas como o grande amor de sua vida.

²⁷ Foucault compreende que o conceito de *bíos* grego, na Antiguidade Clássica, é a matriz do que, futuramente, seria conhecido como subjetividade, sendo este mesmo conceito sacralizado na Modernidade e obtendo determinado prestígio, por meio de um *status* imperativo na Contemporaneidade, com os estudos psicanalíticos. O *bíos* grego retrata uma espécie de “pragmatização filosófica” localizada diretamente em um exercício, no que tange ao indivíduo fazer de sua própria vida uma moldura que resguardará a formação enigmática de sua própria existência. O conceito de subjetividade, de acordo com Foucault, surge sutilmente durante a Cristandade e é sacramentalizado na Modernidade com a Revolução Científica, conhecendo o seu próprio apogeu na Contemporaneidade com o surgimento da psicanálise. Quanto ao protagonismo da filosofia, em sua intersecção com o *bíos* grego e a irradiação de uma teoria da subjetividade vindoura, Foucault conclama: “Em dois sentidos devemos entender que o *bíos*, a vida – quero dizer, a maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente a nós no decorrer de nossa existência -, seja uma prova. Prova no sentido de experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. E prova no sentido de que este mundo, este *bíos*, é também um exercício, ou seja, é aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças ao que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição.” Para uma investigação mais aprofundada sobre o conceito de *bíos* grego

Pois bem, se a forma de objetividade própria ao pensamento ocidental constitui-se quando, no declínio do pensamento, o mundo foi considerado e manipulado por uma *tékhnē* (arte), podemos então dizer mais. É que a forma da subjetividade própria ao pensamento ocidental, se interrogada naquilo que é, em seu próprio fundamento, constitui-se por um movimento inverso: constituiu-se no dia que o *bíos* cessou de ser o que tinha sido por tanto tempo para o pensamento grego, a saber, o correlato de uma *tékhnē*; quando o *bíos* (a vida) cessou de ser o correlato de uma *tékhnē* para tornar-se a forma de uma prova de si.

Na categoria de uma tecnologia de subjetivação, o desejo açambarca as idealizações de objetividade e subjetividade foucaultianas, da mesma maneira que também concentra em primazia o discursivo e o não discursivo, no que se poderia alegar que o desejo compõe o extradiscursivo, paradoxalmente, o extradiscursivo subjetiva o indivíduo, ou seja, surge a implementar um discurso verdadeiro, com a coexistência de um forjar a si para além dos ajustes dos mecanismos de poder: “Poderíamos dizer que o papel do sujeito consiste em reproduzir a ordem do mundo e não em produzi-la.” (CASTRO, 2016, p. 121): “Nesse sentido, não existe nenhuma atividade humana enquanto tal, uma atividade que possa ser qualificada como transcendental.” (*Idem*, 2016, p. 121) ²⁸ O desejo, então, parece ser o transcendental não-transcendente que torna apto o indivíduo na empreitada dos processos de dessubjetivação e desindividualização, tornando-o um outro que não a si mesmo, algo que alcança o inominável do sujeito que se “desassujeita” na conjuntura de um transverter-se.

Poderia, por meio da fundamentação de uma “história da verdade” ²⁹, o desejo ser abordado como um *continuum*, ou então, uma “descontinuidade” da história de instituição dos parâmetros individuais de formação do sujeito?

A partir da noção de uma “história da verdade”, pode-se começar a entender que o desejo, no âmbito da filosofia de Foucault, assimila-se a uma história que

e a subjetividade, acessar a aula de 24 de março de 1982 (2010, p. 407-440), do curso do *Collège de France: A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) de Foucault. O autor francês dedicou um de seus cursos no *Collège de France*, durante os meses de janeiro a abril, de 1981, à problemática da subjetividade: que sucede a noção de *bíos*, interseccionada com a verdade em *Subjetividade e Verdade* (1980-1981): o curso que antecede *A Hermenêutica do Sujeito*.

²⁸ E Castro (2016, p. 121) prossegue: “A ordem do mundo é preexistente ao sujeito e independente dele e, por isso, a única atividade do sujeito, do *ego cogito*, é a de alcançar a claridade dos conceitos e a certeza das representações. Entre o mundo e o homem, entre o ser e o pensamento, entre o ‘eu sou’ e o ‘eu penso’, existe um nexos estabelecido pelo discurso, pela transparência dos signos linguísticos e pela função normativa da linguagem. No discurso, representação duplicada, entrelaçam-se a representação-representante e a representação-representada.” Para um estudo mais complementar, acessar o verbete “Discurso” (2016, p. 117-123), no *Vocabulário de Foucault* de Castro.

²⁹ *In: Subjetividade e Verdade* (1980-1981): Aula de 11 de março de 1981. Ver nota de rodapé “número 14” (p. 27) deste capítulo.

fundamenta uma verdade, entremeada por um discurso, que descortina o paradigma da descontinuidade do indivíduo na história: a qual é o “ponto de ancoragem” do processo de descontinuidade que insufla o sujeito. Desse modo, os marcos históricos referentes à literatura, à política, da mesma maneira que à ética, podem deferir projeções de como o desejo seria embutido, teoricamente, na história da verdade e ser contemplado como um conceito em Foucault.

2.2 O desejo e a literatura: a concepção do “saber cruel”

Em um texto de 1962 intitulado: *Um Saber Tão Cruel*³⁰, Foucault estabelece a literatura como um dos diapasões onde o desejo é exposto no aspecto de um dos entremeios que delineiam, não apenas as emoções humanas, mas como o comportamento intelectual dos indivíduos. No referido texto, Foucault pondera sobre a fundamentação do desejo, no viés da literatura, como uma violência que é perpetrada sobre o humano e que descortina uma série de conhecimentos, interiorizados no núcleo do saber literário, que se intensifica pelo arrebatamento dos sentidos, do sexo e das intenções escusas principiadas pelos personagens da obra literária. Como Foucault (2015, p. 25) escreve em *Um Saber Tão Cruel*:

Todos esses objetos estão, sem dúvida, muito além dos acessórios teatrais da licenciosidade. Suas formas reúnem o espaço fundamental onde são representadas as ligações do Desejo e do Saber; eles dão feição a uma experiência em que a transgressão do interdito libera a luz. Reconhecem-se facilmente, nos dois grupos que formam, duas estruturas opostas, e perfeitamente coerentes, desse espaço e da experiência que a ele está ligada.

Este texto possibilita conceber que Foucault compreende que a literatura, desprovida da responsabilidade de assumir um compromisso inalienável com um valor de verdade, oportuniza explorar a teoria do desejo, no contexto teórico foucaultiano, como um conceito que se distancia de uma vertente obrigatória de produção epistemológica, para a experiência proporcionada pelo saber, pelo fato de que este não possui um emblemático estatuto de cientificidade que o impeliria a ser

³⁰ Este texto compõe a compilação: *Ditos e Escritos, Vol. III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Em *Um Saber Tão Cruel*, Foucault escreveu uma crítica referente à obra *Pauliska* (1798) do autor francês Révéroni Saint-Cyr (1767-1829) onde são abordadas questões como o desejo, o saber e a perversidade: esta última, que é reverenciada pelo autor de *Pauliska*, como um dos grandes monumentos epistemológicos representativos da Modernidade. Para um estudo mais ampliado sobre a obra de Saint-Cyr e a supracitada obra *Pauliska*, acessar o texto: *Um Saber Tão Cruel* (2015, p. 13-27) em *Ditos e Escritos: Vol. III*, de Foucault.

submetido ao escrutínio da hierarquia do discurso e suas respectivas regras. Citando Julia Kristeva (1941) [2012, p. 207] em seu *debut: Introdução à Semanálise* (1969): “A característica radical do verossímil semântico, como o designa seu nome, é a semelhança. É verossímil todo discurso em relação de similaridade, de identificação, de reflexo com um outro” ³¹.

A literatura, investigando o desejo em sua modulação não exclusivamente filosófica, o transpõe para um prisma de descrição não-regramentada dos sentimentos humanos: o que justificaria, em parte, a intenção de Foucault de entrelaçar as concepções de desejo e saber. Sendo a literatura o ponto catalisador que propicia o entendimento no qual o indivíduo, quando descrito pelos códigos prosaicos da literatura, consciente, ou inconscientemente, redefine as noções subjetivas e de assunção do discurso verdadeiro (ou dos discursos verdadeiros): “a natureza pode se submeter a todos os mecanismos do desejo” (FOUCAULT, 2015, p. 23): “se ele souber construir essas máquinas maravilhosas nas quais se urde o tecido sem fronteira do verdadeiro e do falso” (*Idem*, 2015, p. 23) ³².

Se há a possibilidade de se induzir a um processo de subjetivação, do desejo, enquanto tecnologia, que intenta dessubjetivar, assim como desindividualizar o indivíduo, a literatura parece incrementar os preceitos que subvertem os arquétipos da subjetividade clássica (o sujeito é subjetivado por mecanismos exteriores que o remodelam de dentro para fora), isto é, desta subjetivação, e requalifica o sujeito em sua própria teia subjetiva. Enquanto a memória a qual é produzida por este, reestrutura a memória que é produzida, remotamente, acerca deste, pelos mecanismos epistemológicos do conhecimento monopolizados pelas ciências humanas e pelas ciências médicas. Foucault (2015, p. 19) escreve no texto sobre Saint-Cyr: “As iniciadas desnudaram orgulhosamente seu seio: as noviças devem fazer o mesmo, para mostrar que nenhuma palpitação, nenhum rubor trai a desordem de um coração invadido sub-repticiamente pelo desejo” ³³. Na obra de Denis Diderot (1713-1784), escritor e filósofo iluminista francês, *A Religiosa* (escrita em 1760 e publicada postumamente: em 1796), a Irmã Suzanne conjuga em si a amálgama entre o desejo e o saber, o que também desvela o que Foucault comenta

³¹ In: “Capítulo IX: A Produtividade Chamada Texto” (2012, p. 203-242): *Introdução à Semanálise*.

³² In: *Um Saber Tão Cruel* (1962) [2015, p. 13-27]: *Ditos e Escritos, Vol. III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*.

³³ Ver a nota de rodapé “número 32”.

como o “cruel” sobressaliente na literatura da Modernidade. Diderot (1983, p. 111) escreve, em *A Religiosa*:

Um dia (e Deus queira que tenha sido o primeiro e o último) aprouve à Providência, cujos desígnios são desconhecidos, reunir sobre uma única infortunada toda a massa de crueldades repartidas, em seus impenetráveis decretos, na multidão infinita de infelizes que a haviam precedido no claustro, e que deviam suceder-lhe. Eu sofri, sofri muito; o destino, porém, de minhas perseguidoras parece-me, e sempre me pareceu, mais de lamentar do que o meu. Preferiria, teria preferido morrer a deixar meu papel, se a condição fosse a de tomar o delas. Minhas penas terminarão, eu o espero de vossa bondade; a memória, a vergonha e o remorso do crime ficarão com elas até a hora derradeira.

O desejo, sob a topografia da literatura, surge no sentido de devassar as emoções, assim como as ações humanas, em todo o seu descabro, ou seja, em toda a sua decadência, em toda a sua deterioração. E, na mesma proporção, o desejo instaura o proibido, permitindo a instauração do amoral, dos sentimentos que vacilam em um emaranhado de irrupções de ódio, de anseios por justiça, e da dessacralização da fé: “A minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina” (FOUCAULT, 2013b, p. 136): “um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito” (*Idem*, 2013b, p. 136) ³⁴.

O sacrossanto, em *A Religiosa*, é desestabilizado no intuito, se Diderot estiver correto em suas acepções, é desfigurado em sua origem mais recôndita e impenetrável, onde o desejo, em sua imaterialidade pungente, digladiava-se com o ordenamento moral e normalizador, que deflagra barreiras nos processos de subjetivação individual e no ensejo de fundamentação de uma narrativa que trespassasse o domínio das epistemologias dos sistemas de poder: os quais detêm os direitos de produção da narrativa a qual conta a história da discursividade, sendo esta formadora do sujeito: “A literatura (e isso depois de Mallarmé, sem dúvida) está

³⁴ O encarceramento, pelas óticas do convento e da prisão, parece aproximar-se de uma compreensão do desejo por meio da abordagem da contenção que, aliada à contenção medical e psiquiátrica, vivifica o desejo pelos meandros do sinuoso e do anormal. Dessa maneira, para além de uma tecnologia, o desejo pode vir a ser estipulado como um dispositivo, em decorrência do caráter emergencial da interdição e do poder como produtividade necessária à manutenção dos componentes reguladores do *status quo* (que podem ser cotejados em sua teorização com base na analítica foucaultiana). Por essa orientação, o desejo, em Foucault, possui uma categoria que se designa, em uma primeira instância, como discursiva (a literatura), ao mesmo tempo em que é, paralelamente, não-discursiva (dispositivo político de produção do interesse da coletividade, ou mesmo do indivíduo como subjetivado pelo aparato das microrrelações e das macrorrelações de poder). Para uma análise mais elaborada da questão, acessar a “Terceira Parte: Disciplina” (2013b, p. 129-185), do livro: *Vigiar e Punir*, lançado em 1975, por Foucault.

prestes, pouco a pouco, a tornar-se, por sua vez, uma linguagem cuja fala enuncia” (FOUCAULT, 2014b, p. 217): “ao mesmo tempo em que ela diz e no mesmo movimento, a língua que a torna decifrável como fala.” (*Idem*, 2014b, p. 217) ³⁵ Por meio de uma análise forjada em uma “lógica do arrebatamento”, a literatura de *A Religiosa*, exemplifica uma nuance presente na formação de um saber que se intensifica pela negação, pelo exercício descomedido da maldade, da interdição sobreposta sobre o corpo individual.

A personagem de Irmã Suzanne, mesmo vilipendiada pela ordem religiosa que deveria salvaguardá-la, recondiciona os valores da religião e faz prevalecer o seu desejo de liberdade e de produção de um discurso que expõe as fraturas do dogma religioso: o desejo é o saber que proporciona uma fulgura da verdade, por meio do sujeito supliciado, que o reposiciona no interior do jogo de verdade indelével do discurso religioso e da política do convento: talvez, um “tornar-se outro”, que se estabelece por meio da reorientação da crueldade presente na verdade estigmatizada e axiomática da ordem religiosa. Como Foucault (2011, p. 107-108) delinea na entrevista com o diretor alemão de cinema Werner Schroeter (1945-2010), de 1981 e publicada em 1982³⁶, onde Foucault atenta para o embate entre as individualidades e a psicologia de fracionamento destas:

O problema é justamente criar alguma coisa que aconteça entre as ideias, e ela deve ser feita de modo a tornar impossível dar-lhe um nome, cabendo então a cada instante dar-lhe uma coloração, uma forma e uma intensidade que nunca dizem o que ela é. Essa é a arte de viver. A arte de viver implica matar a psicologia, criar consigo mesmo e com os outros: individualidades,

³⁵ O texto de 1964: *A Loucura, a Ausência da Obra* (2014b, p. 210-219), o qual consta no volume I da coleção: *Ditos e Escritos: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*, recapitula o anseio foucaultiano acerca da loucura em sua confluência com os jogos de veridicção e o indivíduo. A loucura, para além dos ícones do hospital e do internamento, parece albergar-se no sustentáculo da literatura, onde sua plenitude é evocada de maneira a permitir ao indivíduo categorizado como “louco”, ou como anormal, *performar* a sua radicalidade, encontrando um eco na tessitura da obra literária, onde o sujeito deslinda a sua própria discrepância ante a cadência propiciada pela envergadura da verdade, do discurso e da normalização do *status quo*. Foucault parecia estar ciente de que a loucura é um dos pináculos do “fazer literário”. O desejo, pelo viés da loucura e envolto pelo tecido da literatura, possibilita ao indivíduo desnudar uma verdade que beira à radicalidade e que se nega a ceder à sedução dos aparelhos racionalizantes dos sistemas de poder.

³⁶ O diretor Werner Schroeter e Foucault conheceram-se em dezembro de 1981 e discutiram, na entrevista em questão, suas percepções acerca da música, da literatura e do cinema. Schroeter é reconhecido principalmente pelo experimentalismo o qual emprega em seus filmes, especificamente na relação que as suas personagens mantêm com suas próprias complexidades de procedência sexual. As mulheres, por exemplo, representam um elo indeclinável entre as emoções humanas que são confrontadas diretamente com suas posições no eixo social, político e cultural. Entre seus filmes mais notáveis destacam-se: *A Morte de Maria Malibran* (1972), *Willow Springs* (1973) e *Malina* (1991), este último com a atriz francesa Isabelle Huppert no papel principal. Para uma concepção mais aprofundada dos tópicos discutidos pelo diretor e pelo autor, acessar a entrevista *Conversa com Werner Schroeter* (2011, p. 102-112), de 1981, e que compõe a edição: *Ditos e Escritos, Vol. VII: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina*, de Foucault.

seres, relações, qualidades inominadas. Se não pudermos chegar a fazer isso na vida, ela não merece ser vivida. Não faço diferença entre as pessoas que fazem de sua existência uma obra e aquelas que fazem uma obra em sua existência. Uma existência pode ser uma obra perfeita e sublime, o que os gregos sabiam. Nós o esquecemos completamente, sobretudo depois do Renascimento.

Aproximando-se da fatalidade, acerca de um “transformar-se” que abalaria todos os precedentes relacionados à constituição de uma ética individual, Foucault parecer entrever na “arte de viver” algo como o redirecionar o próprio processo de subjetivação. Se enquanto tecnologia de subjetivação o desejo está cabalmente aprisionado pelos sistemas de poder e pelos “jogos de veridicção”, a redefinição de valores, pelo prisma da literatura, não pressupõe um “tornar-se outro” sem o aval predefinido pela epistemologia das ciências e dos códigos. Como Foucault (2014b, p. 211) anuncia: “a relação do homem com os seus fantasmas, com seu impossível, com sua dor sem corpo, com sua carcaça da noite; uma vez o patológico posto fora de circuito, a sombria pertença do homem à loucura”: “será a memória sem idade de um mal apagado em sua força de doença, mas obstinando-se como desgraça.” (*Idem*, 2014b, p. 211) ³⁷ O que parece haver é que, mesmo o desejo possibilitando um resgate do indivíduo pelo mecanismo do “saber cruel” produzido pela literatura, a verdade ainda parece insistir como um dispositivo necessário a “libertação”, ou a ressignificação dos valores formadores da subjetividade e da moralidade individual. Como Foucault (2016a, p. 199) articula em “Conferência Sobre Sade”, na obra *A Grande Estrangeira*, em 1970:

Sade é aquele que efetivamente liberou o desejo da subordinação à verdade em que ele sempre esteve preso em nossa civilização. Sade é verdadeiramente aquele que substituiu o grande edifício platônico, que ordenava o desejo à soberania da verdade, por um jogo em que desejo e verdade são confrontados um com o outro, afrontados um ao outro, em que um apanha o outro no interior da mesma espiral.

Não se deve esquecer que, como não há um conceito de desejo prévio em Foucault, logo não há a pressuposição de uma filosofia moral que pudesse proceder tal como os pilares necessários a uma “moralização autoindulgenciada de si”: a qual viria a ser reposicionada pela panóplia ética da reflexão do regramento moral. Como Castro expõe (2016, p. 105): “Ao aparecimento do sadismo se situa no momento em que a desrazão, encerrada depois de mais de um século e reduzida ao silêncio, reaparece não como figura do mundo nem como imagem, mas como discurso e

³⁷ Texto: *A Loucura, a Ausência da Obra* (1964). Para informações mais completas, conferir a nota de rodapé “número 35” (p. 39) deste texto.

desejo.” Então, nessa abordagem, a literatura intensifica a produção de um saber, sem a obrigatoriedade do estatuto científico do conhecimento, resultando em uma concepção de verdade que destoa do manancial racionalizado e indefectível do discurso e de suas regras exaustivamente atualizadas: “Poder-se-ia dizer que, no momento em que o escritor escreve, o que ele conta, o que ele produz no próprio ato de escrever não é outra coisa senão a loucura.” (FOUCAULT, 2014b, p. 243) ³⁸ Seria, deste modo, a literatura, uma expectativa de se pensar o indivíduo dessubjetivado e desindividualizado, assim como para além das relações de poder, que permitiria a este fundamentar uma memória de si próprio, sem o encargo de guiar-se pela bússola moral e epistemológica do discurso vigente dos aparatos de poder?

Em um notável trecho da obra *A Filosofia na Alcova*, de 1795, do autor francês Marquês de Sade (1740-1814), o escritor reformula o desejo contrapondo-o a problemática do amor e descentralizando-o do receptáculo do vício, assim como da virtude: “Por exemplo, as escolhas operadas por Sade são muito mais importantes para nós do que o foram para o século XIX. E é por estarmos ainda sujeitados a tais escolhas que somos conduzidos a escolhas inteiramente decisivas.” (FOUCAULT, 2014b, p. 235) ³⁹ O desejo, para Sade, parece concretizar-se como o caminho, como a cartografia para o alcance de algo que transcende a mera descrição dos objetos, isto é, o bastião da racionalidade: o que se quer possuir parece não possuir um nome: é inenarrável. Como Sade (2008, p. 113) declara em *A Filosofia na Alcova*:

Falai-me dos laços de amor, Eugénie; que jamais venhais a conhecê-los!
Ah, que um sentimento como esse, pelo em que vos desejo, jamais se aproxime do vosso coração! O que é o amor? Só podemos considerá-lo,

³⁸ Texto: *Loucura, Literatura, Sociedade* (1970). Para uma investigação mais aprofundada, ler a nota de rodapé “número 39”.

³⁹ Esta citação provém do texto: *Loucura, Literatura, Sociedade*, de dezembro de 1970, que é uma entrevista concedida aos autores T. Shimizu e M. Watanabe, no Japão, sobre a relação da loucura e da literatura na constituição de um saber na sociedade: que argumenta acerca da instituição de uma subjetividade, com base no modo como a loucura é analisada pela literatura, especialmente no que concerne à literatura desenvolvida por Marquês de Sade: que, segundo Foucault, representa um dos marcos teóricos definitivos da chamada “Literatura Moderna”. Pois, segundo Foucault, Sade perpassa o saber literário, interpondo entre o conhecimento e a literatura a problemática da política, no caso de Sade, da política aristocrática a qual embasava a sua respectiva existência. Como Foucault (2014b, p. 243) explica: “A loucura é, de algum modo, uma linguagem que se mantém na vertical, e que não é mais que a fala transmissível, tendo perdido todo o valor de moeda de troca, seja porque a fala perdeu todo o valor e não é desejada por ninguém, seja porque se hesita em servir-se dela como de uma moeda, como se um valor excessivo lhe tivesse sido atribuído.” Para uma análise mais complementar, acessar a entrevista: *Loucura, Literatura, Sociedade* (2014b, p. 232-258), de 1970, presente em *Ditos e Escritos, Vol. I: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*, de Foucault.

creio, como o efeito que nos causam as qualidades de um belo objeto. Estes efeitos nos transportam, nos inflamam. Se possuímos este objeto, ficamos contentes; mas se nos é impossível tê-lo, nos desesperamos. Qual a base deste sentimento?... O desejo. Quais as suas consequências?... a loucura⁴⁰.

Foucault parece vislumbrar em Sade um autêntico exemplo de como a literatura transcendeu a malograda “arte não convencional” e estabeleceu-se como uma categoria de consumo opulento da grande aristocracia. Sade, como observa Foucault, é um escritor da aristocracia e que possui uma visão, deveras, esclarecida acerca disso: “Isso quer dizer que desejo e verdade vão se multiplicar indefinidamente, no espriar, na cintilação, na continuação infinita do desejo.” (FOUCAULT, 2016a, p. 199) ⁴¹ A literatura, a partir de Sade, como direciona Foucault, assume uma nova fronteira: ela supera o caráter embrionário de uma “arte profana” e começa, então, a constar como arte de altíssima grandeza das classes sociais mais privilegiadas. Mas como isso se relaciona com a questão foucaultiana do desejo?

De acordo com Foucault (2015, p. 371), Sade estabeleceu o que se poderia convencionar como: uma “ciência do desejo”: ciência esta que conheceu o seu ápice durante o Regime Totalitário Nazista (1933-1945): “O corpo em Sade é ainda intensamente orgânico, ancorado nessa hierarquia, a diferença sendo, certamente, que a hierarquia não se organiza, como na velha fábula” (FOUCAULT, 2015, p. 371): “a partir da cabeça, mas a partir do sexo.” (*Idem*, 2015, p. 371) ⁴² O que Foucault pondera como “um saber cruel e insensato” foi exclusivamente aperfeiçoado durante

⁴⁰ E Sade (2008, p. 113) continua: “Atenhamo-nos, pois, ao motivo, e garantiremos os efeitos. O motivo é possuir o objeto? Ora, tentemos então consegui-lo, mas com sabedoria; gozemos dele, assim que o tivermos, consolemo-nos em caso contrário: mil outros objetos semelhantes, e quase sempre melhores, consolar-nos-ão da perda deste”. Para uma percepção mais apurada, acessar o “Quinto Diálogo” (2008, p. 95-124), da obra *A Filosofia na Alcova*, de Sade.

⁴¹ In: *Conferência Sobre Sade* (1970): *A Grande Estrangeira*.

⁴² Estas citações encontram-se no texto: *Sade, Sargento do Sexo*, de 1975, onde Foucault promove um entroncamento entre a obra literária de Sade e os anseios que permearam o Regime Totalitário Nazista na Alemanha. Foucault argumenta que o corpo era, no Nazismo, a “pedra de toque” que evidenciava o desejo de produção de uma complexidade orgânica livre das pústulas e dos miasmas de uma constituição biológica deletéria e que pudesse ser comprometida por uma degenerescência incontida. Corpo e desejo assumem uma outra designação, com os laços pactuados entre Sade e o Nazismo: o erótico flerta com o profano e o “saber cruel” da literatura encaixilha-se com a fábula do corpo saudável, do sexo salubrizado e do inimigo incomum que deve ser interceptado (e eliminado). Como Foucault (2015, p. 373) comenta: “Os nazistas eram faxineiras no mau sentido do termo. Trabalhavam com esfregões e vassouras, pretendendo purgar a sociedade de tudo o que eles consideravam ser podridão, sujeira, lixo: sífilíticos, homossexuais, judeus, sangue impuros, negros, loucos. É o infecto sonho pequeno-burguês da limpeza racial que subentendia o sonho nazista. Eros ausente.” Para uma análise mais amplificada, acessar o texto: *Sade, Sargento do Sexo* (1975) [2015, p. 370-374], que consta no volume terceiro, da compilação: *Ditos e Escritos: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*, de Foucault.

o Nacional-Socialismo, sobretudo com a concretude dos campos de concentração e de extermínio: “Porque as leis não são feitas para o particular, mas para o geral, o que as coloca em contradição perpétua com o interesse pessoal, já que o interesse pessoal sempre se opõe ao geral.” (SADE, 2008, p. 115): “Mas as leis, boas para a sociedade, são péssimas para os indivíduos que as compõem; pois, a cada vez que os protegem ou os garantem” (*Idem*, 2008, p. 115): “elas os oprimem e os escravizam três quartos de sua vida” (*Ibidem*, 2008, p. 115) ⁴³.

O desvirtuamento proporcionado pela epistemologia nazista, referente à concepção de um “corpo em crise”, de reestruturação dos paradigmas literários sadeanos, explicita uma novíssima compreensão do corpo, do sexo e das manifestações eróticas de um dos períodos mais aterradores do século XX: “E a história quis que a política hitleriana do sexo tenha-se tornado uma prática irrisória” (FOUCAULT, 2013c, p. 163): “enquanto o mito do sangue se transformava no maior massacre de que os homens, por enquanto, tenham lembrança” (*Idem*, 2013c, p. 163) ⁴⁴. Como Foucault (2015, p. 373) redige no texto *Sade, Sargento do Sexo*, publicado em 1975, e presente em *Ditos e Escritos, Vol. III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*:

O problema que se coloca é saber por que hoje imaginamos ter acesso a certos fantasmas eróticos através do nazismo. Por que essas botas, esses quepes, essas águias pelas quais frequentemente se fica fascinado, sobretudo nos Estados Unidos? Não é a incapacidade em que estamos de viver realmente esse grande encantamento pelo corpo desorganizado que nos faz recair em um sadismo meticuloso, disciplinar, anatômico. As únicas palavras que possuímos para transcrever de novo esse grande prazer do corpo em explosão seria essa triste fábula de um recente apocalipse político? Não poder pensar a intensidade do presente senão como o fim do mundo em um campo de concentração? Veja como nosso tesouro de imagens é pobre! E como é urgente fabricar um novo em vez de se derramarem lágrimas com os choramingos da “alienação” e de vilipendiar o “espetáculo”.

Se a obra de Sade, que inicialmente surgiu como um contrassenso dos valores morais e que figurou como um possível retrato fidedigno de uma sociedade, a aristocrática, onde seus símbolos mais fulcrais esfacelavam-se ante ao encobrimento de fascínios e desejos inconfessáveis, de anseios eróticos orquestrados pela polidez da insígnia do privilégio social e político, esta utopia foi

⁴³ In: *A Filosofia na Alcova* de Marquês de Sade.

⁴⁴ Excerto de *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*, de 1976, publicado por Foucault, como um dos primeiros tomos do projeto idealizado por este no qual, primariamente, constava com seis volumes propostos. Para um entendimento mais aprofundado sobre as relações entre o nazismo e higienização do corpo, acessar o “Capítulo V: Direito de Morte e Poder Sobre a Vida” (2013c, p. 145-174), em *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*, de Foucault.

desestabilizada pela escrita arrebatadora de Sade: “O sadismo era anatomicamente sábio e, se ele provocava furor, era dentro de um manual de anatomia muito razoável. Não há loucura orgânica em Sade” (FOUCAULT, 2015, p. 372) ⁴⁵.

Uma literatura que se movimenta para além do protesto de crenças em real estado de falência, mas uma literatura que despoja o desejo de sua trivialidade filosoficamente sensível e emerge como uma consciência que critica as noções cristãs e ocidentalizadas que atuam como sustentáculos dos preceitos valorativos: que estruturam-se e assentam-se como o corolário da “harmonia” existente no *corpus* social. No modo como Foucault (2016a, p. 135) explica, em *A Grande Estrangeira*: “A literatura no sentido estrito e sério dessa palavra que tentei lhes explicar não seria outra coisa senão esta linguagem iluminada, imóvel e fraturada”: “vale dizer, aquilo mesmo que temos agora, hoje, de pensar” (*Idem*, 2016a, p. 135). Em sua obra de 1969: *A Arqueologia do Saber*, Foucault (2012, p. 220) discorre acerca do exercício do saber:

Em vez de percorrer o eixo consciência-conhecimento-ciência (que não pode ser liberado pelo índice da subjetividade), a arqueologia percorre o eixo da prática discursiva-saber-ciência. Enquanto a história das ideias encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no elemento do conhecimento (encontrando-se, assim, coagida a reencontrar a interrogação transcendental), a arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber – isto é, em um domínio em que o sujeito é necessariamente situado e independente, sem que jamais possa ser considerado titular (seja como atividade transcendental, seja como consciência empírica).

A literatura, o cruel saber subsidiado pelo jugo do desejo, como asseverado no texto *Um Saber Tão Cruel*, poderia ser equiparada ao espectro que enleva e produz a teatralidade, a espetacularização do espaço social e político, contudo, no espaço da literatura, o desejo revela a “crueldade” existente no ordenamento do discurso que fundamenta compulsivamente jogos de veridicção que extrapolam os limites de produção epistemológica individual: “A vontade de saber a verdade sobre nós mesmos, própria a nossa cultura, instiga-nos a falar a verdade; as confissões que se sucedem, confissões que fazemos aos outros e a nós mesmos” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 229): “e essa colocação em discurso instauram uma rede de relações de poder entre aqueles que afirmaram ser capazes de extrair a verdade dessas confissões, através da posse de chaves de interpretação.” (*Idem*, 2013, p. 229) Se o sujeito vê-se compelido a principiar verdades (sobre si próprio), a enquadrar-se quanto às regras do discurso, a fazer verter o plasma de sua

⁴⁵ In: Sade, *Sargento do Sexo* (1975).

subjetividade, o desejo o reposiciona a um novo segmento capaz de redescrever a narrativa da memória criada sobre este.

Mesmo não tendo acesso a pré-discursividade que o precede, em sua formação individual, o indivíduo, por meio da análise do desejo, pelo revestimento da literatura, ousa recentralizar esta memória que insiste em contar a história de quem ele é, à medida que o impede de subjetivar-se para além dos monumentos erigidos pelo verdadeiro e pelo falso, do anômalo e do normatizado, como explicitou Ferdinand de Saussure (1857-1913) (2008, p. 242) no livro *Curso de Linguística Geral*, de 1916⁴⁶: “Nem sempre a descontinuidade é efeito da colonização ou da conquista: ela também pode se produzir por isolamento.” Em *A Grande Estrangeira*⁴⁷, uma série de conferências dedicadas à literatura, Foucault (2016a, p. 122) disserta sobre a permanência da literatura no regime epistemológico de sua era: a predominância dos signos:

Vale dizer que a literatura não é outra coisa senão a reconfiguração, sob uma forma vertical, de signos que são dados na sociedade, na cultura, em estratos separados; vale dizer que a literatura não é o inefável de um silêncio, a literatura não é a efusão do que não pode se dizer e que não se dirá jamais. A literatura, em realidade, só existe na medida em que não se parou de falar, na medida em que não se para de fazer circular signos. É porque há sempre signos ao redor dela, é porque isso fala, que algo como um literato pode falar.

⁴⁶ O *Curso de Linguística Geral*, do filósofo e linguista suíço Ferdinand de Saussure, não foi uma obra escrita autoralmente por ele. Publicado em 1916, este livro é a reunião de conferências realizadas por Saussure entre os anos de 1907 e 1911 e consiste, basicamente, em anotações de seus alunos que presenciaram as conferências em perspectiva. O *Curso de Linguística Geral* explora a sistemática filosófica perpetrada por Saussure, congregando seus conceitos medulares como: a divergência entre signo e significado, a língua como o acordo tácito firmado entre a comunidade de indivíduos, a linguagem explanada não como um elemento designado pela natureza (o que demonstra que Saussure, de alguma maneira, execrava a ideia de um transcendentalismo da língua, concebendo a mesma como um artefato configurado no espectro político), a arbitrariedade dos signos e as noções de sincronia e diacronia. Saussure emerge como um dos referenciais teóricos precípuos no que se relaciona aos estudos linguísticos, assim como os que se referem à representação, realizados por Foucault.

⁴⁷ *A Grande Estrangeira* é um compilado de conferências realizadas por Foucault que versa sobre a problemática da literatura, incluindo a “Conferência Sobre Sade” (2016a, p. 137-200), ministrada na Universidade de Buffalo, em março de 1970, em Nova Iorque/EUA. Esta conferência, de dezembro de 1964: “Linguagem e Literatura”, ministrada em Bruxelas na Bélgica, concentra em si algumas das percepções de Foucault no que é concernente à questão da literatura em sua propriedade semiológica. Desenvolvendo um estudo que se aproxima das investigações realizadas por Saussure, Foucault compreende que a literatura remaneja o campo de significação, remodelando, não apenas os signos, mas o próprio espaço do “fazer semiológico”. Citando Foucault (2016a, p. 122): “Eis aí, se quiserem, muito grosseiramente esquematizada, em que orientação poderíamos ver se desenvolver uma análise literária que seria, no sentido estrito do termo, semiológica. Parece-me que a outra via seria a via, talvez a um só tempo mais e menos conhecida, que concerniria não mais às estruturas significativas e significantes da obra, mas à sua espacialidade. Para um exame mais aprofundado sobre a questão da literatura e do campo de significação, acessar o “Capítulo II: Linguagem e Literatura: Segunda Sessão” (2016a, p. 103-136), do livro *A Grande Estrangeira*, de Foucault.

Retomando a intersecção entre verdade e desejo, interpelada e desconstruída por Sade, cabe pensar o que intenta o desejo, no contorno foucaultiano, se não há uma perspectiva de reificação de uma verdade? Como o discurso se sustenta se não há a deflagração de uma verdade que se torna conspícua pelas regras ornamentadas pelo próprio discurso, no que se relaciona à literatura?

Foucault (2015, p. 24) exprime no texto *Um Saber Tão Cruel*: a prioridade que objetiva a incessante busca do desejo: “A desejabilidade que o fluido leva ao perseguidor é o desejo do perseguido”: “ao passo que o carrasco inerte, enervado, recebe, como em um primeiro aleitamento, esse desejo que imediatamente ele faz seu.” (*Idem*, 2014, p. 24) O desejo, segundo Foucault subentende, é objetivado, seja pelo indivíduo “aviltado pelo carrasco”, onde a crueldade parece querer expressar uma verdade escamoteada no reduto do fabuloso, ou seja, é o indizível que não se atreve a anunciar suas verdadeiras intenções: “Tinha crescido fazendo abstinências, jejuns e purificações, sempre rodeada de coisas estranhas e graves, o corpo saturado de perfumes, a alma cheia de orações.” (FLAUBERT, 1978, p. 51): “Nunca tinha provado o vinho, nem comido carnes, nem tocado um animal imundo, nem entrado na casa de um morto.” (*Idem*, 1978, p. 51) ⁴⁸ Pois, parece que o indivíduo é sabotado pela crueldade, pelo saber que é produzido na concordância entre o interdito do desejo e a dor da revelação que é mascarada, incrementando algo que não é nem a verdade (e também parece não ser verossímil com o verdadeiro), mas alguma coisa que não se denomina e que não se intitula. Na maneira como se posiciona Santo Agostinho (2015, p. 265), em um fragmento de sua obra *Confissões*:

A própria razão, que em mim existe, de tal maneira se esconde nestas trevas deploráveis que me rodeiam que, quando meu espírito se interroga a si mesmo acerca de suas próprias forças, julga que não deve acreditar

⁴⁸ *Salammbô* (1862), romance histórico do autor francês Gustave Flaubert (1821-1880), permanece como sendo uma de suas obras mais subestimadas. Historicamente, Flaubert tenta recriar a mítica Cartago e as inconstâncias políticas que a devastaram pelas inúmeras invasões bárbaras, onde Salammbô, uma sacerdotisa de Cartago, é objeto de afeição e de desejo do guerreiro Mathô. Salammbô é uma personagem que personifica este saber que provém do desejo, cruelmente edificado, como defenderia Foucault, e que se fundamenta por meio de um sacrifício, de uma abstinência, de uma redenção de si próprio. É interessante observar como essa redenção, esse processo de mortificação poderá ser eventualmente notabilizado nos primeiros séculos do Cristianismo e de modo consequente. Como narra Flaubert (1978, p. 52) acerca da heroína de sua obra: “Ignorava os simulacros obscenos, porque cada deus se manifestava por formas diferentes, os cultos muitas vezes contraditórios manifestam o mesmo princípio, e Salammbô adorava a deusa na sua imagem sideral. Uma influência tinha descido da Lua sobre a virgem; quando o astro começava a diminuir, Salammbô enfraquecia. Apática todo o dia, reanimava-se à noite. Durante um eclipse, por pouco não morrera.” Para um estudo mais aprofundado, acessar o “Capítulo III: Salammbô” (1978, p. 47-54), da obra homônima de Flaubert.

facilmente em si, por desconhecer, na maior parte dos casos, o que nele se passa, exceto quando a experiência claramente lhe manifesta.

O desejo, na literatura, é o não identificado, é o saber que é cruel justamente porque não expõe as vias de sua concepção: a epistemologia que é composta não pode “salvar” o sujeito de seu destino inegociável o qual culminará na sua apreensão pelas regras do signo. Estas regras subjazem as emoções às quais remodelam o desejo, como a figura da estátua, de Condillac (1993, p. 221), entrechocando-se com as imprevisibilidades do querer que: “Ora superior às circunstâncias, ela abre caminho livre a seus desejos; ora subjugada pelas circunstâncias, ela própria trama suas desgraças.”: “Se os sucessos são atravessados por reveses, os reveses também são compensados por sucessos; e esses objetos parecem conspirar alternadamente para suas dores e seus prazeres.” (*Idem*, 1993, p. 221) Dessa forma, o desejo é um projetar-se sem um cálculo previamente realizado do que se pode aguardar, é a não presciência, a crueldade, consoante a Foucault, é fundada na verdade que não se pode produzir, ou, não se pode alterar: é a memória da inexorabilidade: é a inclemência de Irmã Suzanne em *A Religiosa*.

Deve-se questionar o papel da filosofia, quanto à nomenclatura em que se define o desejo, para além da perspectiva literária, e se pensar o conceito de desejo em Foucault, como teoria que se possa equivaler a uma prática, de um “fazer filosófico”, habilitado para se pensar o indivíduo para além do discurso e dos jogos de veridicção: a proposta de reflexão do sujeito, enquanto um ente exterior às relações de poder: “Não sabia, no entanto, onde encontrar, dentro de si, essa força ilusória, força que, em sua mais diminuta fração, era sempre insuficientemente ilusória.” (MUSIL, 2003, p. 101): “Apenas adivinhava obscuramente que ela se ligava àquela enigmática qualidade de sua alma, de ser atingida também pelas coisas inanimadas” (*Idem*, 2003, p. 101): “pelos meros objetos, como se fossem centenas de olhos silenciosos e interrogativos” (*Ibidem*, 2003, p. 101) ⁴⁹.

A contemporaneidade do desejo, na tradição filosófica, precisa ser revisitada e repensada como um dos fatores cruciais que integram a percepção do indivíduo hodierno, um indivíduo que procura na filosofia, por meio do desejo, a constituição de um “fazer-se outro”, de uma liberdade que, para além de tecnologia, consista em

⁴⁹ Este excerto corresponde à obra do autor austríaco Robert Musil (1880-1942): *O Jovem Törless*, publicada em 1906, e especificada como um romance de formação. Este livro é também o romance de estreia do escritor em referência.

uma liberdade como *tekhné*: de uma transfiguração de si. Na maneira como Foucault (2013d, p. 321) define na entrevista *O Filósofo Mascarado*⁵⁰, de 1980:

Nenhuma filosofia soberana é verdade, mas uma filosofia, ou melhor, a filosofia em atividade. É filosofia o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos de todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é.

Refletir sobre o papel da filosofia, referentemente ao conceito de desejo, no que tange ao processo de concepção do indivíduo, em Foucault, parece ser uma ação complexa, partindo-se do princípio o qual o desejo foi um tema secundarizado na tradição filosófica. Parece indispensável, nessa perspectiva, reinterpretar o desejo com base nos moldes contemporâneos, e compreender como este perpassa a moldura do eterno, do metafísico e do transcendental, devendo-se pensá-lo, foucaultianamente, pela verve do acontecimento, pelo enfoque do agora: “Uma função, uma força de trabalho, uma reserva de prazer: o sexo, a luta subterrânea das classes, tudo aquilo que excede a superfície do signo” (KRISTEVA, 2012, p. 352)⁵¹.

Reiterando a literatura como um simulacro que não possui um comprometimento irrevogável com a verdade, a literatura permite, de certa maneira, aliada à análise filosófica, pensar o sujeito como um acontecimento, como uma epifania, como uma catarse presentificada no tecido da existência: “A vida não constitui um limiar manifesto a partir do qual formas, inteiramente novas do saber, são requeridas.” (FOUCAULT, 2007, p. 223): “Ela é uma categoria de classificação, relativa, como todas as outras, aos critérios que se fixarem.” (*Idem*, 2007, p. 223)⁵² Talvez, fosse necessário, considerar o indivíduo, no âmbito da literatura, como algo que ultrapassa o discurso, ou seja, o extradiscursivo, como uma ocorrência que se desprende das relações de poder e dos jogos de veridicção, ao mesmo tempo em que convoca a ponderação de um novo horizonte em termos filosóficos, mas também existenciais. Deste modo, a literatura, em sua indomável “não verdade”, ficcionaliza um indivíduo que subjetiva, ao mesmo tempo em que se dessubjetiva, ele abandona sua carapaça de indivíduo, retomando um outro engajamento, pela

⁵⁰ Esta entrevista concedida ao jornal francês *Le Monde* e realizada por C. Delamcapagne em fevereiro de 1980, está incluída na coleção: *Ditos e Escritos, Vol. II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* (2013d, p. 314-321), de Foucault.

⁵¹ In: “Capítulo X: A Geração da Fórmula” (2012, p. 277-382): *Introdução à Semanálise*.

⁵² In: “Capítulo V: Classificar: O Discurso da Natureza” (2007, p. 218-226): *As Palavras e As Coisas*.

categoria do desejo, onde intenta legitimar-se como narrador de sua própria memória. Como concebe Hannah Arendt (1906-1975) [2008, p. 292], em sua obra: *A Vida do Espírito: O Pensar, O Querer, O Julgar*, publicada entre 1977 e 1978⁵³:

O impacto da realidade é esmagador a ponto de sermos incapazes de “removê-la do pensamento”; o ato agora aparece para nós com aspecto de necessidade, uma necessidade que não é absolutamente uma simples ilusão da consciência ou que se deve só à limitação de nossa habilidade para imaginar alternativas possíveis.

Assim como Foucault, Arendt também se preocupava com a problemática do querer nos termos em que este afeta, profundamente, a vida do indivíduo, inclusive, lapidando a sua noção de realidade: tão cara a sua sobrevivência em sociedade: “A memória e o intelecto são contemplativos e, sendo assim, são passivos; é a vontade que os faz trabalhar e que, ao final, os ‘reúne’” (ARENDT, 2008, p. 363).

A realidade, segundo Arendt, parece deflagrar a vulnerabilidade das necessidades humanas, ainda mais quando estas são brutalmente confrontadas pela contingência e pelas circunstâncias incontrolláveis que modificam e marcam a paisagem da vida humana, impulsionando o sujeito a projetar-se de formas regularmente diferenciadas: porque o novo, o inesperado, o incalculável: “A vida é uma cruz que devem carregar de bom grado, mas nos seus corações há sempre o desejo... oh!” (MAUGHAM, 2005, p. 214): É mais do que um desejo, é um anseio sôfrego, um anelo ardente pela morte que as levará à vida eterna.” (*Idem*, 2005, p. 214) Estes movimentos exigem um contra-argumento do indivíduo, uma conjunção de planos que permitam a este mobilizar-se entre as vicissitudes acometidas pelo imperscrutável. Como W. Somerset Maugham (1874-1965) [2005, p. 216] argumenta em sua obra *O Véu Pintado*, de 1925: “Poderoso é quem vence a si mesmo”⁵⁴.

⁵³ *A Vida do Espírito* foi o último trabalho escrito por Hannah Arendt em vida, antes de sua morte em dezembro de 1975, aos 69 anos de idade. Incompleta a obra, a filósofa alemã escreveu apenas os dois primeiros volumes do livro em questão: *O Pensar* e *O Querer*, sendo *O Julgar* um capítulo inteiramente inconcluso (Arendt havia redigido apenas duas epígrafes no início de *O Julgar*). As suas *Lições Sobre a Filosofia Política de Kant*, publicadas em 1982, emulam parte de suas investigações que culminariam no capítulo *O Julgar* de *A Vida do Espírito*. O trecho, a seguir, amplia a exposição de Arendt (2008, p. 292) na citação pontuada no corpo do texto, presente no volume II de *A Vida do Espírito: O Querer*, sobre a inevitabilidade da realidade na abrangência do desejo individual: “Isso é bastante óbvio no campo da ação, em que nenhum feito pode ser desfeito com segurança; mas se aplica também, embora talvez de maneira menos coercitiva, aos incontáveis objetos que a fabricação humana constantemente acrescenta ao mundo e à sua civilização, objetos de arte bem como objetos de uso; é quase tão impossível remover do pensamento as grandes obras de arte de nossa herança cultural quanto à deflagração das suas Guerras Mundiais ou qualquer outro acontecimento que tenha decidido a própria estrutura de nossa realidade”.

⁵⁴ Esta narração, que consta no livro *O Véu Pintado*, do autor inglês William Somerset Maugham, é proferida pela personagem Kitty que, após o falecimento de seu marido em decorrência de uma epidemia de cólera, em um protetorado inglês denominado: Mei-Tan-Fu (na China) exprime seu

Interseccionando Arendt e Foucault, em uma análise entre a realidade e os signos, ambos são critérios de avaliação, isto é, critérios de avaliação da verdade, que representam baluartes na estrutura do discurso, embora os signos possam insurgir-se nos moldes de representação da realidade e, até certo ponto, “alterá-la”. Mesmo assim, o inconstante incandesce por meio da filosofia do acontecimento. Em *O Pensamento do Exterior*, texto de 1966⁵⁵, Foucault (2015, p. 230) comenta:

A partir do momento, efetivamente, em que o discurso para de seguir a tendência de um pensamento que se interioriza e, dirigindo-se ao próprio ser da linguagem, devolve o pensamento para o exterior, ele é também de uma só vez: narrativa metódica de experiências, de encontros, de signos improváveis – linguagem sobre o exterior de qualquer linguagem, falas na vertente invisível das palavras; e atenção para o que da linguagem já existe, já foi dito, impresso, manifesto – escuta não tanto do que se pronunciou dele, mas do vazio que circula entre suas palavras, do murmúrio que não cessa de desfazê-lo, discurso sobre o não discurso de qualquer linguagem, ficção do espaço invisível em que ele aparece.

Ressignificação do discurso, narrativa ficcional do espaço, sublevação por meio dos signos e sua multiplicidade de regras altamente atualizáveis, a literatura é um dos meios de reestruturação da linguagem como modo de estabelecimento de uma consciência que emprega a filosofia do acontecimento como contestação das regras vigentes no *status quo*: “O desejo de reduzir tanto quanto possível as dimensões do segredo é corolário da exigência incondicional da liberdade. Com efeito, em política, a sinceridade é condição de liberdade.” (JASPERS, 1993, p. 102) A produção de uma memória da sublevação do discurso, assim como de crítica aos processos científicos de produção da verdade, define, de certa maneira, um novo paradigma para a fundamentação de novas maneiras para um “tornar-se outro”, de lançar-se confrontadamente em relação às situações-limite: “O homem que alcançou conhecimento não deseja guardá-lo para si. O homem criador deseja que sua obra

criticismo quanto ao modo de vida das freiras do convento do local: que realizam serviços de caridade para as pessoas assoladas pela cólera no universo ficcional da história. A personagem questiona a maneira como as freiras norteiam o seu pensamento na busca por um senso de eternidade, por meio de uma redenção altruísta, que parece dirimir toda espécie de sentido do hoje o que, segundo Kitty, não dissolve a intensidade do desejo humano de permanecer invicto e balizador das ações individuais. Maugham parece acreditar que o desejo e a fé estão ambos, de alguma forma, intrinsecamente ligados, porém o desejo transborda por meio de uma força que ultrapassa a espectral blindagem dos dogmas religiosos, e a busca pelo eterno parece esvaziada de significado, se comparada à magnificência empedernida do desejo.

⁵⁵ *O Pensamento do Exterior*, de junho de 1966, é um texto onde Foucault se dedica a discorrer sobre a obra do escritor e ensaísta francês Maurice Blanchot (1907-2003): que é um dos mais representativos referenciais teóricos do trabalho intelectual de Foucault, principalmente no que se relaciona aos estudos foucaultianos acerca da literatura. Para uma compreensão mais ampla sobre o impacto da obra de Blanchot no pensamento do autor francês, acessar o texto *O Pensamento do Exterior* (2015, p. 223-246), no volume III de *Ditos e Escritos: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*.

seja vista. O homem que atua politicamente deseja ser acompanhado.” (*Idem*, 1993, p. 104) ⁵⁶.

Categoricamente: A) filosofia do acontecimento; B) filosofia da experiência; C) a literatura como redefinidora dos processos de normalização da consciência, da subjetividade e da produção dos jogos de veridicção. Estas possíveis classificações contribuem para se entender como o desejo e a literatura articulam-se no pensamento de Foucault: a “crueldade” incrustada no saber do desejo é a crueldade que está referenciada à forma como o sujeito obtém uma verdade do discurso prodigalizado acerca de sua subjetividade. Como menciona o autor alemão J. W. Goethe (1749-1832) [1998, p. 66] em sua obra clássica: *Os Sofrimentos do Jovem Werther* (1774) ⁵⁷, no que concerne às forças obscuras da experiência e dos limites do sensível:

Ah! O que me comove não são as grandes e extraordinárias catástrofes deste mundo, as inundações que devastam aldeias, os terremotos que arrasam as cidades; o que me dilacera o coração é a força destruidora, oculta no seio da natureza, a qual nada criou que não destruía a criatura vizinha e a si própria. E assim sigo meu caminho inseguro, amedrontado. Em torno de mim, o céu, a terra e suas forças ativas: nada vejo além de um monstro eternamente devorador, um ruminante eterno.

A tecnologia de subjetivação, o desejo, é a crueldade justaposta ao indivíduo que, arriscando-se mover-se em um “véu de ilusão”, empertiga-se e subleva-se ante o poderio das tecnologias de produção da verdade, ao se impugnar contra o “discurso de veridicção” que lhe sobrevém. Partindo-se de um paradoxismo, é o

⁵⁶ E Jaspers (1993, p. 104) conclui: “Tal é a grande ambição, que se justifica desde que não repouse sobre ilusões quanto ao que se é capaz de fazer (caso em que se degradaria em vaidade). E permanece o fato de que a vida pública é risco.” O filósofo alemão Karl Jaspers (1883-1969) possibilita uma reflexão essencial quanto à problemática da vontade individual e os riscos ocasionados pela vida pública. O fato é que o indivíduo apenas legitima-se e adquire credibilidade, enquanto sujeito político, ao propelir-se no espaço político: permitindo que suas ideias sejam evidenciadas e expostas ao inquérito da luz pública. Jaspers parece estar atento ao que o “véu da ilusão” pode vir a causar no projeto de autogerenciamento individual, quando este se orienta por premissas que o induzem à ilusão, à fantasia, expondo-o aos riscos da indução ao autoerro. Para uma análise mais complementar, acessar o “Capítulo IX: A Opinião Pública” (1993, p. 95-105), do livro *Introdução ao Pensamento Filosófico* (conferência radiofônica pronunciada em 1965), de Jaspers.

⁵⁷ O personagem Werther, protagonista de *Os Sofrimentos do Jovem Werther*, obra de Johann Wolfgang Von Goethe, parece simular em si uma perspectiva de um desejo que dialoga diretamente com a pujança que é característica em relação às forças implacáveis do chamado “apetite sensível”. Contudo, para além de “emoções meramente afloradas”, Werther é um genuíno retrato de sua geração em termos ficcionais, onde o desejo do sujeito desafia os ditames da natureza, fazendo de sua própria existência a “experiência-limite” que tenta rearranjar os cânones que engendram a vida do indivíduo como completamente eclipsada pelo poder predominante dos ímpetus da natureza. Werther parece personificar, de acordo com Goethe, o reverso da ordem dos sentimentos considerados, usualmente, como padronizados, evocando o desejo em toda a sua magnitude insuperável e inflexível. Para um exame mais aprofundado do tópico em questão, acessar o “Primeiro Livro: 18 de agosto” (1998, p. 64-67), do livro *Os Sofrimentos do Jovem Werther*, de Goethe.

saber tão cruel do desejo que, ainda assim, oportuniza ao indivíduo experienciar a tentativa de “metamorfosar-se em outro”: “Contudo, a passagem do literário para o político, na realidade, não assume para Foucault a forma de um abandono” (REVEL, 2014, p. 49) ⁵⁸.

O desejo é a fabulação que indica uma direção para a transformação da experiência individual da subjetividade, sendo a literatura um dos ancoradouros da empreitada de redescrição dos ordenamentos subjetivos e epistemológicos do *corpus* da ciência, pela insurgência do signo, pela interceptação da linguagem. Em 21 de março de 1979, aula do último curso ministrado por Foucault (2008, p. 331) no *Collège de France* nos anos 1970: *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), o autor discute acerca da vida do indivíduo e as incumbências declaradamente políticas pertencentes a esta:

A vida do indivíduo não tem de se inscrever como vida individual num âmbito de grande empresa, que seria a firma ou, no limite, o Estado, mas [tem de] poder se inscrever no âmbito de uma multiplicidade de empresas diversas encaixadas e entrelaçadas, de empresas que estão, para o indivíduo, de certo modo ao alcance da mão, bastante limitadas em seu tamanho para que a ação do indivíduo, suas decisões, suas opções possam ter efeitos significativos e perceptíveis, bastante numerosas também para [que ele] não fique dependente de uma só; e enfim, a própria vida do indivíduo – com, por exemplo, sua relação com sua propriedade privada, sua relação com a sua família, com seu casamento, com os seus seguros, com a sua aposentadoria – tem de fazer dele como que uma espécie de empresa permanente e de empresa múltipla ⁵⁹.

Como afirma Revel (2014, p. 49), a ruptura entre os estudos literários que são sucedidos pelos estudos políticos realizados por Foucault, nos anos 1970, não pressupõe que a literatura cessou de representar um anseio para o autor em perspectiva: “Primeiro, porque as estratégias do par: relações de poder/estratégias de resistência, que estarão no centro das análises políticas, é na realidade um modelo do par: discursivo/experiências transgressivas da linguagem”: “que, pelo contrário, parecia caracterizar o trabalho de Foucault na década de 1960.” (*Idem*, 2014, p. 49) ⁶⁰ Na verdade, seria contundente afirmar que a maneira como Foucault

⁵⁸ Trecho do texto original: “Or le passage du littéraire au politique ne prend en réalité pas pour Foucault la form d’un abandon”. Este trecho se referencia ao artigo: *Foucault et la littérature* (2014, p. 48-49), publicado em junho de 2014, por Judith Revel, professora e pesquisadora da Universidade de Paris I, em uma edição especial relacionada aos trinta anos da morte de Foucault (em junho de 2014) com artigos de determinados pesquisadores da obra do autor francês.

⁵⁹ Para um estudo mais expandido da problemática da vida do indivíduo e a estruturação de seu viés econômico e político, como “empresa a ser gerenciada”, acessar a aula de 21 de março de 1979 (2008, p. 329-364), do curso do *Collège de France: Nascimento da Biopolítica* (1978-1979).

⁶⁰ Trecho do texto original: “D’abord parce que le couple rapports de pouvoir/stratégies de résistance, qui sera au coeur des analyses politiques, est en réalité un calque du couple ordre discursif/

entende a literatura em sua obra, possui, inescapavelmente, um delineamento político. Em *As Palavras e As Coisas*, Foucault (2007, p. 222) reflete:

As coisas e as palavras estão muito rigorosamente entrecruzadas: a natureza só se dá através do crivo das denominações e ela que, sem tais nomes, permaneceria muda e invisível, cintila ao longe, por trás deles, continuamente presente para além do quadriculado que, no entanto, a oferece ao saber e só a torna visível quando inteiramente atravessada pela linguagem.

Como a literatura redigida e consagrada por Sade, de superação da verdade ante ao discurso hegemônico e configurador da sociedade, seja com a literatura explorando o cruel saber do desejo (como Foucault clarifica no texto *Um Saber Tão Cruel*): um controverso mecanismo, ou uma tecnologia de subjetivação, isto é, o desejo, que, supostamente, parece predispor ao sujeito: alcançar os domínios de sua subjetividade, pela via de uma memória que fixa o desejo como experiência (Santo Agostinho⁶¹) e o conscientiza de suas necessidades como experimentador do acontecimento e do fortuito: “Não se trata mais das superfícies enganosas do travestismo, mas de uma natureza metamorfoseada em profundidade pelos poderes da contranatureza.” (FOUCAULT, 2015, p. 27)⁶² Em uma entrevista concedida ao *Le Nouvel Observateur*, em janeiro de 1979, acerca da supracitada Revolução Iraniana, a qual consta no livro *O Enigma da Revolta*, Foucault (2019, p. 21) responde a uma pergunta do entrevistador sobre o que considera como espiritualidade, ele então declara:

Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transformado, transtornado, até a renúncia da 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.

A espiritualidade aliada à concepção de um desejo de “tornar-se outro”, de recalitrar, permite a Foucault conceber um modo de ser, tangente ao indivíduo, que se dualiza intimamente com o *corpus* político que vem a subsidiar este: novamente, a estratégia de insurgência por meio de uma dessubjetivação, da mesma maneira

expériences transgressive du langage, qui semblaient au contraire caractériser les travaux de Foucault dans les années 1960.”

⁶¹ Santo Agostinho (2015, p. 239) declara em um fragmento de suas *Confissões*: “O grande receptáculo da memória – sinuosidades secretas e inefáveis, onde tudo entra pelas portas respectivas e se aloja sem confusão – recebe todas estas impressões, para as recordar e revistar quando for necessário. Todavia, não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens: imagens das coisas sensíveis, sempre prestes a oferecer-se ao pensamento que as recorde.” Para uma concepção mais ampliada acerca da posição da memória na constituição da subjetividade individual, acessar a “Parte II: Livro X: O Encontro de Deus: Capítulo VIII: O Palácio da Memória” (2015, p. 238-241), na obra *Confissões*, de Santo Agostinho.

⁶² In: *Um Saber Tão Cruel* (1962).

que de uma desindividualização integra-se à filosofia do acontecimento, do refletir para além dos protótipos tradicionais filosóficos do eterno e do transcendental. Isto é, de contrapor-se ao fazer mecanizado e capitalizado do mundo, porém sim: apreendê-lo: “é a espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo” (FOUCAULT, 2019, p. 21).

Como componente integrante do processo de análise arqueológica, a literatura, segundo Foucault, estabelece um novíssimo parâmetro quanto aos limites em que se proporcionaliza a linguagem, da mesma forma que os signos. Foucault pondera sobre como a literatura, como uma das instâncias de representação do desejo, intensifica o projeto de filosofia da experiência, de promulgação do acontecimento e de um tornar-se outro: “Chamemos de positividade esses domínios de objetos; e digamos, para jogar uma segunda vez com as palavras, que se o estilo crítico é o da desenvoltura estudiosa” (FOUCAULT, 2013e, p. 65): “o humor genealógico será o de um positivismo feliz.” (*Idem*, 2013e, p. 65) ⁶³ Mesmo não havendo uma fundamentação teórica capaz de identificar o que Foucault compreenderia como o desejo, esta fundamentação em específico parece corporificar-se por meio dos arranjos da literatura, do saber cruel afamado por Sade.

Em *Raymond Roussel*, de 1963, sua única obra dedicada inteiramente à literatura, ao analisar os textos redigidos por um dos modelos mais expressivos do surrealismo, de acordo com Foucault, o escritor francês Raymond Roussel (1877-1933) ⁶⁴, é possível ponderar que, para Foucault, não há a separação entre a obra

⁶³ Trecho referente ao livro: *A Ordem do Discurso: Aula Inaugural no Collège de France, Pronunciada em 02 de Dezembro de 1970*.

⁶⁴ Roussel é considerado um dos grandes precursores do surrealismo tendo atuado como escritor, dramaturgo e também poeta. Sua obra é constantemente classificada como um equivalente a de Marcel Proust (1871-1922) em termos da corrente literária do surrealismo. Foucault nega ardentemente essa aproximação, tendo afirmado que Roussel desenvolveu uma obra única e atemporal. Roussel somente obteve reconhecimento após a sua morte, por overdose de barbitúricos, em 1933, quando seu trabalho angariou o reconhecimento da crítica especializada. Viciado em entorpecentes, homossexual e com problemas de ordem mental, a obra de Roussel acabou encoberta por sua turbulenta vida pessoal o que, para Foucault, representa algo como uma indissociação entre a sua vida e a sua obra suprarreferida. A robustez dos escritos de Roussel é uma espécie de eco, na compreensão foucaultiana, de como a literatura é capaz de materializar o sofrimento humano, a insipidez do mundo e dos regramentos normativos, como uma moldura que expõe a inaptidão humana de se adequar a vetores de normalidade que segregam, excluem e encarceram o sujeito, na retidão dos ordenamentos sociais e políticos disciplinadores. Segundo Foucault: “Para nos orientar nesse labirinto, pouca coisa nos resta a salvo – algumas maravilhosas anedotas contadas por Leiris. Há a hipótese preguiçosa da linguagem esotérica. Para texto difícil, autor iniciado. Mas eis que pouco nos adianta, nem tampouco saber que Roussel era louco, que ele apresentava belos sintomas obsessivos, que Janet o tratou, mas não curou. Loucura ou iniciação (os dois, talvez), tudo isso nada nos diz sobre a parte dessa obra que concerne à linguagem atual: lhe concerne e ao mesmo tempo recebe dessa sua luz.” Para uma análise mais aprofundada sobre

literária e quem se de fato é: o saber cruel localiza-se, interiormente, na psique, não apenas do autor, mas da própria literatura reificada no cosmos do livro. Na obra literária, em específico a de Roussel, há todas as obsessões: a vida, a morte, a loucura, a doença, o desejo e a incapacidade de fixação em um mundo, desmedidamente, linear. Como Foucault (1999, p. 140-141) profere em *Raymond Roussel*:

Uma tal experiência, supondo que ela seja acessível, de onde poderíamos falar dela, senão talvez, desse já impuro onde a doença e a obra são tidas como equivalentes. Falando num vocabulário misto, todo povoado de qualidades ou de temas lábeis (transitórios) que vêm se assentar ora sobre os sintomas e ora sobre o estilo, obra sobre os sofrimentos e ora sobre a linguagem, chega-se sem muito esforço a uma certa figura que vale tanto para a obra como para a neurose. Por exemplo, os temas da abertura-fechamento, do contato e do não-contato, do segredo, da morte temida, chamada e preservada, da semelhança e da imperceptível diferença, do retorno ao idêntico, das palavras repetidas, e de muitos outros que pertencem ao vocabulário das obsessões, desenharam na obra uma nervura patológica.

Para além de um desígnio de redefinição do paradigma linguístico e semiótico, a literatura, para Foucault, é um dos primeiros modelos que originam a investigação foucaultiana respeitante às relações de poder e às estratégias de sublevação. Literatura e política encabeçam o exame do desejo, sendo esta tal como uma teoria que repercute na filosofia de Foucault: na forma de uma das metodologias, assim como uma técnica, capaz de facultar ao indivíduo um pensar-se, do mesmo modo que um constituir-se a si próprio, para afora dos limiares dos mecanismos de poder e da produção de epistemologias. O desejo, como tecnologia de subjetivação, é o recentralizar-se do sujeito (em si mesmo) em seu próprio critério, na tentativa de um tornar-se outro, na filosofia do acontecimento⁶⁵, recriando o simulacro da verdade.

Roussel, acessar o texto de 1964: *Por que se Reedita a Obra de Raymond Roussel? Um Precursor de Nossa Literatura Moderna* (2015, p. 181-184) que consta em: *Ditos e Escritos, Vol. III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*, de Foucault.

⁶⁵ O conceito de acontecimento, em Foucault, parece estar impregnado de uma perspectiva deleuziana, como Foucault (1980, p. 79) deixa-se subentender no texto: *Theatrum Philosophicum* (1970), sobre suas acepções acerca da obra de Gilles Deleuze (1925-1995): *Diferença e Repetição* (a tese de doutorado deste), de 1969: “A filosofia não como pensamento, mas como teatro: teatro de mímicas com cenas múltiplas, fugidias e instantâneas onde os gestos, sem se verem, fazem sinais.” Para um conhecimento mais amplificado sobre as percepções deleuzianas e foucaultianas, no que respeita à teoria do acontecimento, acessar o artigo *Theatrum Philosophicum* (1980, p. 35-80), de novembro de 1970.

2.3 O desejo e a política: o teatro do acontecimento

A literatura é um dos primeiros marcos históricos atinentes: a uma possível conceituação do desejo em Foucault: esta precede os estudos do autor francês no que se referencia à investigação das relações de poder e às estratégias de sublevação. A literatura, por meio da estruturação dos signos e da transgressão da linguagem, é sucedida pelo diagnóstico foucaultiano acerca das relações de poder e dos métodos de enfrentamento.

Defender a premissa de que o desejo possui uma envergadura teórica política, o que é adversativo à concepção filosófica clássica do desejo: como apetite sensível opondo-se à vontade como ação racional, prognostica um rompimento com a tradição filosófica. O desejo, então, é realocado de sua perspectiva linguística e semiológica e é reordenado no interior do núcleo de uma filosofia política que o destaca, na lógica de Foucault, como a produção de um interesse que é coletivo. Ou seja, o desejo assume uma posição que dialoga diretamente com os refinamentos biopolíticos que incorporam os desígnios sobrepujados na categoria da população: o ponto medular das táticas biopolíticas. Como pronuncia Foucault (2008a, p. 95) em *Segurança, Território, População* (1977-1978), concisamente na aula de 25 de janeiro de 1978, no tocante ao desejo⁶⁶:

O desejo – velha noção que havia feito sua aparição e que havia tido sua utilidade na direção de consciência (poderíamos eventualmente tornar sobre esse ponto) -, o desejo faz aqui, pela segunda vez agora, sua aparição no interior das técnicas de poder e de governo. O desejo é aquilo porque todos os indivíduos vão agir. Desejo contra o qual não se pode fazer nada. Como diz Quesnay: você não pode impedir as pessoas de virem morar onde consideraram que será mais proveitoso para elas e onde elas desejam morar, porque elas desejam esse proveito. Não procure mudá-las, elas não vão mudar.

De acordo com Foucault, há uma ruptura entre o desejo subentendido como um dos fatores de estruturação da direção de consciência (no cristianismo) e há o

⁶⁶ Não deixa de ser notável conceber que, mesmo nunca tendo teorizado o desejo, Foucault conjecturou acerca desta concepção filosófica, em parte obsoleta na tradição filosófica, retomando-a, em *Segurança, Território, População*, a partir de uma interpretação política: transcendendo o caráter essencialmente irascível do desejo e analisando-o por meio de um argumento filosófico-político, e, a partir de uma abordagem racionalmente política, um dos subterfúgios de controle da categoria da população, em termos governamentais. Seria, então, o desejo um inédito implemento da razão governamental? Tendo Foucault, de modo inconsciente (ou não), superado sua mera roupagem sensível, denegando-o a atribuição clássica da filosofia? Poder-se-ia, nessa proposição, refletir o desejo como um dispositivo político que é subsumido pela filosofia do acontecimento? Para uma estudo mais amplo, acessar a aula de 25 de janeiro de 1978 (2008a, p. 73-116), do curso *Segurança, Território, População*, de Foucault.

desejo como artifício de compreensão do sujeito, em sua inserção no conjunto da população, como a atitude que o encoraja a agir (partindo-se do pressuposto de sua própria vontade). O que parece problemático, na análise foucaultiana, é como o indivíduo, na complexidade dos jogos e das relações de poder, examina o seu próprio desejo como ação voluntária para fazer algo: “Foucault não é reducionista quanto às relações de saber e poder. Por vezes, como podemos observar no caso das ciências da natureza, o saber se separa das práticas nas quais foi formado” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 255).

Para Foucault é necessário ressaltar que não há uma noção de um sujeito inserido em uma comunidade política, no sentido de um sujeito engajadamente comprometido com a ação política em uma determinada coletividade (como o conceito de poder em Hannah Arendt, a título de exemplificação): “O poder brota onde quer que as pessoas se unam e atuem em comum acordo” (ARENDT, 2015, p. 129): “mas obtém sua legitimidade mais do ato inicial de unir-se do que de outras ações que se possam seguir.” (*Idem*, 2015, p. 129) ⁶⁷ O autor francês analisa o indivíduo como fator primário e anunciante de uma ação que não se encaminha, impreterivelmente, a sua respectiva comunidade política: “O desejo é a busca do interesse para o indivíduo” (FOUCAULT, 2008a, p. 95) ⁶⁸. A própria ideia de população, em Foucault, não permite conceber o sujeito como detentor de uma ação política acionada por meio de uma coletividade a que este pertença, direcionada

⁶⁷ As conceituações, em referência ao poder, em Arendt e Foucault, são estipuladas de maneiras antagônicas. Enquanto Foucault defende a análise pormenorizada das relações de poder: a formação individual do ser humano por meio das técnicas de subjetivação e de produção de saberes que concebem parte da estrutura do poder, Arendt configura o poder como a ação política empenhada pelo indivíduo, quando este adentra a comunidade política. A filósofa alemã não compreende o poder como subdividido em micropoderes e macropoderes, refletindo-o, dessa forma, como a ação política exercida por uma coletividade comprometidamente engajada. O sujeito, para Arendt, somente garante sua individualidade, assim como sua liberdade, despojando-se destas e inserindo-se em uma comunidade política. Foucault critica Arendt por sua concepção universalizadora e não-particularizada do poder (conferir *Política e Ética: Uma Entrevista* [2014, p. 216-217], de 1984 {a entrevista foi concedida em abril de 1983}, que consta em *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade, Política*). Arendt (2015, p. 130), associada a sua conceptualização de poder, encontra-se, também, o conceito de violência, que se distingue amplamente do primeiro, como explica a autora: “A violência, lembramos, não depende de quantidade ou de opiniões, mas de implementos, e os implementos da violência, como já dissemos, assim como qualquer ferramenta, aumentam e multiplicam a fortaleza humana. Os que combatem a violência com mero poder descobrirão que se confrontam com artefatos humanos e não com homens, e a eficácia destrutiva e a desumanidade deles aumentam proporcionalmente à distância que se separa os oponentes. A violência sempre pode destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder.” Para uma reflexão mais expandida do estudo sobre o poder em Arendt, acessar o “Capítulo III: Da Violência” (2015, p. 91-156), de seu livro *Crises da República*, publicado em 1970.

⁶⁸ In: Aula de 25 de janeiro de 1978: *Segurança, Território, População*.

para a assunção de um bem comum que seria, presumidamente, intencionado e compartilhado por uma comunidade.

O indivíduo foucaultiano parece, de alguma forma, viver em uma espécie de autoexílio subjetivo, instituindo-se eticamente, à medida que é suplantado pela economia dos sistemas de poder, e, sutilmente, contrapondo-se a estes domínios em uma eventual ocasião, à qual seja submetido a adversar. Mesmo inserido no espaço da população, o sujeito em Foucault aparenta estar dissolvido pela consciência unilateral que compreende a população, sendo esta, gradualmente, recalçada quanto a uma tentativa de alçar-se contra esse domínio cindido (sobre si própria). Como escreve Foucault (2008a, p. 95) em *Segurança, Território, População*: “Produção do interesse coletivo pelo jogo do desejo: é o que marca ao mesmo tempo a naturalidade da população e a artificialidade possível dos meios criados para geri-la” ⁶⁹.

Pode-se afirmar, então, que a população gerida por um interesse coletivo, o desejo, é, calamitosamente, desprovida de uma consciência política? Ou, se há, de maneira alegada, uma consciência política da população, esta se fundamenta de modo politicamente esvaziado e sem uma ação direcionada e efetiva?

Em concordância com o que Foucault relata no texto *A Vida dos Homens Infames* (2012a, p. 204), do ano de 1977⁷⁰, o autor francês vislumbra as nuances que emolduram a relação dos indivíduos que compõe a sociedade, não no modelo de uma comunidade política, e a forma como as relações de poder arrebatam os sujeitos em seus “autoexílios” do “triunfo social”:

Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força da relação com o poder, da luta com ou contra

⁶⁹ *Idem* nota de rodapé “número 68” (p. 57) deste texto.

⁷⁰ Em *A Vida dos Homens Infames*, Foucault responde a uma tendenciosa interpelação, respeitante ao porquê de se preocupar com a vida de indivíduos considerados como destoantes do ordenamento social e político. Este texto, repleto de ironias, expõe a ótica de Foucault referente ao seu trabalho de compreender, politicamente, como foi possível estabelecer-se um processo de exclusão, de classificação, do mesmo modo que de “binarização”, em correspondência à dissipação dos sujeitos em sociedade. Os “homens infames” são exatamente os sujeitos que integram o trabalho intelectual realizado pelo autor francês, que não escapam de sua argúcia filosófica, e que abarcam e que se constituem como parte do sustentáculo da problemática do acontecimento a qual interessa a Foucault. O texto em questão também é correspondente ao exercício de análise minuciosa que Foucault realizou sobre os diferentes personagens, denominados como infames (ou medíocres), que transbordam dos laudos médicos e das fichas criminais: de hospitais e prisões. Como Foucault (2012a, p. 206) argumenta: “Vidas que são como se não tivessem existido, vidas que só sobrevivem do choque com um poder que não quis se não aniquilá-las, ou pelo menos apagá-las, vidas que só nos retornam pelo efeito de múltiplos acasos, eis aí as infâmias das quais eu quis, aqui, juntar alguns restos.” Para uma averiguação mais pontual sobre o tema, acessar o texto *A Vida dos Homens Infames* (1977) [2012a, p. 199-217], que se encontra em *Ditos e Escritos, Vol. IV: Estratégia, Poder-Saber*, de Foucault.

ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas. As falas breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências as mais essenciais, sem dúvida, são para estas o único monumento que jamais lhes foi concedido; é o que lhes dá, para atravessar o tempo, o pouco de ruído, o breve clarão que as traz até nós.

Não se poderia afirmar que os intitulados “indivíduos infames” contrastam, decididamente, do espectro da população, pois, a própria noção de “infame” parece ser concebida como um estratagema político, o qual permite que estes mesmos sujeitos integrem ainda mais, profundamente, o *corpus* político. Seria possível conceber que a população é repleta de ramificações, e, uma delas, seria a ramificação concernente aos indivíduos considerados como infames, ou, em uma nomenclatura arraigada a Foucault, “os excluídos”. Como Hobbes determina em *Leviatã*: “Os pensamentos secretos de cada homem percorrem todas as coisas, sagradas ou profanas, puras e obscenas, sérias ou frívolas, sem vergonha ou censura – coisa que o discurso verbal não pode fazer” (HOBBS, 2008, p. 64): “limitado que está pela aprovação do juízo quanto ao momento, ao lugar e à pessoa.” (*Idem*, 2008, p. 64) ⁷¹ Mesmo excluídos, o desejo cessa de ser manifestado, assim como materializado, nos entes considerados como dissidentes? O desejo não seria, na perspectiva política de Foucault, a partícula que permite a estes indivíduos se dissonarem da couraça da população? De que modo o seu interesse é produzido, enquanto o ente classificado como infame é eclipsado pelo ordenamento da exclusão?

Foucault apreende que a população é regulada por um “motor de ação que é o desejo” (2008a, p. 95) ⁷², alargando essa premissa ao indivíduo, que parece não sofrer alterações subjetivas, pelo fato de estar encapsulado pela legenda da população. Parece estranho conceber o indivíduo como uma parte “apática” no que se refere a sua caracterização, enquanto população, pois este produz o seu

⁷¹ Para Thomas Hobbes (1588-1679), filósofo inglês, o desejo parece estar, irremediavelmente, no que se poderia traduzir como “pensamentos secretos”, como declara o autor, acorrentado ao domínio do juízo: o que se sobrepõe à narrativa, o discurso verbal, a um nível onde as ideias expressadas pelo sujeito estão sob o jugo de sua redoma social e política, submetidas à aprovação de uma maioria. Seria possível defender, então, que o desejo está entranhadamente vinculado à narrativa e aos signos linguísticos, na perspectiva hobbesiana, que tencionam estabelecer os limites de atuação, tanto subjetiva, assim como política, do indivíduo? Para uma investigação mais apurada do tópico, acessar a “Parte I: Do Homem: Capítulo VIII: Das Virtudes Vulgarmente Chamadas Intelectuais, e dos Defeitos Contrários a Estas” (2008, p. 61-73), da obra clássica de Hobbes: *Leviatã*, publicada em 1651.

⁷² In: Aula de 25 de janeiro de 1978: *Segurança, Território, População*.

interesse, ou constitui-se subjetivamente, movido por um desejo que é fundamentado como a insígnia de concepção da subjetividade da população: “A relação de poder está ali onde há desejo; é, pois, uma ilusão denunciá-lo em termos de repressão e é vã a busca do desejo fora do poder.” (CASTRO, 2016, p. 105) Algo como se o sujeito houvesse sido destituído de sua possibilidade de constituir-se, integralmente, por suas próprias vias primárias e individuais. Foucault, dessa forma, não defenderia uma espécie de “ética compartilhada”, pois, as relações de poder pressupõe, exclusivamente, um processo de subjetivação o qual ocorre em escala primacial, ou seja, o indivíduo é: a base de contato para a formação da subjetividade primeira, aquela que será manipulada e transformada na consciência populacional, assim como gerativa, que alavanca o desejo como a produção do interesse coletivo. Todavia, o coletivo argumentado por Foucault, não possui uma ação política, decididamente, dirigida a uma possível mudança de natureza sociopolítica.

Ainda sobre a aula de 25 de janeiro de 1978, do curso *Segurança, Território, População*, Foucault descreve os liames de compreensão do desejo, por meio da estrutura subjetiva do indivíduo, o que não deduz, essencialmente, uma coligação racionalizada com a população: “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.” (FOUCAULT, 2013c, p. 152) ⁷³ Porém, é como o desejo o insere (o sujeito) de modo compulsório ao complexo da população, porque o seu interesse prevalece ante a ordem social e política que orquestra a população, ao mesmo tempo em que o sujeito parece ser esvaziado de sua significação, enquanto componente político dos sistemas de poder e de produção de saberes. Como Foucault (2008a, p. 95) ⁷⁴ anuncia:

O indivíduo, de resto, pode perfeitamente se enganar, em seu desejo, quanto ao seu interesse pessoal, mas há uma coisa que não engana: que o jogo espontâneo ou, em todo caso, espontâneo e, ao mesmo tempo, regado do desejo permitirá de fato a produção de um interesse, de algo que é interessante para a própria população.

O desejo, então, seria passível de ser abordado como um dos capilares da biopolítica e de suas referenciais estratégias?

Partindo-se da premissa de que a população é uma estatística, em termos biopolíticos, Foucault não poderia execrar o desejo, caso o tivesse conceituado, como um princípio tecnologizado pela mecânica biopolítica, a fim de mapear e impor

⁷³ In: *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*.

⁷⁴ *Idem* a nota de rodapé “número 72” (p. 59) deste texto.

limites invioláveis e intransponíveis à subjetividade individual no cânone da população. O que incluiria, também, os espaços propositalmente criados para a sublevação, para os modos de recalcitrar necessários: às técnicas de manutenção do poder e às relações adjacentes a este. Paul Veyne (1998, p. 172) sustenta em seu livro *Como Se Escreve a História*: “Ademais, os ‘valores’ não se encontram no que as pessoas dizem, mas no que fazem, e os títulos oficiais são, na maioria das vezes, enganadores; as mentalidades não são mentais”.

Na medida em que é uma tecnologia de subjetivação, o desejo também é revalidado como um dispositivo com o interesse, pelos sistemas de poder, de englobar os indivíduos pertencentes à população e obter destes o exame elementar que produz uma epistemologia da ordem e da normalização no espaço social e político. Como é possível observar nas táticas neoliberais, como expõe Wendy Brown (2019, p. 200): “ao submeter todos os aspectos da existência humana a cálculos de investimento sobre seu valor futuro.”⁷⁵ Desta maneira, o desejo é investido de poder no sentido de contrabalançar os interesses dos sujeitos que vivem sob a égide da população, estipulando, dessa forma, o regramento necessário à preservação dos ditames do *status quo*.

Parece que o indivíduo infame, de acordo com Foucault, é aquele que se interpõe entre o poderio mascarado do discurso verdadeiro, espectralmente enunciado no campo social e político, e o binarismo entre o “normal e o patológico”, que subjazem o desejo como o constituinte do sujeito que versa pela produção do interesse de uma coletividade, recrudescendo os parâmetros biopolíticos, e transvazando o indivíduo (em sua própria comunidade) da potencialidade de sua ação política. Como o autor francês Émile Zola (1840-1902) eternizou em sua obra, dedicada aos sujeitos infames e desprestigiados, política e socialmente, sempre haverá indivíduos recalcitrando, em relação aos processos normalizadores, sempre haverá entes compenetrados em requererem para si próprios: o direito de reivindicar o acesso para além das margens do entorno da sociedade: vingando os seus, isto é, os dissolutos. Como Zola (2003, p. 398) narra em sua obra *Naná*, de 1880, acerca da infame personagem-título, afincadamente, implicada em “vigar os seus”:

⁷⁵ Para um acesso mais complementar em relação às concepções de Wendy Brown (1955) acerca dos procedimentos neoliberais e o pensamento filosófico, ler o “Capítulo V: Nenhum Futuro Para Homens Brancos: Niilismo, Fatalismo e Ressentimento” (2019, p. 197-228), de sua obra *Nas Ruínas do Neoliberalismo: A Ascensão da Política Antidemocrática no Ocidente*, de 2019.

A sua obra de ruína e de morte estava feita, a mosca que voara da imundície dos arrabaldes, que trazia o fermento das podridões sociais, tinha envenenado aqueles homens, bastara-lhe pousar neles. Estava bem, era justo, vingara o seu mundo, os vadios e os abandonados. E enquanto, numa glória, o seu sexo subia e refulgia sobre suas vítimas lançadas por terra, semelhante a um sol nascente que ilumina um campo de massacre, ela conservava a sua inconsciência de animal soberbo, ignorante de sua obra, como uma boa moça.

Talvez, não tão envolto por uma aura de “vingança”, o indivíduo para Foucault, assim como a personagem da obra de Zola, como componentes díspares da população, reconhecem as condições as quais a sua “comunidade” é mantida e dominada pelos meandros sociais. Os “vadios” e os “abandonados” de Zola representam a parcela da sociedade que faz de sua própria vida: uma espécie de arte do embate, uma arte do confronto que contesta o abandono e o arregimentado processo de vulnerabilização de suas subjetividades e de seus corpos.

O desejo, em Foucault, é a recentralização do sujeito em si próprio, uma forma de lidar com a dilapidação de seu ser, assim como da subjetividade de seu corpo, como modo de confronto aos mecanismos de poder. O desejo reorganiza o ente de dentro para fora, concentrando neste algo de inapreensível, como algo que escapa as amarras do poder, contendo a ação de fragmentação que origina um indivíduo deslocado, politicamente inepto e concentrando a sua ação para a sustentação da base econômica da sociedade e de um poder, desmesuradamente, produtivo. Salma Tannus Muchail (2021, p. 67) afirma, em seu livro *Foucault, Mestre do Cuidado* [2011], que: “Foucault ilustra, por assim dizer, a situação das vidas infames, usando repetidas vezes a metáfora do teatro” e ela conclui: “como se nos limites do ‘palco’ uma ‘encenação da vida’ transformasse aquelas pequenas vidas em ‘estranhos poemas’” (*Idem*, 2021, p. 67).

Sendo o poder múltiplo, o indivíduo foucaultiano, por meio do desejo, ressignifica a sua fragmentação, transcendendo a sua medida de “sujeito dilapidado”, reconvertendo-se em um agente de sua própria história, de sua própria memória: “O que o cristianismo inventou, o que ele introduziu na cultura antiga creio ter sido o princípio de uma veridicção sobre si mesmo por meio de uma hermenêutica do pensamento.” (FOUCAULT, 2018, p. 131) ⁷⁶ Contrariamente, o

⁷⁶ A referida citação integra a aula de 06 de maio de 1981 (2018, p. 107-140), ministrada por Foucault, presente em seu curso *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, ministrado de abril a maio de 1981, na Universidade de Louvain, na Bélgica. Este curso, em parte, representa uma continuidade do trabalho iniciado pelo autor francês no curso (também ministrado em 1981): *Subjetividade e Verdade*, no *Collège de France*, no que tange à questão da subjetividade e da verdade, mas, no caso do curso de

sujeito para Foucault, permanece como atravessado pela história e sua descontinuidade é uma realidade inconsolável: a fragmentação do ente ocorre justamente pelo processo de formação de um sujeito histórico, descontinuado pela memória que não produz por si próprio, reproduzindo a memória estabelecida pelos processos de subjetivação e pela produção de saberes: “Para Foucault, a menos que essas relações desiguais de poder sejam traçadas de acordo com seu real funcionamento material, elas escapam à nossa análise” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 244): “e continuam a funcionar com uma autonomia não questionada, mantendo a ilusão de que o poder é apenas aplicado pelos de cima aos de baixo.” (Idem, 2013, p. 244) O desejo, nessa abordagem, é a possibilidade de recalcitração, de sublevação que atua frontalmente nas relações de poder nos níveis micro e macro. Na maneira como Foucault (2013, p. 354) relata, em *História da Loucura*, sobre a memória criada acerca dos indivíduos recobertos pela política do internamento:

O mal que se tinha tentado excluir com o internamento reaparece para maior espanto do público, sob um aspecto fantástico. Vêem-se nascer e ramificar em todos os sentidos e temas de um mal, físico e moral ao mesmo tempo, que envolve, nessa indecisão, poderes confusos de corrosão e horror. Impera então uma espécie de imagem indiferenciada da “podridão”, que diz respeito tanto à corrupção dos costumes quanto à decomposição da carne, e pela qual irão pautar-se a repugnância e a piedade sentidas em relação aos internos. Antes de mais nada, o mal entra em fermentação nos espaços fechados do internamento. Tem todas as virtudes atribuídas ao ácido na química do século XVIII: suas finas partículas, cortantes como agulhas, penetram nos corpos e nos corações tão facilmente como se fossem partículas alcalinas, passivas e friáveis.

Para fins de esclarecimento é necessário compreender que Foucault não assimila o desejo como uma variante do prazer, ou mesmo do instinto, no que se pode avaliar de seus escritos. O mal referenciado em *História da Loucura*, que se consagrou durante o apogeu do internamento no século XVIII, pode ser entendido como a constituição de uma memória do acometido pelo internamento, renegado em sua loucura, e que necessita de uma abordagem de interdição para conter o “mal implacável” e aterrorizador capaz de estremecer os pilares de sustentação da normalidade no *status quo*. Como menciona Sigmund Freud (1856-1939) [2013, p. 125], em sua obra *Totem e Tabu* (1913): “Geneticamente, a natureza associal da neurose resulta de sua tendência mais primordial a se refugiar de uma realidade

Louvain, Foucault investiga a produção do discurso verdadeiro, a confissão, no sistema jurídico penal na Idade Média e, posteriormente, na Modernidade e Contemporaneidade. A respectiva citação, na tradução argentina, *Obrar mal, decir la verdad* (2014f), encontra-se na página 168: *Clase Del 6 de mayo de 1981*, de Foucault.

insatisfatória num mundo de fantasia mais prazeroso”: “Nesse mundo real evitado pelo neurótico imperam a sociedade dos seres humanos e as instituições criadas comunalmente por eles” (*Idem*, 2013, p. 125): “dar as costas à realidade significa, ao mesmo tempo, sair da comunidade humana” (*Ibidem*, 2013, p. 125) ⁷⁷.

A “condição humana do mal” perpetrado pelos que integram o internamento está para muito além de um simples “desvio” concebido pelas autoridades médicas e hospitalares: é o mal que possui uma procedência intracorpórea, um mal de expressões nefastas e de caráter, possivelmente, psíquico: “Ora, o poder não pode disciplinar os indivíduos sem produzir, igualmente, a partir deles e sobre eles, um discurso que os objetive e antecipe qualquer experiência de subjetivação.” (REVEL, 2011, p. 135) ⁷⁸ Por isso a diferenciação entre desejo, instinto e prazer é fundamental para se compreender que o desejo em Foucault não está, inelutavelmente, racionalizado como o “motor” que precisa ser reprimido, que precisa ser coibido, assim como algo irremediável: “Sou, portanto, sujeito do saber e, ao mesmo tempo, objeto desse desejo louco” (FOUCAULT, 2010a, p. 235) ⁷⁹.

O desejo, assim como o poder, possui uma projeção que é, também, fatalmente produtiva, porque é uma tecnologia de subjetivação, logo, não pode ser estruturado como simples pulsão a ser canalizada e remediada: “Nesse sentido, Foucault não se propõe uma teoria do poder, mas uma analítica do poder que tem como finalidade desprender-se da concepção jurídico-discursiva” (CASTRO, 2016, p. 398): “suposta tanto naquelas análises que consideram que o poder é repressão do desejo como naqueles para os quais a lei é constitutiva do desejo.” (*Idem*, 2016, p. 398) ⁸⁰ Acerca das diferenciações entre instinto e prazer, que se consolida em fins do século XVIII e meados do século XIX, Foucault (2010a, p. 251) comenta em sua aula de 12 de março de 1975, do curso do *Collège de France: Os Anormais* (1974-1975) ⁸¹:

⁷⁷ Este fragmento textual consta no “Capítulo II: O Tabu e a Ambivalência dos Sentimentos” (2013, p. 58-125), do livro *Totem e Tabu*, de Freud.

⁷⁸ Para um estudo mais elaborado, acessar os verbetes “Saber/Saberes” (2011, p. 134-135), no *Dicionário Foucault*, de Revel.

⁷⁹ In: Aula de 12 de março de 1975 (2010a, p. 231-254): *Os Anormais* (1974-1975).

⁸⁰ Esta acepção compõe o verbete “Sexualidade” (2016, p. 398-403), do *Vocabulário de Foucault*, de Castro.

⁸¹ Foucault diferencia instinto e prazer, entretanto, não formula um contraste entre essas duas noções com o que ele refletiria como o desejo, tornando-se este último uma incógnita em seus escritos sobre o poder medical e a psiquiatrização. O instinto, para Foucault, personifica-se como a própria pulsão existente no sujeito, um de seus aspectos mais primitivos, sendo o prazer a experiência que é obtida, assim como sua resultante, da análise realizada acerca do instinto. Dessa forma, o instinto é

O prazer vai se tornar agora um objeto psiquiátrico ou psiquiatrizável. A desvinculação do instinto sexual relativamente à reprodução é assegurada pelos mecanismos do prazer, e é essa desvinculação que vai permitir a constituição do campo unitário das aberrações. O prazer não ordenado à sexualidade normal é o suporte de toda uma série das condutas instintivas anormais, aberrantes, suscetíveis de psiquiatrização. É assim que se desenhavam – para substituir, já em via de substituir, a velha teoria da alienação, que era centrada na representação, no interesse e no erro – uma teoria do instinto e uma teoria das suas aberrações, que é ligada à imaginação e ao prazer.

O desejo é político, não apenas da ordem do político, mas também da esfera do denominado “mal” interdito, do mal que se insurge e se amotina contra a normalização, a patologização, e a angústia de um mal categorizado como fantasmagoricamente mefistofélico. Estabelecer um saber, de cunho científico, purificador pela manifestação da verdade, na tentativa de aclarar a sombria subjetividade dos que se amotinam com a loucura. Como Foucault (2006, p. 301-302) expressa na aula de 23 de janeiro de 1974, do curso *O Poder Psiquiátrico* (1973-1974):

Um saber como o que chamamos de científico é um saber que supõe, no fundo, que haja uma verdade em toda parte, em todo lugar e em todo tempo. Ou seja, mais precisamente: para o saber científico, há momentos em que se apreende mais facilmente a verdade, pontos de vista que permitem perceber mais facilmente ou mais seguramente a verdade; há instrumentos para descobri-la onde ela se oculta, onde ela está recuada ou escondida. Mas, como quer que seja, para a prática científica em geral, sempre há verdade; a verdade está sempre presente em toda coisa ou sob toda coisa, a propósito de tudo e de qualquer coisa pode-se colocar a questão da verdade. A verdade pode estar escondida, ser difícil de alcançar, tudo isso remete apenas aos nossos próprios limites, às circunstâncias em que nos encontramos. A verdade nela mesma percorre o mundo inteiro, nunca é interrompida. Não há buraco negro na verdade.

É substancial destacar que, mesmo o desejo, como hipótese em Foucault, em um contingente político, não poderia desvincular-se das técnicas de poder que garantem um espaço para a recalcitração, para o enfrentamento. Nesta ótica, não há como se pressupor a edificação de uma subjetividade, de uma constituição individual em termos políticos, que seja amplamente genuína, no sentido de produção de uma identidade autêntica: “A noção foucaultiana de liberdade situa-se, em primeiro lugar, no abandono desse mito humanista de uma essência do homem. A liberdade

esvaziado de sua concepção primeira (como pulsão) e é sucedido pelo prazer (que poderia também atuar como o discurso verdadeiro que emana da racionalização do instinto enquanto o retrato psiquiatrizado do prazer). O desejo, em seu curso *Os Anormais*, é interpretado por Foucault sob a lente teórica da psicanálise: onde o desejo é reverenciado como uma espécie de perda, de falta insuperável que permeia a existência do sujeito, moldando a sua subjetividade ante a uma perspectiva de frustração para com a realidade, dada a incompletude de seu próprio ser em gerar uma compensação para sua consciência infeliz. Para um exame mais completo do assunto, ler a aula de 12 de março de 1975 (2010a, p. 231-254), do curso *Os Anormais*, de Foucault.

foucaultiana não é da ordem da liberação, mas da constituição.” (CASTRO, 2016, p. 246) ⁸² Novamente, o paradoxismo parece se instalar nas concepções foucaultianas, ao se tentar pensar um indivíduo o qual possa vir a produzir sua própria memória, fundamentar uma narrativa aonde ele mesmo seja o protagonista de sua história, sem se conceber que os mecanismos de poder propiciam um ambiente de atuação recalcitrante para o sujeito: “O indivíduo não é a forma inicial e mais aguda em que a vida se apresenta. Só é dado ao saber ao término de longo movimento de espacialização” (FOUCAULT, 2015a, p. 189): “do qual os instrumentos decisivos foram um determinado uso da linguagem e uma difícil conceituação da morte” (*Idem*, 2015a, p. 189) ⁸³.

Talvez, o desejo em Foucault, necessite de alguma alternativa complementar, caso se pretenda pensá-lo como ação política, uma ação política, declaradamente, individual. Citando Foucault (2015a, p. 189-190) em sua obra de 1963: *O Nascimento da Clínica*:

O conhecimento da vida só é dado a um saber cruel, redutor e já infernal que só a deseja morta. O olhar que envolve, acaricia, detalha e anatomiza a carne mais individual e aponta suas feridas secretas é o olhar fixo, atento, um pouco dilatado que, do alto da morte, já condenou a vida [...] A morte abandonou seu velho céu trágico e tornou-se o núcleo lírico do homem: sua invisível verdade, seu visível segredo ⁸⁴.

Reiterando a problemática do “saber cruel” por meio do apêndice do desejo, no prisma da política, Foucault recondiciona o simulacro da vida pelo viés da problemática da morte, neste caso: a morte em sua estrutura biológica. Parece peculiar entrelaçar o desejo e a morte, quando os dois conceitos parecem divergir em seus respectivos direcionamentos: tanto teóricos, assim como pragmáticos. O desejo, em sua moldura subjetiva e virtual, a morte biológica, em sua verdade indubitável proclamada no corpo do indivíduo, parece propalar o desejo em sua gradação mais, secretamente, internalizada: “Mas quando se considera a realidade

⁸² A concepção de liberdade, em Foucault, será melhor explanada no terceiro capítulo deste texto. Para uma averiguação mais ampliada do conceito, ler o verbete “Liberdade” (2016, p. 245-249), no *Vocabulário de Foucault*, de Castro.

⁸³ *In: O Nascimento da Clínica: “Capítulo IX: O Visível e o Invisível”* (2015a, p. 163-190).

⁸⁴ Este trecho de *O Nascimento da Clínica* revive a problemática do “saber cruel”, inicialmente concebida como o saber obtido, drasticamente, da análise literária do desejo. Neste livro, em *O Nascimento da Clínica*, o saber cruel referente à vida é espreitado pela iminência da morte, contudo não a morte em um sentido metafísico, mas, sim, a morte biológica, a morte como um princípio regulador do processo de individualização, que também poderia figurar no patamar dos problemas filosóficos: o corpo em sua finitude envolto pela ambivalência da morte: a decrepitude, não apenas da consciência em sua moldura metafísica, mas a morte do corpo que é a condição de possibilidade para se estar no mundo (agradeço à professora Sônia Maria Schio por esta última reflexão clarificadora).

e se procura descrever e analisar um número importante de processos descobre-se que essas zonas de realidade estão isentas de contradições.” (FOUCAULT, 2012a, p. 254) ⁸⁵ A morte, foucaultianamente, possui uma subdivisão que também é política e atua conjuntamente com os mecanismos biopolíticos. Se o biopoder é um poder caracterizado por gerar a vida, a tanatologia (a equação da morte), também se agrega como um dos sustentáculos da biopolítica.

O desejo, a morte e a política parecem representar uma contradição que se demonstraria indefensável em um sistema filosófico o qual se pretendesse erigir, todavia, para as atuais pretensões, deve-se pensar o indivíduo foucaultiano como detentor de uma radicalidade, como um “ponto de desvio” necessário à história da racionalidade: “O poder é o que diz não. E o enfrentamento com o poder assim concebido só aparece como transgressão.” (FOUCAULT, 2012a, p. 241) ⁸⁶ O sujeito em Foucault é um sujeito do colapso, porque vive em estado de rompimento (consigo e com a congruência do normal): colapso em relação às estruturas de poder, colapso em relação aos poderes epistemológicos que produzem uma narrativa arbitrária sobre a sua constituição subjetiva, colapso em correspondência ao procedimento da confissão e da supressão do desejo, colapso quanto a uma configuração ética para que este se pense fora das relações de poder, colapso, também, relacionado aos jogos de veridicção e à chancela de uma verdade (ou de verdades) as quais redistribuem este mesmo sujeito pelos contornos da sociedade, autenticando-o como uma produção altamente estilizada e qualificada dos sistemas econômicos de produção.

O indivíduo do colapso, em Foucault, é o indivíduo perpassado pela história da racionalidade, onde este recalitra por meio de sua radicalidade. O que Foucault conclama em sua obra é a história das radicalidades (a anomalia, a perversão sexual, a criminalidade, o encarceramento, a monomania e a sublevação). Nesse sentido, a noção de experiência contribui para se refletir acerca do caráter primordial de uma filosofia da experiência recoberta pelo acontecimento, usufruindo-se do colapso que traduz o sujeito foucaultiano: “Uma experiência é alguma coisa que fazemos inteiramente a sós, mas só podemos fazê-la na medida em que escapará à pura subjetividade” (FOUCAULT, 2010c, p. 295): “em que outros poderão, não digo

⁸⁵ Texto: *Diálogo Sobre o Poder* (1978) [2012a, p. 247-260], presente em *Ditos e Escritos, Vol. IV: Estratégia, Poder-Saber*.

⁸⁶ In: *Poderes e Estratégias* (1977) [2012a, p. 236-246]: *Ditos e Escritos, Vol. IV: Estratégia, Poder-Saber*.

retomá-la exatamente, mas, ao menos, cruzá-la e atravessá-la de novo.” (*Idem*, 2010c, p. 295)⁸⁷ Como Herbert Marcuse (1898-1979) [1981, p. 195], filósofo alemão, idealiza em sua obra, *Eros e Civilização*, lançada em 1955⁸⁸:

A distinção entre autoridade racional e irracional, entre repressão e mais-repressão, pode ser efetuada e verificada pelos próprios indivíduos. O fato deles não poderem fazer essa distinção não significa que não podem aprender a fazê-la, uma vez que lhes seja concedida a oportunidade de o fazer. Então, o curso de tentativa e erro converte-se num curso racional em liberdade. As utopias são suscetíveis de esquematizações irrealistas; as condições para uma livre sociedade não o são. Trata-se de uma questão de razão.

De toda a forma, Foucault parece não se convencer de que a análise do poder deva ser, unilateralmente, percorrida pela orientação acerca do conceito de desejo, mesmo o poder, no que respeita às relações entre os sujeitos, seja investido de desejos oblíquos que o aglutinam sob o ordenamento da população. Seria preciso conceber, então, que o desejo, pela via da política em Foucault, não se materializa como o dinamizador despótico das relações de poder. Deste modo, o interesse poderia ser incutido nos indivíduos, no caráter de população, por forças extrínsecas a estes: as quais manipulam o interesse como um motor que é engendrado no intuito de atuar como uma engrenagem da biopolítica e dos interesses que a investem. Em seu curso: *A Sociedade Punitiva* (1972-1973), no *Collège de France*, na aula de 28 de março de 1973⁸⁹, Foucault (2015b, p. 214) estipula uma crítica à analítica da sociedade (restringida) por meio do desejo:

⁸⁷ Entrevista: *Conversa com Michel Foucault* (1980) [2010c, p. 289-347] que está integrada ao: *Ditos e Escritos*, Vol. VI: *Repensar a Política*.

⁸⁸ Foucault realiza uma crítica veemente à “hipótese repressiva” marcusiana em sua obra *História da Sexualidade*, Vol. I: *A Vontade de Saber*, no que se refere à dissertação de Marcuse acerca da sexualidade estabelecida pelo autor alemão, como força a ser concentrada, interdita e diluída: na tentativa de se produzir um amparo às forças econômicas e produtivas da sociedade. Foucault parece problematizar a não-diferença existente entre o sujeito moral, assim como o sujeito político em Marcuse, sendo que o sujeito marcusiano parece ser completamente solapado pelas forças produtivas que dominam sua força corpórea, assim como sexual, cerceando sua liberdade a fim de impor barreiras ao seu instinto e consolidar a produção como única estratégia de manutenção das bases civilizatórias humanas. Quanto à crítica foucaultiana a Marcuse, ler o “Capítulo II: A Hipótese Repressiva” (2013c, p. 21-58), da obra *História da Sexualidade*, Vol. I: *A Vontade de Saber*, de Foucault. Em relação aos estudos marcusianos sobre o racional e o irracional, acessar a “Parte II: Para Além do Princípio de Realidade: Capítulo XI: Eros e Thanatos” (1981, p. 193-204), de *Eros e Civilização: Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*, de Marcuse.

⁸⁹ *A Sociedade Punitiva* (1972-1973), o terceiro curso ministrado por Foucault durante o seu professorado no *Collège de France*, é uma espécie de primeiro esboço de seu livro *Vigiar e Punir* (publicado em 1975), tendo como um de seus corolários a averiguação da ciência da criminalidade e o encarceramento como fatores indefectíveis à formação do espaço social e também político. Partindo-se da crítica previamente estabelecida relacionada à produção e ao desejo, na aula de 28 de março de 1973, Foucault parece relutante em conceituar o desejo como um dos fundamentos de sua filosofia política, por mais que tente argumentar que o desejo é um dos motores das relações de poder. O que Foucault parece criticar é a ênfase proposta, principalmente pelos psicanalistas, sobre a

Creio que se dá facilmente opacidade ao campo social quando se consideram nele apenas a produção e o desejo, a economia e o inconsciente; há, na verdade, toda uma margem que é transparente à análise e pode ser descoberta quando se estudam as estratégias de poder. Naquilo em que os sociólogos só veem o sistema mudo ou inconsciente das regras, naquilo em que os epistemólogos só veem efeitos ideológicos mal controlados, creio ser possível ver estratégias de poder perfeitamente calculadas e controladas.

Assim como Marcuse estabeleceu parâmetros os quais nivelam o racional e o irracional, no que este compreende como um supositivo processo civilizatório da humanidade, Foucault também concebe que o indivíduo possui a sua memória forjada por meio da história da racionalidade (ou das racionalidades). Por este motivo, a ideia de uma história da radicalidade (ou das radicalidades), a qual permeia o sujeito, partindo-se do pressuposto de que o sujeito foucaultiano é o sujeito do colapso, é possível inferir que as relações de poder, que as estratégias racionalizantes que subjazem estas relações, estão, indiscutivelmente, confrontadas com a perspectiva da radicalidade que contesta a ordem do racional, da normalização e da produção dos discursos verdadeiros acerca do indivíduo. Por essa abordagem, o conceito de desejo em Foucault, no horizonte da política, é a tentativa do ente de lidar com sua própria fragmentação, com sua própria descontinuidade, com sua própria dilapidação, ante ao exercício (e também esforço) da história da racionalidade em categorizá-lo. O indivíduo dilapidado de Foucault é a radicalidade que, pela compreensão do desejo, tende a escapar dos capilares que o moldam como um resultado da história das ciências, da história da racionalidade, e, da verdade como princípio regulador, absoluto, universal e necessário.

A população, então, despossuída quanto a uma oportunidade de engajar-se em relação à instituição de uma ação política, parece, pela ótica de Foucault, cada vez mais ensimesmada em seu próprio interesse desgovernado e acaba por ser neutralizada, quanto a um acordo político e democrático capaz de impeli-la a uma atitude de confronto para com os sistemas de poder. É uma análise problemática, a que Foucault pretende, em sua concepção do desejo como produção do interesse

qual o desejo é, irreparavelmente, reprimido pelos cânones sociais e políticos os quais pretendem, unicamente, maximizar a força produtiva do indivíduo (o que também se configura como uma verossimilhança entre a análise da psicanálise e da economia). O autor francês parece refletir de modo intrínseco que: o desejo ultrapassa a mera analítica da repressão e do direcionamento da força corporal, para a produção com fins econômicos ilimitados. O que parece preocupar Foucault é negar a força subjetiva presente no desejo como uma possibilidade de viabilização de uma forma de experiência à qual denegue os processos clássicos de subjetivação e individualização: o “tornar-se outro”. Para uma um estudo mais amplo, ler a aula de 28 de março de 1973 (2015b, p. 205-224), do curso *A Sociedade Punitiva*, de Foucault.

coletivo no marco político, de dissecá-lo como pura manobra estratégica e racionalizada e investida para a: cooptação do indivíduo em sua alegoria de população. Charles Taylor (1931) [2011, p. 116-117], filósofo e economista canadense, esclarece acerca do que considera como os dissabores de uma sociedade dissoluta, em sua obra de 1992: *A Ética da Autenticidade*⁹⁰, onde declara:

Uma sociedade fragmentada é aquela cujos membros acham cada vez mais difícil identificar-se com sua sociedade política como uma comunidade. Essa falta de identificação pode refletir uma perspectiva atomista, na qual as pessoas acabam enxergando a sociedade como puramente instrumental. Contudo, ela também ajuda a arraigar o atomismo, pois a ausência de ação efetiva comum lança as pessoas de volta a elas mesmas [...] Uma ação comum bem-sucedida pode trazer um senso de fortalecimento e também fortalecer a identificação com a comunidade política.

Retomando a investigação realizada por Foucault no curso *Segurança, Território, População*, em uma tentativa de se pensar alternativas para o problema da injustificada ausência de ação política na população, será preciso recorrer ao reverso do que se concretiza na categoria da população (produção do interesse coletivo), focalizando a análise no ordenamento do povo (produção de uma ação política engajada por intermédio do desejo). Se a população é despossuída de uma ação política, de medidas democráticas que validem seus ideais, os quais permitam uma contraposição aos aparatos de poder, o povo é o reverso da não insurreição refletida pela população: “A população é pertinente como objetivo, e os indivíduos, as séries de indivíduos, os grupos de indivíduos, a multiplicidade dos indivíduos, esta não vai ser pertinente.” (FOUCAULT, 2008a, p. 56): “Vai ser simplesmente pertinente como instrumento, intermédio ou condição para obter algo no nível da população.” (*Idem*, 2008a, p. 56) ⁹¹ O povo, então, por meio de um desejo de constituir-se por uma outra subjetividade, que não a do *status quo*, partindo-se dos entes individualizados os quais viessem a compor, alegadamente, este constructo de povo, o interesse aqui encaminha-se pelo norteamiento da insurreição, da recalcitração, do desejo como acontecimento, do instante atual, como prólogo do enfrentamento.

Para além da abreviação do desejo na população, deve-se pensar em uma extensão do desejo como experiência da radicalidade a partir do povo. De acordo com Foucault (2008a, p. 57): “O povo é aquele que se comporta em relação a essa

⁹⁰ Para uma concepção mais aprofundada sobre a sociedade fragmentada e as medidas efetivas de configuração de uma ação política, ler o “Capítulo X: Contra a Fragmentação” (2011, p. 109-120), do livro *A Ética da Autenticidade*, de Taylor.

⁹¹ In: Aula de 18 de janeiro de 1978: *Segurança, Território, População*.

gestão da população, no próprio nível de população, como se não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é a população”: “como se se pusesse fora dela, e, por conseguinte, é ele que, como povo que se recusa a ser população, vai desajustar o sistema” (*Idem*, 2008a, p. 57) ⁹².

O povo é o componente da população que se opõe ao poderio exercido sobre a população pelos mecanismos biopolíticos, produzindo, guardadas as devidas proporções, uma espécie de ação política não explicitamente reconhecida por Foucault. Seria possível afirmar que o povo redescreve a concepção de uma resistência existente em Foucault, se reapropriando deste termo que parece melhor representado em um indivíduo o qual recalcitra, isto é, que replica as ações exercidas pelos sistemas de poder, assim como as estratégias biopolíticas, pragmatizando uma ideia de liberdade à qual transpassa a mera ideia de uma resistência (que parece soar como uma ideia de impassibilidade, quando se é submetido ao confronto nas relações de poder). Ou como Karl Popper (1902-1994) [1974, p. 123] declara em sua obra *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, de 1945: “O totalitarismo não é simplesmente amoral. É a moralidade da sociedade fechada, do grupo, da tribo; não é o egoísmo individual, mas é o egoísmo coletivo” ⁹³.

A recalcitrância depreende uma contrapartida do sujeito, para além do simples resistir, mas no sentido de concretizar uma revolução, ou mesmo uma microrrevolução. O conceito de desejo parece extrapolar a concepção de resistência e permitir um ato que possui como alvo uma mudança, uma transformação, a solidificação de uma experiência, uma ação a qual se congrega na tentativa de fundamentar um processo de dessubjetivação e de desindividualização, um método para se pensar o indivíduo para além das relações de poder: “A vontade é aquilo que diz ‘eu prefiro morrer’. A vontade é o que diz ‘eu prefiro ser escravo’. A vontade é o que diz ‘eu quero saber’.” (FOUCAULT, 2019, p. 84) ⁹⁴ Como Foucault (2019, p. 78-79) explica em *O Enigma da Revolta*, na entrevista a Farès Sassine:

Creio que uma relação de poder é uma relação dinâmica e que efetivamente define até um certo ponto a posição dos parceiros. Mas a

⁹² *Idem* a nota de rodapé “número 91” (p. 70) deste texto.

⁹³ In: “O Programa Político de Platão: Capítulo VI: Justiça Totalitária” (1974, p. 100-134): *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, Vol. I.”. Foucault fundamenta uma crítica direcionada a Popper e sua obra, *A Sociedade Aberta e Seus Inimigos*, onde, no primeiro volume, o autor austríaco dedica-se a tentar comprovar a sua tese que de o idealismo platônico de sociedade pode vir a ser interpretado como uma espécie de teoria de ordem totalitária. Foucault contesta a tese popperiana na aula de 16 de fevereiro de 1983 (2010d, p. 232-233), do curso do *Collège de France: O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983).

⁹⁴ In: *O Enigma da Revolta*: Entrevista a Farès Sassine em Agosto de 1979.

posição dos parceiros, sua atitude e sua atividade modificam igualmente as relações de poder. Em outras palavras, o que eu queria mostrar simplesmente é que não há poder de um lado e depois as pessoas a quem o poder se aplica, porque, com uma hipótese como esta, devemos admitir que o poder é onipotente, ou totalmente impotente. Por certo, isso nunca é verdade. O poder nem sempre é potente/impotente. Ele é em grande parte cego, mas ele ainda vê um certo número de coisas, etc. Simplesmente trata-se na verdade de resolver as relações estratégicas entre indivíduos que perseguem objetivos, apoiam uns aos outros, limitam parcialmente a possibilidade de ação do parceiro, mas lhe escapa, daí uma nova tática etc.⁹⁵

Criticar a noção de resistência em Foucault é um esforço de se compreender como o indivíduo, completamente imerso nas relações de poder e nos jogos de poder (assim como nos jogos de veridicção), desenvolve uma tática que possa vir a permitir a si próprio principiar uma proposta de liberdade, para além do embate predefinido pelas relações de poder: “que o poder é coextensivo ao corpo social; não há, entre as malhas de sua rede, praias de liberdades elementares.” (FOUCAULT, 2012a, p. 243)⁹⁶ Nesta perspectiva, o conceito de desejo poderia atuar como um dispositivo para se problematizar a dinâmica do poder e das relações que o articulam: “Eu diria que a vontade é o ato puro do sujeito. E que o sujeito é aquele que é fixado e determinado por um ato de vontade.” (FOUCAULT, 2019, p. 84-85): “Estas são, na verdade, duas noções recíprocas uma da outra, por um certo número de coisas.” (*Idem*, 2019, p. 85)⁹⁷ O desejo é a recalcitrância, é a técnica de obstinação, do perseverar em si próprio (como argumentou Spinoza): “a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir” (SPINOZA, 2016, p. 105): “isto é, a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual.” (*Idem*, 2016, p. 105)⁹⁸ é o reverso do reflexo superficial e limitado da população: é a possibilidade de um surgimento do povo enquanto nomenclatura desestabilizadora dos paradigmas biopolíticos.

⁹⁵ E Foucault (2019, p. 79) continua: “É essa mobilidade que é preciso tentar resolver. E assim como há momentos em que se produz o que poderia ser chamado de um fenômeno de consonância, em que o poder se estabiliza e onde realmente temos um assujeitamento, uma aceitação do mecanismo de dominação em uma sociedade, há outros momentos em que a consonância se faz na direção oposta e, ao contrário, nesse momento, é toda a rede de poder que é balançada.” Para mais informações, ver a nota de rodapé “número 20” (p. 31) deste texto.

⁹⁶ *In: Poderes e Estratégias* (1977): *Ditos e Escritos*, Vol. IV: *Estratégia, Poder-Saber*.

⁹⁷ *In: O Enigma da Revolta*: Entrevista a Farès Sassine em Agosto de 1979.

⁹⁸ *In: Ética*: Terceira Parte: A Origem e a Natureza dos Afetos (2016, p. 95-192).

“O desejo é um esforço” (SPINOZA, 2016, p. 139) ⁹⁹, esforço enquanto medida para se mudar a própria realidade, realisticamente, esforço para se redefinir o cenário político em que se vive: a experiência da perseverança, a experiência do acontecimento. Assim como a literatura, o desejo, no escopo da política, também oportuniza a transgressão, a remodelagem dos signos políticos que emolduram a vida do indivíduo. Se a população, para Foucault, é um instrumento que produz estatísticas, o qual consigna dados: o povo é a “contra-estatística”, uma forma insidiosa de se produzir, sutilmente, uma ação política, ao mesmo tempo em que os sistemas de poder prognosticam o espaço para o embate. Na entrevista a Farès Sassine, Foucault (2019, p. 56) dialoga: “eu sempre vi a vontade geral delegada, representada ou confiscada por uma classe política, por organizações políticas ou por líderes políticos” De todo modo, o desejo, a vontade, o ímpeto de tornar-se outro, ainda permanece como uma característica que parece contraditar os ditames os quais nivelam as relações de poder, permitindo, talvez, que o sujeito seja refletido para além destas relações: como um esforço que escapa à sistemática do poder. Como argumenta Foucault (2011, p. 308-309) no texto *O Mundo é Um Grande Hospício*, de 1973¹⁰⁰:

Penso que o futuro, somos nós que o fazemos. O futuro é a maneira como reagimos ao que acontece, a maneira como transformamos em verdade um movimento, uma dúvida. Se quisermos ser os mestres de nosso futuro, devemos fundamentalmente formular a questão do hoje. Por isso, para mim, a filosofia é uma espécie de jornalismo radical.

A filosofia é, reiteradamente, criticada por Foucault, neste caso, em sua inspiração política, o que proporciona uma nova reflexão acerca do arranjo da filosofia na concepção individual: principalmente no que concerne ao desejo. Se, de acordo com Foucault, o indivíduo deve realizar uma espécie de presciência consoante à apreensão de sua própria autonomia é necessário, desta forma, rememorar a importância da filosofia do acontecimento. O desejo aqui é evocado na experiência de se produzir um dissenso, pelo viés da filosofia, em correspondência à composição de uma crítica estabelecida aos parâmetros epistemológicos e recondicionadores do sujeito. O dissenso é um das possibilidades de se instituir uma “filosofia do desejo” em Foucault, partindo-se do pressuposto de que o indivíduo foucaultiano é o indivíduo do colapso, encoberto pela radicalidade a qual contesta a

⁹⁹ *Idem* à nota de rodapé “número 98”.

¹⁰⁰ Este texto encontra-se no Volume VII da compilação *Ditos e Escritos: Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina* (2011, p. 307-309), de Foucault.

sua localização na história da racionalidade. Acerca de seu discernimento, no que corresponde à racionalidade, Foucault (2012a, p. 312) discute na entrevista *Foucault Estuda a Razão de Estado*, de 1979¹⁰¹:

A racionalidade é o que programa e orienta o conjunto da conduta humana. Há uma lógica nas instituições quanto na conduta dos indivíduos e nas relações políticas. Há uma racionalidade mesmo nas formas as mais violentas. O mais perigoso, na violência, é sua racionalidade. É claro que a violência é, nela mesma, terrível. Mas a violência encontra sua ancoragem mais profunda e extrai sua permanência da forma de racionalidade que utilizamos. Pretendeu-se que, se vivêssemos em mundo de razão, poderíamos nos livrar da violência. Isso é inteiramente falso. Entre a violência e a racionalidade não há incompatibilidade. Meu problema não é fazer o processo da razão, mas determinar a natureza dessa racionalidade que é tão incompatível com a violência. Não é a razão geral que combato. Não poderia combater a razão.

Ampliando a ideia de uma filosofia do acontecimento, por meio de uma teoria do desejo, seria plausível idealizar uma “filosofia da teratologia”¹⁰², ou seja, “a filosofia da anormalidade”. Se o sujeito de Foucault está, incondicionalmente, subsidiado pela normalização e pela disciplinarização de seu comportamento, porque, de maneira inopinada, acredita-se que ele surge em descompasso ante a norma e ao *corpus* social, então, sua teratologia, sua anormalidade, deve proporcionar-lhe a possibilidade de constituir um dissenso, filosoficamente

¹⁰¹ Foucault também reflete, em *Foucault Estuda a Razão de Estado*, acerca da própria genealogia de seu trabalho teórico e filosófico, compreendendo que a racionalidade é uma das bases a qual tangencia a sua investigação em correspondência à constituição do ser humano como indivíduo, como abalizado pela ação categórica da racionalidade. Foucault comenta: “O meu problema é o da racionalização da gestão do indivíduo. Meu trabalho não tem como objetivo uma história das instituições ou uma história das ideias, mas a história da racionalidade, tal como ela opera nas instituições e na conduta das pessoas.” Para um exame mais amplificado, ler a entrevista *Foucault Estuda a Razão de Estado* (2012a, p. 310-315), a qual consta em *Ditos e Escritos, Vol. IV: Estratégia, Poder-Saber*, de Foucault.

¹⁰² A ideia de um conceito de teratologia, como dissertado neste texto, foi forjada, por meio de um argumento estabelecido por Saussure, quando este proclama que a língua, por si só, inteiramente inculcada de uma teratologia, ou seja, é repleta de incongruências e discrepâncias em seu próprio processo de formação. Algo que pode ser exemplificado pela dicotomia entre signo e significante, assim como pela análise do campo semântico das palavras. A proposição teórica aqui representada é a seguinte: para Foucault, de modo implacável, o indivíduo é, em seus primórdios, objetivado como detentor de características que lhes são anômalas: especificamente no que é concernente à produção de verdades, pelo discurso, o qual, conjecturalmente, explicitaria a incoerência do sujeito ante a proporção do discurso retilíneo da norma vigente na corporeidade da sociedade. Ainda inserido no *corpus* da população, o interesse do indivíduo continua a ser produzido e redimensionado pelos aparatos de poder, pois, a chance deste recalitrar em sua “impiedosa” anomalia é sempre possível. Desta maneira, a teratologia do sujeito é sempre uma iminência e sempre uma emergência a se ser aplacada. Como escreve Saussure (2008, p. 31): “Existem, em certos vales retirados, dialetos que jamais admitiram, por assim dizer, um só termo artificial vindo de fora. Dir-se-á que esses idiomas estão fora das condições regulares de linguagem, incapazes de dar-nos uma ideia da mesma, e que exigem um estudo ‘teratológico’ (um estudo referente às anormalidades) por não terem jamais sofrido mistura?” Para um estudo mais avançado, ler “Introdução: Capítulo V: Elementos Internos e Elementos Externos da Língua” (2008, p. 29-32), do *Curso de Linguística Geral*, de Saussure.

estruturado, de embate à estrutura do *status quo*. No modelo fornecido pela Revolução Iraniana, ao se posicionar quanto à compreensão de “vontade geral”, Foucault (2019, p. 58) se expressa na entrevista Farès Sassine: “Enfim, a forma que essa vontade geral tomaria não era a forma de uma vontade de Estado ou de uma organização política, era, parece-me, um tipo de escatologia religiosa.” Poder-se-ia idealizar, então, um “princípio teratológico”: a resignificação da anormalidade como princípio regulador de uma tentativa de tornar-se outro. Sendo o desejo, deste modo, uma forma de rearranjar os paradigmas de constituição individual, de desvirtuar o cânone da normalização, que insiste em dirimir o indivíduo em seu propósito como a resultante do jogo discursivo no qual intenta elaborar uma verdade: “Não podemos recorrer, então, nem a leis objetivas, nem à pura subjetividade, nem às totalizações da teoria. Temos apenas práticas culturais que produziram aquilo que somos.” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 268): “Para conhecê-las, precisamos nos confrontar com a história do presente” (*Idem*, 2013, p. 268).

O sujeito teratológico, o ente do colapso, é o que se subleva e que controverte a legenda da população, pois não se reflete neste núcleo, não fomenta uma concordância com o interesse produzido coletivamente. O desejo é o ato, o desejo é que o faz emanar a teratologia presente no sujeito, não apenas em sua simbologia médica ou psiquiátrica, mas a teratologia comparativamente à ordem da história da racionalidade: é a reapropriação da descontinuidade ocasionada pelo historicização do sujeito e por parte deste. É a radicalidade do que, espantosamente, parece perdurar como o “escapável” do ente: o seu desejo. Para Foucault, o desejo seria, supostamente, a desmistificação do indivíduo, enquanto lenda engendrada pelos mecanismos de poder: “A tendência à normalização não foi eficiente na totalização de todas as práticas. De fato, dada essa tendência, e consonante à posição de Foucault de que a verdade não é externa ao poder.” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 268) É a narrativa teratológica, é o discurso veemente da anomalia que persiste e rejeita a regra. O desejo é, conforme afirma Foucault (2010c, p. 349), inquietude: “É um desejo, uma inquietação, um desejo inquietude que existe em muita gente” ¹⁰³.

¹⁰³ Esta sentença está presente no texto *Da Amizade Como Modo de Vida*, 1981, onde Foucault discorre sobre a questão da homossexualidade e a legitimidade do amor entre rapazes: o que pode vir a configurar tal como uma nova proposição ética e de redefinição dos laços sociais e afetivos que descrevem as relações humanas. Foucault (2010c, p. 353) pondera: “É preciso aprofundar, para mostrar como as coisas foram historicamente contingentes, para tal ou tal razão inteligível sobre o

Torna-se elementar entender porque, mesmo partindo-se de escritos do próprio punho de Foucault, este não concebeu o desejo como um conceito, sendo aquele uma lacuna premente em sua obra. Como atualidade, o desejo em Foucault não poderia predispor os sujeitos, em sua comunidade, como o incitamento à cogitação de uma ação política, ou de uma redemocratização do espaço político. O trabalho de recalcitração é solitário e exige do sujeito: o comprometimento consigo próprio, caso possa vir a ensejar um protótipo de sublevação e embate à multiplicidade de racionalidades que vicejam na corporeidade política da sociedade. Mesmo integrado ao arquétipo do povo, o processo de produção de uma microrrevolução, de uma microrredemocratização, é uma trabalho restritivamente individual. O desejo é o teatro do acontecimento, o cenário da solitude onde ocorre a catarse do tornar-se outro. Como pronuncia Foucault (2011, p. 225) em *A Cena da Filosofia*, entrevista realizada no Japão em 1978¹⁰⁴:

Responder às perguntas: quem somos e o que está acontecendo? Eis duas questões muito diferentes das tradicionais: O que é a alma? O que é a eternidade? Filosofia do presente, filosofia do acontecimento, filosofia do que acontece. Com efeito, trata-se, de certo modo, de retomar pelo viés da filosofia aquilo de que o teatro se ocupa, pois o teatro sempre se ocupa de um acontecimento. E seu paradoxo está precisamente no fato de esse acontecimento repetir-se todas as noites, dado que se o representa, e repetir-se na eternidade ou, em todo caso, num tempo indefinido, uma vez que ele sempre é a referência para um certo acontecimento repetível, anterior. O teatro apreende o acontecimento e o põe em cena.

A suposição do desejo como “teatro do acontecimento” detém contornos que são, inegavelmente, éticos, sendo estes contornos em específico entrecruzados com os meandros da política. Em Foucault, não há como se dialogar, no que respeita ao indivíduo ético, sem se pressupor, associadamente, o indivíduo político que existe neste, pois ambos não se dicotomizam: “Uma conduta moral não tem apenas sua singularidade, situa-se no conjunto das condutas morais do indivíduo, tende à realização do indivíduo, de uma forma de individualidade.” (CASTRO, 2016, p. 156) O que permite revisitar as concepções de objetividade e subjetividade em Foucault, as quais, de maneira conjunta, são operacionais no que condiz à formação do sujeito no entendimento do autor francês: “Foucault propõe distinguir entre morais

fundo de vacuidade e negar uma necessidade, e pensar que o que existe está longe de preencher todos os espaços possíveis. Fazer um verdadeiro desafio incontornável da questão: o que se pode jogar, e como inventar o jogo?” Para um acesso mais privilegiado às acepções de Foucault acerca da homossexualidade, ler o texto *Da Amizade Como Modo de Vida* (2010c, p. 348-353) pertencente à coleção: *Ditos e Escritos*, Vol. VI: *Repensar a Política*, de Foucault.

¹⁰⁴ In: *Ditos e Escritos*, Vol. VII: *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina* (2011, p. 222-247).

orientadas para o código (em que se acentua o modelo prescritivo) e morais orientadas para a ética (que insistem nos modos de subjetivação).” (*Idem*, 2016, p. 156) ¹⁰⁵ Apesar disso, ética e política são concepções idiossincráticas, pois prognosticam ideais que se referem à concepção de um indivíduo que é drasticamente subjetivado, enquanto é realocado, paralelamente, no espectro da sociedade, onde os aparatos de poder assujeitam o ente impregnando o seu corpo de inscrições valorativas.

O desejo parece ser o entremeio que contrabalança a fundamentação dos desígnios do *éthos* e do *corpus* político: os quais abarcam a formação do sujeito foucaultiano. Como teatro do acontecimento, o desejo salvaguarda a possibilidade de formação de uma subjetividade que ultrapassa a própria formação da subjetividade clássica (seja por meio do discurso científico, ou da historicização, por exemplo), pensando o ente como algo que estabelece e articula uma espécie de “despoderização” ¹⁰⁶. Controversamente, o desejo, que imbui as relações de poder e as investe de vontades dispersadas as quais intensificam um confronto necessário para a concretude destas, deve oportunizar ao sujeito pensar as relações que permeiam a vida dos seres humanos, para além do ícone do poder. Ao analisar a organização da cultura Antiga Clássica, Foucault (2010, p. 162) fornece alguns lampejos acerca da intersecção entre ética e política que está apregoada a sua obra. Como ele pronuncia na aula de 03 de fevereiro de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito* ¹⁰⁷:

Pois bem, parece-me que, se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também de um mecanismo de seleção e exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que essa

¹⁰⁵ Para uma análise mais contundente do tópico, ler o verbete: “Ética” (2016, p. 155-157), do *Vocabulário de Foucault*, de Castro.

¹⁰⁶ Despoderização foi um termo cunhado na tentativa de homogeneizar as conceptualizações realizadas por Foucault ao escrever o prefácio da obra *O Anti-Édipo*, de Félix Guatarri (1930-1992) e Gilles Deleuze: publicada em 1972, onde Foucault reinterpreta alguns dos conceitos explorados pelos autores franceses no livro em referência. A despoderização surge como uma ideia arraigada às noções de dessubjetivação e desindividualização (o termo foi ressignificado para fins de esclarecimento neste texto), assim como uma crítica estabelecida por Foucault acerca da concepção contemporânea do desejo, principalmente no que é respeitante à ótica psicanalítica de investigação do desejo. Segundo Foucault (2010c, p. 106), ao concluir o prefácio: “Não exijam política que restabeleça os ‘direitos’ do indivíduo, tais quais a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é ‘desindividualizar’ pela multiplicação e pelo deslocamento dos diversos arranjos. O grupo não deve ser o liame do orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de ‘desindividualização’; não caiam apaixonados pelo poder.” Para uma investigação mais aprofundada das ideias expostas por Foucault, ler *Prefácio (Anti-Édipo)* (2010c, p. 103-106), de 1977, que consta em *Ditos e Escritos, Vol. VI: Repensar a Política*, de Foucault.

¹⁰⁷ Para uma averiguação mais ampla da questão da cultura de si, ler a “Aula de 03 de fevereiro de 1982” (2010, p. 153-184), do curso do *Collège de France: A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982).

organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim que essa organização do campo de valores e o acesso a esses valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nessa medida, poderemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si.

A despoderização pode ser uma estratégia de reconsideração das relações de poder: sendo estas como que técnicas que transformam em fábula: os vínculos permeados no campo político e social pelos sujeitos, com a despoderização possibilitando ao desejo desarraigar-se de sua premissa de “interesse coletivamente produzido”, no escopo da população, podendo assim favorecer a experiência de produção de um *éthos*, cujo enfoque seja o acontecimento que circunda a vida do sujeito, a sua existência política, e não um ordenamento centralizado em um “discurso de redução de possíveis danos” para a manutenção da norma. O desejo, dessa forma, deve permitir ao indivíduo, respeitando as concepções foucaultianas sobre a política, a gênese do novo, do inesperado, de uma subjetividade erigida por meio de contornos que arquitetem uma reflexão para além do poder, ou seja, a despoderização do indivíduo e de suas respectivas relações. Como depreende a professora Kelin Valeirão (2014, p. 63): “Para Foucault, a história humana é percebida por meio de práticas e discursos os quais efetivamente condizem à realidade, de modo que não cumpre aos objetos determinarem a consciência do fenômeno” e ela prossegue: “mas o que acontece é justamente o oposto: são as práticas que determinam aquilo que o objeto é de fato, como ele se mostra e se insere no bojo da história, suas mutações e significações” (*Idem*, 2014, p. 63).

O que, então, restaria do sujeito foucaultiano para além das amarras do poder, de suas relações? Como este se constituiria eticamente? E, expandindo o norte da discussão, como este retomaria a sua vontade autônoma, antes incorporada ao discurso flutuante dos sistemas de poder?

Um possível diagnóstico seria transladar o interesse coletivo, no núcleo da população, e redimensioná-lo incisivamente no sujeito, na constituição de sua subjetividade por meio da estratégia da despoderização. Se não é materializável pensar o coletivo (no aspecto de fundamentação de uma ação política engajada) em Foucault, deve-se, deste modo, realocar o desejo, desvirtuando o caráter político do interesse racionalmente produzido, para o desejo como tentativa de instituição de uma consciência que admita uma crítica aos aparatos biopolíticos, tornando o

desejo, então, ação política, expandindo o pensamento de Foucault. Como Foucault (2008, p. 381) explicita na aula de 28 de março de 1979¹⁰⁸, do curso *Nascimento da Biopolítica*, sobre a problemática do coletivo:

A invisibilidade não é simplesmente um fato que, em consequência de alguma imperfeição da inteligência humana, impediria que as pessoas percebessem que há por trás delas uma mão que organiza ou que une o que cada um faz sem saber em seu foro interior. A invisibilidade é absolutamente indispensável. É uma invisibilidade que faz que nenhum agente econômico deva e possa buscar o bem coletivo.

A invisibilidade exprimida por Foucault em *Nascimento da Biopolítica* também se aproxima da questão do interesse coletivo produzido, pois a noção de um desejo que produz interesse corrobora com a reflexão de que a população, mesmo parecendo conceber uma ideia de unidade, está, irremissivelmente, fragmentada, dispersa em sua própria obtusidade volitiva e irrefletida. Não se pode defender que as pessoas as quais recobrem a população estão em inatacável irreflexão, em constante e ininterrupta invisibilidade (da cooptação) de seu desejo, de seu interesse, pois o poder, acima de tudo, possui um caráter vertiginosamente sedutor: “O bem coletivo não deve ser visado. Não deve ser visado, porque não pode ser calculado, pelo menos não no interior de uma estratégia econômica.” (FOUCAULT, 2008, p. 380)¹⁰⁹ Dessa forma, criticando Foucault, a invisibilidade não pode representar uma desculpa razoável e adequada para se identificar a ausência de uma força coletiva, capaz de incrementar uma ação política de enfrentamento.

Não se discutirá o mérito do alcance do domínio dos mecanismos de poder, da racionalidade biopolítica tanto quanto, mas justamente a premente ausência de se ensinar uma atitude a qual promulgue a redefinição dos parâmetros políticos e econômicos que descrevem a vida do sujeito e dos sujeitos. Foucault parece relutar quanto a uma ideia de ação política conjunta, pois compreende que o indivíduo só pode amparar-se solitariamente em primeira instância, ou, como ele próprio argumentou: a primeira relação que se exerce, existencialmente, é a relação ontológica consigo próprio (uma espécie de ontologia primeira)¹¹⁰, isto é, a relação

¹⁰⁸ Para mais informações sobre a discussão atribuída por Foucault, ler a “Aula de 28 de março de 1979” (2008, p. 365-396), do curso *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), de Foucault.

¹⁰⁹ *Idem* a nota de rodapé “número 108” (p. 78) deste texto.

¹¹⁰ A ideia da ética, em sua primeira nivelação, como ontologia primária, no prisma do cuidado de si, aparece como a estrutura que Foucault defende como fundamental para o entendimento da liberdade como condição essencial do processo de constituição ética individual: porque, primeiro, cuida-se de si mesmo, para, eventualmente, cuidar-se dos outros. Na maneira como Foucault (2014, p. 265) expõe: “Não se deve fazer passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo é ontologicamente primária.” Para

que o indivíduo desenvolve em seu foro íntimo. Indagando-se acerca da filosofia no que corresponde à questão do sujeito e à prática filosófica, na aula de 14 de março de 1984, do último curso ministrado no *Collège de France: A Coragem da Verdade* (1983-1984), Foucault (2011a, p. 206) alega:

Desde a origem da filosofia, e talvez, no fundo, até hoje mesmo e a despeito de tudo, o Ocidente sempre admitiu que a filosofia não é dissociável de uma existência filosófica, que a prática filosófica deve sempre ser mais ou menos uma espécie de exercício de vida. É nisso que a filosofia se distingue da ciência. Mas ao mesmo tempo em que coloca com estardalhaço, em seu princípio, que filosofar não é simplesmente uma forma de discurso, mas também uma modalidade de vida, a filosofia ocidental - e essa foi sua história e esse foi talvez seu destino - eliminou progressivamente, ou pelo menos negligenciou e manteve sob tutela, o problema dessa vida filosófica, que, como ela havia, no entanto, postulado de início, não podia ser dissociada da prática filosófica¹¹¹.

Reontologizar os limites relacionais do indivíduo por si, e, assim como para com seus pares, parece uma alternativa salutar para se pensar o desejo para um além da redoma edificada do poderio econômico e dos discursos que engendram verdades. Talvez, seja nessa concepção da teratologia do indivíduo, que se possa vir a ser possível elaborarem-se novos processos de um “agir novo”, porém não de um indivíduo novo, mas de uma reontologização a qual recentralize no sujeito a possibilidade de se redescobrir e de se subjetivar por meio de um “avante do poder”.

Resgatando a ideia do pacto de mútua condescendência de Sêneca, o qual poderia ser articulado como uma premissa de empatia no norteamiento filosófico de Foucault: é necessário conceber que o indivíduo do colapso é perpassado pela fragmentação perpetrada pela história, como foi anunciado anteriormente. Como justifica Sêneca (2014, p. 174) em sua obra *Sobre a Ira/Sobre a Tranquilidade*:

Concedamos crédito a quem é bem atinado, isentemos quem é demasiado tolo. Diante de quem quer que seja, repliquemos a nós mesmos o seguinte: também os homens mais sábios muitas faltas cometeram, não há ninguém tão precatado que por vezes não falhe em sua diligência, ninguém tão amadurecido que o acaso não force sua compostura a uma ação de maior fúria, ninguém é tão temeroso de ofensas que não incida nelas enquanto as evita.

um exame mais completo acerca do tema, ler a entrevista *A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade* (2014, p. 258-280), de janeiro de 1984, presente em *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade, Política*.

¹¹¹ E Foucault (2011a, p. 206) finaliza: “Ela negligenciou cada vez mais, manteve sob uma tutela cada vez mais estrita o problema da vida em seu vínculo essencial com a prática do dizer-a-verdade. Esse esquecimento, essa negligência, essa eliminação, essa exteriorização do problema da verdadeira vida, da vida filosófica em relação à prática e ao discurso filosófico, podemos supor que são o efeito [de], ou que manifestam, diversos fenômenos.” Para uma análise mais aprimorada, ler a: “Aula de 14 de março de 1984” (2011a, p. 203-236), do curso *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e Dos Outros II* (1983-1984), de Foucault.

A tecnologia de subjetivação, o desejo, é um possível constructo político que, segundo Foucault, institui o interesse como o estandarte que caracteriza a população: o centro de atuação da epistemologia biopolítica. Como sua contraparte, o povo, reinterpretando o desejo no nível da população, restabelece-se o interesse como mola propulsora na constituição de uma ação política que se subleva ao domínio biopolítico e dos aparelhos de poder. O desejo, pelo bastião da política, rompe com a tradição filosófica na tentativa de se repensar o desejo para além da abordagem clássica do apetite sensível, por meio dos pressupostos foucaultianos, é possível pensar um desejo que inaugura um novíssimo marco histórico por meio do respaldo da política: oportunizando ao sujeito contestar as engrenagens das relações de poder e reposicionar o discurso para além de uma história da racionalidade.

A partir da ideia de uma “filosofia da teratologia”, assim como de uma “filosofia do acontecimento”, da experiência, o sujeito pode, pela concepção do desejo, dessubjetivar-se, tal como desindividualizar-se. O suposto conceito de desejo em Foucault parece assumir uma outra postura, quando observado sob a luz pública da política e desvinculando-o da denominação clássica da tradição filosófica. O desejo perpassa a moldura do sensível, para Foucault, pois existe algo de inapreensível no desejo, o qual tende a escapar da esfera epistemológica e do poderio econômico. No que se relaciona à vontade autônoma, retomando Kant (2009, p. 121) em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), o filósofo define uma clivagem entre liberdade e vontade, comentando: “Mas pressupondo a liberdade da vontade de uma inteligência, a consequência necessária é a autonomia dessa vontade como a condição formal que é a única sob a qual ela pode ser determinada”.

O conceito de desejo em Foucault, até o presente momento, parece conceber uma experiência do indivíduo de transformar sua própria fragmentação, sua descontinuidade implacável, recentralizando-o, reorganizando-o em seus redutos secretos (de dentro para fora), contestando sua figura de “indivíduo dilapidado”, mas, sim, um indivíduo que se reintegra a si mesmo. O sujeito do colapso foucaultiano, encorajado de uma radicalidade (ou de radicalidades), reconduz a narrativa de sua memória por meio de seu próprio ponto de origem: o inescapável que é o seu desejo. Ou como o personagem do livro de Victor Hugo (1802-1885) [2018, p. 332]: *O Corcunda de Notre Dame* (1831), Quasímodo, que, em parte,

poderia vir a representar a resistência (como defendeu Foucault), ou melhor, a recalcitração ante aos arranjos do poder, perseverando em sua própria teratologia:

Então o miserável, não podendo arrebentar sua coleira de feira acorrentada, ficou novamente tranquilo; só por intervalos um suspiro de raiva levantava todas as cavidades do seu peito. Não havia em seu rosto nem vergonha nem rubor. Ele estava longe demais do estado de sociedade e perto demais do estado de natureza para saber o que é a vergonha. Aliás, nesse ponto de deformidade, a infâmia é coisa sensível? Mas a cólera, o ódio, o desespero faziam baixar lentamente sobre aquele rosto horrendo uma nuvem cada vez mais sombria, cada vez mais carregada de eletricidade que eclodia em mil relâmpagos no olho do ciclope.

O desejo, por meio da razão, em uma tentativa de compreender Foucault, é o artefato que subsidia a empreitada do indivíduo, na conjuntura de constituir-se eticamente, remanejando sua vontade autônoma para o interior de sua subjetividade que recalcitra na investida de despoderizar-se. E, antagonicamente, o exercício do desejo, politicamente, é a contestação, talvez o rompimento, com o pacto que mantém o véu de normalidade social e que oblitera o estado de natureza como o temperamento que se deve aniquilar.

2.4 O desejo e a ética: a experiência de constituição de um tornar-se outro

Considerando que o desejo, no *corpus* teórico foucaultiano, não pode vir a ser despojado de sua premissa política, pois esta atua como um princípio dinamizador das relações de poder, o desejo também deve ser analisado pelo viés do constructo da ética. Porque, reiterando, as concepções de política e de ética são indissociáveis em Foucault. Se o desejo, na categoria de população, é o interesse do coletivo calculadamente produzido, com a exceção do povo que contradiz o domínio exercido sobre a população pelos aparatos de poder, seria necessário refletir como o desejo se estabelece, ante a perspectiva do indivíduo em sua própria unicidade. Foi defendido, anteriormente, que a relação que o sujeito articula (consigo mesmo) é consagrada por Foucault como uma espécie de ontologia primária. É permissível, desta forma, examinar o desejo como um conceito que integra a relação ontologicamente primária do indivíduo e que culminaria em um processo de constituição ética o qual poderia de algum modo: estabelecer um parâmetro onde o sujeito viabiliza sua prática de liberdade, ao mesmo tempo em que estabelece o que Foucault fundamenta sob o baluarte do “dizer verdadeiro”. Na aula de 13 de janeiro

de 1971, do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber* (1970-1971), Foucault (2014c, p. 58) profere:

Ora, se as palavras têm realidade material específica, no meio de todas as outras coisas, está claro que elas não podem comunicar-se com outras coisas: não podem significá-las, ou refleti-las, ou expressá-las; não há semelhança entre as palavras e as coisas de que supostamente falam. No máximo podem ser impelidas, provocadas por essas coisas. Mas, visto que elas não significam as coisas, então não se pode ter acesso às coisas a partir do discurso. O discurso é separado daquilo de que fala pelo simples fato de ele próprio ser uma coisa, como aquilo de que fala. A identidade do estatuto de coisa implica a ruptura da relação significante.

Por meio de uma possível base teórica comparativa, pode-se retomar o pressuposto teórico analisado por Paul Veyne em seu livro *Foucault: Seu Pensamento, Sua Pessoa* (2008) que concebe a formação do discurso como uma singularidade inalienável ao procedimento de assujeitamento do indivíduo: “O sujeito, tomando-se como obra a ser trabalhada, daria a si mesmo uma moral que nem Deus, nem a tradição, nem a razão sustentam mais.” (VEYNE, 2011, p. 183) Pensar o desejo como um ascendente de uma suposta singularidade no sujeito, alinhavada pelo discurso, seria uma tentativa de compreender o desejo tal como uma partícula atuante no almejo do indivíduo de constituir-se eticamente. O que, certamente, não garante que este não seja perpassado pelos aparatos de poder e abandone as relações as quais o recrudescem. A proposta, neste atual ensejo, é de tentar configurar o desejo para além das relações de poder, por mais que o desejo seja a mola propulsora destas relações em específico: o que resultaria em uma espécie de paradoxo. Uma possível conjectura seria a de fundamentar o desejo como uma técnica que providencia o lugar de apoio do sujeito na própria relação de poder, ao mesmo tempo em que este intenta consolidar sua liberdade, como uma tecnologia exercida nas relações de poder, introjetando o dizer verdadeiro como a experiência, não apenas do dizer verdadeiro como o conjunto da obra, da produção de uma radicalidade, mas também de um tornar-se outro.

A ética em Foucault, quando abordada, é imediatamente resgatada pela concepção de cuidado de si: que é um dos estudos mais estilizados realizados por Foucault e que totaliza parte de seu trabalho filosófico realizado em vida. O cuidado de si, para além de seu revestimento ético, também é mediado por um contorno político: o indivíduo que se estiliza como uma obra arte e que governa, não apenas a si próprio, assim como também aos outros, parece encabeçar a ideia de composição de uma liberdade, de um instinto beligerante, na tentativa de individualizar-se para

além do controle exercido pelos macropoderes, na experiência de se instaurar uma autonomia. Na maneira como Foucault (2014, p. 283) expõe em uma entrevista de maio de 1984, intitulada: *Uma Estética da Existência*¹¹², o autor comenta:

Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade, ao passo que, no cristianismo, com a religião do texto, a ideia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assumia muito mais a forma de um código de regras (apenas algumas práticas ascéticas eram mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal).

O cuidado de si é uma tecnologia, em parte, limitada, pois depreende que apenas alguns sujeitos poderiam vir a realizar um determinado uso de seus respectivos atributos: partindo-se do pressuposto do sujeito da Antiguidade Clássica: o homem (economicamente abastado, varão e oficializado como sujeito). A caracterização excludente do cuidado de si inviabilizaria a possibilidade de que outros indivíduos, não considerados sujeitos, pudessem exercê-lo como um módulo de constituição ética. O cuidado de si, como um princípio que ambiciona a autonomia, é uma forma do ente de desprender-se do poderio das Cidades-Estados no contexto grego clássico. A partir de uma interpelação mais contemporânea do cuidado de si, seria essencial pensar como o indivíduo hodierno executaria o cuidado de si, em concomitância com os processos a que este é submetido enquanto ente a ser individualizado. O desejo, então, seria evocado como um modo em que o sujeito constitui-se eticamente, compreendendo os meandros de seu desejo, o que poderia corroborar para com a tentativa de um relacionar-se por meio de uma despoderização, o que também se interligaria a uma desindividualização: “Todo poder, toda autoridade prática ou espiritual, toda moralidade reivindica a verdade, supõe-na e é respeitada como fundada em verdade; ‘o problema político mais geral é a verdade.” (VEYNE, 2011, p. 154) Essa tese pretende, também, repensar a problemática do “homem do desejo”, estendendo o cuidado de si a uma série de indivíduos que, historicamente, seriam desprivilegiados quanto ao exercício do cuidado de si como técnica de autonomização. Até a presente ocasião, o cuidado

¹¹² Esta entrevista foi disponibilizada, eventualmente, em julho de 1984, um mês após o falecimento de Foucault em junho do mesmo ano. O entrevistador, Alessandro Fontana, precisou justificar-se em relação a esta pelas modificações arbitrárias as quais realizou na entrevista em questão, precisando retratar-se publicamente. Para uma averiguação mais complementar, acessar a entrevista: *Uma Estética da Existência* (1984) [2014, p. 281-286], presente em *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade, Política*, de Foucault.

de si parece ser abordado como uma estratégia eficaz na experiência de um tornar-se outro, de um recalitrar, assim como da execução de um “despoder”.

Seria plausível, então, argumentar que o desejo poderia sobreviver incólume ao exercício do cuidado de si, desvencilhando-se, mesmo que instantaneamente, dos sistemas de poder? Se sim, o que é o desejo no viés da ética e do cuidado de si foucaultianos? O cuidado de si seria um processo que viria a vulnerabilizar determinados indivíduos classificados como “anômalos”, socialmente?

De acordo com Foucault, o cuidado de si possui três significações que compreendem a sistematização do referido conceito nos anais da história e da filosofia: A) platônico (pela vertente da reminiscência); B) helenístico (estabelecido como autoifinalização de si); e C) cristão (idealizado como a renúncia de si). Um presumido quarto componente hipotético poderia vir a ser incluído ao sistema teórico do cuidado de si: a psicanálise e a “narrativa interlocucionada” de si. É necessário enfatizar que o terceiro arranjo do cuidado de si, o cristão, firmou-se, primariamente, por meio da autofinalização de si helenística, que no cristianismo é forjada e definida como uma renúncia de si: uma espécie de ascetismo que tem como fim a ascensão de uma suposta verdade proporcionada pela Providência Divina. A autofinalização de si, segundo Foucault, foi amplamente influenciada pela filosofia estoica de Sêneca: que defende o cuidado de si como uma técnica onde o indivíduo é seu próprio examinador e diretor de consciência (podendo também consultar uma espécie de “médico da alma”): “O que se vê não é dedicação movendo pessoas incansáveis, mas insanos agitados por falsas imagens. Nem mesmo estes se deixam mover sem alguma esperança.” (SÊNECA, 2014, p. 217): “estimula-os a visão de alguma coisa, com cuja vacuidade sua mente insensata não pode atinar.” (*Idem*, 2014, p. 217) Esse esquadrinhamento pode ser localizado na aula de 17 de fevereiro de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*¹¹³, onde Foucault (2010, p. 231) subdivide o cuidado de si, sequencialmente, do seguinte modo:

O modelo que eu chamaria de “platônico”, gravitando em torno da reminiscência. O modelo “helenístico”, que gira em torno da autofinalização da relação a si. E o modelo “cristão”, que gira em torno da exegese de si e da renúncia a si. Os três se sucederam. Por razões históricas que busquei delinear, o primeiro e o terceiro recobriram, aos nossos olhos de modernos, o modelo do meio. Mas o modelo do meio, o helenístico, centrado em torno da autofinalização da relação de si, da conversão a si, foi contido o lugar da formação de uma moral que o cristianismo recebeu, herdou, repatriou e

¹¹³ Para uma análise mais complementar acerca das nivelações hipotéticas do cuidado de si, acessar a aula de 17 de fevereiro de 1982 (2010, p. 221-258), do curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), de Foucault.

elaborou para dela fazer alguma coisa que hoje equivocadamente chamamos de “moral cristã” e que ele, ao mesmo tempo, ligou precisamente à exegese de si. A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão. Temos aí, se quisermos, um pouco da perspectiva histórica geral em que gostaria de situar essas questões.

Uma crítica pertinente ao cuidado de si seria concernente ao caráter excludente mencionado anteriormente o qual personifica este princípio filosófico, o que parece permitir deduzir que há indivíduos os quais acabam por ser excluídos do cômputo final: “Converter-se a si’ é ainda uma certa maneira de conhecer a natureza.” (FOUCAULT, 2010, p. 231) ¹¹⁴ Exclusão que gera vulnerabilidade e a vulnerabilidade é perniciosa a partir da ocasião a qual impede os sujeitos de integrarem a singularidade do discurso, de garantirem o seu direito ao dizer verdadeiro, pelo fato de que a verdade (absoluta, universal e necessária) é o próprio caráter excludente que identifica certos entes como anômalos ao cômputo da normalidade a qual suporta a história da racionalidade: a vulnerabilização é exercida diretamente sobre os indivíduos detentores das denominadas radicalidades (a loucura, a criminalidade, a perversão, a pobreza, a incorrigibilidade): “a vulnerabilidade à destruição pelos outros que decorre de uma condição de precariedade em todos os modos de interdependência política e social” (BUTLER, 2019a, p. 130) ¹¹⁵.

Como Foucault se expressa, filosoficamente, por meio do presente, da atualidade, rompendo com os ditames metafísicos, irá se considerar que a única

¹¹⁴ In: *A Hermenêutica do Sujeito*: Aula de 17 de fevereiro de 1982.

¹¹⁵ Este fragmento textual é proveniente do livro *Corpos em Aliança e A Política das Ruas: Notas Para Uma Teoria Performativa de Assembleia*, de Judith Butler, de 2015, onde a filósofa norte-americana enuncia que a vulnerabilidade é, desigualmente, distribuída entre os indivíduos no espaço social, ou seja, existem certos indivíduos os quais estão mais predispostos a sofrer com a vulnerabilidade, do mesmo modo que a precarização de suas vidas, do que outros indivíduos. Butler compreende que o direito ao luto (ao reconhecimento da vida enquanto uma vida passível de luto) é um dos outros componentes dos quais integram os processos de vulnerabilização humana. O rompimento com direitos como a formação de coletividades, de assembleias, de acesso à saúde, à educação, à segurança, ao manifestar-se publicamente, são insumos que não são assegurados, ou mesmo são obliterados, por políticas excludentes as quais visam a uma segregação de pessoas que não estão incluídas no exercício de uma sociedade mais igualitária e inclusiva. A precarização, segundo Butler, é deliberadamente atribuída a determinados sujeitos que são considerados como discrepantes, em correspondência aos parâmetros normalizadores sociais (mulheres, negros, homossexuais, transexuais e transgêneros, imigrantes e refugiados, por exemplo). Como Butler (2019a, p. 131) afirma: “Então, quando a reivindicação existencial passa a ser articulada na sua especificidade, ela deixa de ser existencial. E como tem que ser articulada na sua especificidade, ela nunca foi existencial. Nesse sentido, a precariedade não pode ser dissociada da dimensão política que aborda a organização e a proteção das necessidades corporais. A precariedade expõe a nossa sociabilidade, as dimensões frágeis e necessárias da nossa interdependência.” Para uma análise mais apurada do tema, acessar o “Terceiro Capítulo: A Vida Precária e a Ética da Convivência” (2019a, p. 111-136), no livro *Corpos em Aliança e a Política das Ruas*, de Butler.

universalidade compartilhada pelos indivíduos é o desejo: a concepção irremovível a qual compõe os processos, tanto corpóreos, assim como subjetivos, de todos os entes. Sejam eles categorizados pelos vieses da população ou do povo, assim como no predicamento de indivíduo. A discussão aqui se vincula em interpretar o desejo foucaultiano não por inferências metafísicas, mas sim por inferências que se associem a prática do ato de pensar o presente mediante o próprio ideal de desejo. Pois, o desejo é o próprio presente, o desejo é o imediato, o desejo é o que acontece. Ao descrever o conceito de “Ética”, em Foucault, Judith Revel (2005, p. 46) afirma:

E para além da sexualidade, o projeto de uma “ontologia crítica da atualidade” recebe, às vezes, a formulação de uma “política como uma ética”: isso quer dizer que o interesse foucaultiano pela ética, nos anos 80, longe de ser o fim da problematização filosófica e histórica das estratégias de poder e de sua aplicação aos indivíduos, re-propõe a análise do campo político a partir da constituição ética dos sujeitos, a partir da produção da subjetividade.

Uma (admissível) reconstrução do cuidado de si estaria calcada na perspectiva de recentralizar o desejo como núcleo do processo de constituição ética individual o qual se intersecciona intimamente com a formação política do sujeito. Neste momento, deve-se pensar o indivíduo, para além da lógica biopolítica, assim como para além da fundamentação do biopoder. Como Foucault (2018, p. 86) estipula na aula de 29 de abril de 1981, do curso: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, ministrado na *Université Catholique de Louvain*, na Bélgica:

O sujeito que pratica o exame de si mesmo não é, portanto, a sede de processos mais ou menos obscuros que seria preciso decifrar e trazer à luz do dia. O sujeito, aqui, nada mais é, no fundo, do que o ponto de cruzamento entre regras de conduta de que é preciso lembrar-se e o ponto de partida de ações futuras que deverão ou que deveriam estar em conformidade com esse código. É no ponto de cruzamento do código e das ações que o sujeito se situa; e seu ato de exame de consciência situa-se exatamente aí¹¹⁶.

O desejo, foucaultianamente, precisa ser analisado como o inapreensível, o que permite ao indivíduo dessubjetivar-se autonomamente em correspondência aos signos da racionalidade e das ciências. A dúvida é estabelecer um critério, ou

¹¹⁶ E Foucault conclui: “As ações cometidas estão de fato em conformidade com o código? E, realizando-se esse dimensionamento, reativa-se o código para as ações futuras. Ações passadas, reatualização da memória, ações futuras: esse é o funcionamento do exame de consciência em Sêneca. Não é de modo algum uma hermenêutica de si, a decifração de um segredo que estaria selado no fundo de cada um. Não há subjetividade no exame de consciência de Sêneca.” Para uma investigação mais ampliada do tópico, acessar a aula de 29 de abril de 1981 (2018, p. 79-106), do curso: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, de Foucault. A citação, na edição argentina do curso, está presente na *Clase del 29 de abril de 1981* (2014f, p. 115), de *Obrar mal, decir la verdad*, de Foucault.

mesmo um princípio normativo, que especifique o desejo não como mera metafísica, como objeto do eterno, mas como a interpretação de uma vontade, que não se distingue do desejo para Foucault, à qual possibilite a insurgência do novo, do inesperado. Se o desejo é uma suposta radicalidade, e há a oportunidade de se realizar uma releitura do cuidado de si, é possível concebê-lo, desta maneira, como uma técnica que não incorra na restrição (política e ética) de determinados indivíduos que se contrapõem à nomenclatura das racionalidades. Como Foucault (2016, p. 217) elucida na aula de 18 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*: “O discurso opera efetivamente sobre o real transformando-o. Transformando-o como? Transformando-o pela própria operação do *logos*, ou seja, pela operação de racionalização”.

Em *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*, publicado em 1984, Foucault (2012b, p. 109) afirma que a instituição de uma ética, por meio da temperança, na Antiguidade Clássica, pressupõe um valor de verdade, o que também está imbricado ao desejo, como tecnologia de subjetivação:

Como vemos a relação com o verdadeiro constitui um elemento essencial da temperança, quer seja sob a forma de uma estrutura hierárquica do ser humano, sob a forma de uma prática de prudência ou de um reconhecimento pela alma de seu ser próprio. Essa relação é necessária para o uso comedido dos prazeres, necessária para a dominação da violência. Mas é preciso ver que essa relação com o verdadeiro jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo¹¹⁷.

A noção de temperança, enaltecida por Foucault no trecho demarcado de *O Uso dos Prazeres*, apropriada pelos moldes da Antiguidade Clássica, prevê uma formação ética aliada a uma contenção do próprio desejo e seu devastador impulso de violência. O “uso dos prazeres” refere-se, não apenas a aplicabilidade dos prazeres em evidência, mas também de um equilíbrio proposto entre o sujeito grego clássico e as pessoas a quem se vincula relacionalmente: “Foucault mostra, como arqueólogo, que o cuidado de si não era focado nos desejos e sua verdade, mas nos atos sociais.” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 331): “Por exemplo, o sexo não

¹¹⁷ E Foucault prossegue: “Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito temperante; não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; nunca abre a alma como um domínio do conhecimento possível onde as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser lidas e interpretadas. A relação com a verdade é uma condição estrutural, instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado. Para um estudo mais aprofundado do tema, acessar o “Capítulo I: A Problematização dos Prazeres: Liberdade e Verdade” (2012b, p. 97-122) em *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres* de Foucault.

era compreendido em termos de desejo.” (*Idem*, 2013, p. 331) Então, não apenas a aplicabilidade dos prazeres, mas a funcionalidade destes embasa as relações que o sujeito mantém, não apenas consigo próprio, mas sim também com seus pares. É o relacionamento o qual ele vincula com os seus coabitantes que testa e avalia o equilíbrio de seus próprios desejos, o que, de algum modo, transpassa a abordagem relacionada ao uso dos prazeres nos atos puramente sexuais. O desejo, para Foucault, na Antiguidade Clássica, não é exercido apenas como um ordenamento a ser restringido, o é também uma matriz de origem política, definitivamente política.

Ao se pensar no desejo como um limite que se interpõe entre as relações dos indivíduos da Antiguidade Clássica, os gregos principalmente, seria necessário conceber que a ultrapassagem pré-estabelecida do “uso prático” do desejo altera e reinterpreta toda e qualquer constituição ética, assim como as relações políticas existentes na *pólis*: “Ao contrário, os atos sexuais, o desejo e o prazer eram conectados pelos gregos de modo que, uma vez tornados internamente inteligíveis, pudessem ser vistos como estranhos à compreensão atual da sexualidade.” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 331) Desta maneira, na constituição de um *éthos* restritivamente cerceado por práticas relacionais de formas extraordinariamente estilizadas, o constructo de liberdade poderia vir a ser comprometido, quando se pensa em um *éthos* instituído em plena Contemporaneidade, em contraste com o *éthos* da tradição grega clássica.

Soa como algo questionável, ainda mais em termos foucaultianos, um desejo o qual pudesse apenas existir sob o distintivo da restrição que intenta “eticizar” as relações individuais, à medida que impele o sujeito a resguardar-se ante a simetria estabelecida tanto nos limites éticos, assim como nos sexuais, que designam uma terminologia: para as relações entre os sujeitos. E, pela ótica da política, essas relações funcionalmente volitivas, com pretensões éticas, não deduziriam a intencionalidade de uma ação política transformadora. Foucault, conjecturalmente, suspeitaria de uma ética que não viesse a incrementar em sua composição uma esfera política transformadora, da mesma forma que revolucionária. Contestando Foucault, a restrição poderia ser considerada tal como um ato revolucionário? A rejeição de um, ou de mais traços volitivos, permitiria o engendramento de uma constituição ética inovadora, oportunizando um tornar-se outro? O indivíduo é seu próprio obstáculo a ser, exaustivamente, vencido e ultrapassado? Na aula de 25 de

março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016, p. 227-228) explica:

O *bíos* grego – ou essa subjetividade, essa coisa que até certo ponto podemos comparar com nossa subjetividade atual – [em primeiro lugar] não é pensado em termos de um além ou de um fim absoluto e comum, não é pensado em termos de fins que cada qual proponha para si mesmo. Em segundo lugar, o *bíos* grego não se define, como a subjetividade ocidental e cristã, em torno da possibilidade ou da injunção de uma conversão, e sim de um trabalho contínuo de si sobre si. E, por fim, o *bíos* grego não se define por uma relação com uma autenticidade oculta que fosse preciso descobrir na própria trajetória rumo ao fim absoluto e no movimento de conversão; define-se como a abordagem, ou melhor, como a busca indefinida, ou finita na forma mesma de existência, de um fim, um fim que ao mesmo tempo o indivíduo alcança e não alcança.

Comparativamente à ética da Antiguidade Clássica, Madame de Lafayette (1634-1693) realiza uma ode ao princípio de racionalidade, em tons modernos, sobrepujando-o às volições do amor e da afeição, cristalizando o pensamento racional como a única tecnologia confiável a sempre calamitosa inconsistência do apetite sensível. O que demonstra sua inclinação de procedência cartesiana: “Serei logo olhada por todos como pessoa que tem uma paixão louca e destemperada. O alvo desta paixão não o ignora” (LAFAYETTE, 2004, p. 141): “E é para evitar estas desgraças que arrisquei minha tranquilidade até a vida” (*Idem*, 2004, p. 141).

Em *A Princesa de Clèves* (1678), a personagem-título sobrepõe os fatos racionais, que integralizam sua formação ética moderna, à desvantajosa personificação do desejo como a parcela do humano a ser ultrajada pela perspicácia dos valores racionais e científicos: o que há aqui é a luta contra a radicalidade pela prevalência do íntegro, do verdadeiro, do socialmente e eticamente favoráveis e do juridicamente legítimo. Ao ser interpelada pelo homem que a ama, a princesa de Clèves, a personagem brada pela consciência de sua própria integridade irrepreensível, suspendendo o desejo que se digladiava com os capilares do racional, Madame de Lafayette (2004, p. 180-181), então, escreve:

- Confesso – respondeu ela – que as paixões podem me conduzir, mas não me cegar. Nada me impede de reconhecer que o senhor nasceu com todas as disposições para galantaria e as qualidades que lhe são próprias para o êxito. Já teve várias paixões; terá outras ainda. Eu não seria capaz de fazer a sua felicidade. Eu o veria inclinado por outra como estive por mim. Sentiria uma dor mortal, e nem sei mesmo se não seria vítima de ciúmes¹¹⁸.

¹¹⁸ E Madame de Lafayette (2004, p. 180-181) continua: “Já falei tanto que não poderia deixar de dizer que sofri muito no dia em que a rainha me entregou a carta da senhora Thémises, que diziam ser dirigida ao senhor e que até agora me faz acreditar que é o maior de todos os males. Por vaidade ou gosto, todas as mulheres gostariam de se ligar ao senhor. São poucas as que escapam. Minha experiência me diz mesmo que não há nenhuma. Acreditaria que estaria sempre apaixonado, se me enganar muitas vezes. Nessas circunstâncias só me restaria o sofrimento. Nem sei se ousaria me

Como um romance escrito em pleno século de René Descartes (1596-1650), *A Princesa de Clèves*, pode contribuir para a compreensão da constituição ética por meio do desejo, sob a mediação do cuidado de si, em Foucault, comparativamente aos comportamentos correspondentes aos modos de vida da Antiguidade Clássica?

A tentativa de responder a essa indagação é, de fato, bastante auspiciosa, desse modo, a possível solução deve centrar-se na reflexão de que Foucault compreende a ética como uma fronteira que é imposta a um conjunto de regras morais, onde, dessa forma, o indivíduo poderá constituir-se eticamente. Realizando uma instrumentalização de uma (ou mais) regra(s), inseridas no conjunto mencionado: “A loucura faz parte doravante de nossa relação com os outros e conosco mesmos, assim como a ordem psiquiátrica atravessa nossas condições de existência cotidiana” (FOUCAULT, 2014b, p. 327) ¹¹⁹.

Primeiramente, a constituição ética em Foucault, subentende que o indivíduo parte de um pressuposto moral e ordenador, para compor as nuances de sua configuração ética, no intuito de produzir-lhe uma feição. Logo, instituir uma ética individualizada é reconfigurar uma regularidade moral, transformando-a em uma característica ética que servirá à conformação aos meandros de regularização do *status quo*. Ou seja, a moral é indiscutivelmente normativa, a ética é o processo de interpretação dessa normatividade, a proposta, então, se intensifica em incutir a possibilidade de surgimento do sujeito moral, assim como do sujeito ético, por meio da interpretação de atributos morais que privilegiam a formação do sujeito, em conformidade com as regularidades, não apenas morais, mas como também racionais e também científicas. O que originaria, iminentemente, a produção de uma verdade: “O interesse dessas análises, é claro, é mostrar como emerge gradualmente no pensamento cristão, e muito tarde, a exigência de decifrar-se.” (SENELLART, 2014, p. 47): “dos desejos mais secretos de uma pessoa, o que o

queixar. Fazem-se censuras a um amante, mas o que diria a um marido quando só se pode recriminá-lo por não ter mais amor? Quando me acostumar a essa espécie de infortúnio me acostumarei também a imaginar sempre o senhor de Clèves acusá-lo por sua morte, recriminar-me por amá-lo, por desposá-lo e me fazer sentir a diferença do afeto dele com o seu. É impossível – continuou ela – passar por cima de razões tão fortes. Devo permanecer no estado em que estou e seguir as resoluções de não sair dele jamais. Para um exame mais apurado do tópico em questão, acessar a “Quarta Parte” (2004, p. 149-188), da obra *A Princesa de Clèves*, de Madame de Lafayette.

¹¹⁹ In: *O Asilo Ilimitado* (1977) [2014b, p. 324-328]: *Ditos e Escritos, Vol. I: Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise*.

pastor fará um instrumento essencial das almas.” (*Idem*, 2014, p. 47) ¹²⁰ Dessa maneira, a querela contra a regularidade, contra as generalidades (como diria Paul Veyne), contra a normatividade dos padrões, pela ação das radicalidades, suscita algo como a exclusão. Na forma como Foucault (2014c, p. 162-163) denota em sua aula de 10 de março de 1971, do primeiro curso ministrado no *Collège de France: Aulas Sobre a Vontade de Saber* (1970-1971) ¹²¹, acerca da exclusão enquanto método racionalmente tencionado:

Do mesmo modo, não é porque se havia primeiramente pensado ou imaginado a impureza do criminoso que se introduziu a prática da exclusão. A prática da exclusão é constitutiva, e não resultado, da separação puro-impuro na prática grega. Assim como é constitutiva da separação razão-desrazão, assim como é constitutiva da oposição delinquente/não-delinquente. E a prova de que a exclusão é constitutiva da impureza (e não consequência de uma teoria ou de uma teologia ou de uma moral ou de uma magia da impureza) é que nenhum texto grego diz como se dá a transmissão da impureza, por qual suporte ou qual via de transmissão, com quais efeitos.

As regularidades preconizam a instituição de um sujeito que é reinterpretado pelos sistemas de poder os quais produzem verdades inabaláveis sobre o sujeito e o reposicionam na esfera social e política: “O projeto moral, que está presente desde o início da empresa cartesiana, esse projeto de moral não é simplesmente um aditivo a um projeto essencial que seria o de fundar uma ciência.” (FOUCAULT, 2010d, p. 317) ¹²² Tanto os indivíduos da Antiguidade Clássica, assim como os modernos, ambos são atravessados por regularidades, e são essas regularidades que dimensionam os limites, não apenas de deslocamento do indivíduo (social e

¹²⁰ Trecho do texto original: “L'intérêt de ces analyses, bien sûr, est de montrer comment émerge peu à peu dans la pensée chrétienne, et de façon assez tardive, l'exigence de déchiffrement de soi-même, de ses désirs les plus secrets, dont le pastoralat fera un instrument essentiel du gouvernement des âmes.” Este fragmento textual encontra-se no artigo *Le christianisme et l'aveu du désir* (2014, p. 46-47), do professor de filosofia política da *École Normale Supérieure de Lyon*, Michel Senellart.

¹²¹ O curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber* foi ministrado entre dezembro de 1970 e março de 1971, no *Collège de France*, inaugura parte do trabalho premeditado por Foucault concernente aos seus estudos genealógicos que permearam toda a década de 1970. Este curso é oferecido por Foucault no intuito de investigar um dos primeiros desdobramentos do processo das produções de saberes: a medida, que corresponde à Antiguidade Clássica, sendo substituída, como uma ruptura, pelo inquérito (no Período Médio) e o exame (na Modernidade). Os cursos *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972) e *A Sociedade Punitiva* (1972-1973) correspondem aos estudos do inquérito e do exame consecutivamente. Para um estudo mais amplo sobre o tema, acessar a aula de 10 de março de 1971 (2014c, p. 151-182), do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber* (1970-1971), de Foucault.

¹²² E Foucault finaliza: “Parece-me que, no grande movimento que vai da enunciação na primeira pessoa de Descartes que pensa verdadeiramente na forma da evidência até o projeto final de conduzir os homens até em sua vida e na vida de seu corpo, temos a grande retomada do que era a função parresiástica no mundo antigo. E, nesse sentido, creio que não se poderia encontrar equivalente disso no que foi a filosofia quando, alinhada à teologia durante toda a Idade Média, ela deixava à pastoral cristã a função parresiástica.” Para uma análise mais apurada da questão, acessar a aula de 09 de março de 1983 (2010d, p. 307-340), do curso *O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983), de Foucault.

político), mas como também as extremidades de sua subjetividade, no que tange a uma constituição ética. No esforço de tentar definir o desejo em sua filosofia, Descartes (1998, p. 87) manifesta-se em sua obra: *As Paixões da Alma* (1649), ao escrever:

A paixão do desejo é uma agitação da alma, causada pelos espíritos, que a dispõe a querer para o futuro as coisas que ela se representa como convenientes. Assim, não desejamos apenas a presença do bem ausente, mas também a conservação do bem presente; e ainda a ausência do mal, tanto do que já temos como do que acreditamos que poderemos sofrer no tempo por vir.

A revolução, em uma abordagem foucaultiana, seria a de se recalcitrar em relação às regularidades, as redescrevendo por meio de uma atitude de tornar-se um outro que ultrapassaria a mera radicalidade a qual segrega as possibilidades do novo, do acontecimento. Desta maneira, as compreensões de regularidade e de radicalidade possuem parecenças incontornáveis, e que se interseccionam, entretanto, mantém as suas referidas idiossincrasias: “A individualização da visibilidade, por outro lado, visa à exaustiva, detalhada observação dos indivíduos, seus hábitos e histórias.” (FRASER, 1981, p. 277): “Foucault afirma que esta visibilidade conseguiu constituir o indivíduo pela primeira vez como um caso, simultaneamente, um novo objeto de investigação e um novo alvo do poder” (*Idem*, 1981, p. 277) ¹²³.

A questão parece, deveras, simples e até comum, algo como entre deliberar entre um caminho e outro, porém, a constituição ética, principalmente a que ocorre por meio da subjetivação do desejo, recondiciona o sujeito à questão do dizer verdadeiro, da proclamação do verdadeiro, da produção do discurso que o singulariza. Desta forma, a regularidade, a racionalidade, ou seja, a normatividade, é o ponto de convergência do tornar-se outro que, incondicionalmente, materializa a

¹²³ Trecho do texto original: “Individualizing visibility, on the other hand, aimed to exhaustive, detailed observation of individuals, their habits and histories. Foucault claims that this visibility succeeded in constituting the individual for the first time as a case, simultaneously a new object of inquiry and a new target of power.” O texto que se refere a este fragmento intitula-se *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*, da filósofa norte-americana Nancy Fraser (1947), publicado em 1981. No artigo em evidência, a autora realiza uma síntese de parte da filosofia política foucaultiana, principalmente no que concerne à análise acerca da teoria do poder no filósofo francês. A sua crítica desenvolve-se ao questionar a “confusão” acometida por Foucault em sua análise dos mecanismos de poder, dos micropoderes especificamente, no que Fraser acredita que o autor não compreenda de maneira devida os pontos nucleares, e normativos, que originam suas teorias do poder, ou mesmo a procedência dos micropoderes. Fraser (1981, p. 275) argumenta que a ausência de uma normatividade na filosofia foucaultiana, especialmente a que corresponde à teoria do poder, turva-se por Foucault não estabelecer parâmetros conceituais normativos que estabeleçam uma espécie de “marco zero” acerca da origem do poder, apesar de elogiar seu método genealógico como profundo e inovador: “Foucaultian genealogy is obviously a unique and original approach to culture”.

radicalidade. A loucura, a morte, a criminalidade, a mendicância, a monstruosidade, o onanismo, assim como o desejo, são radicalidades que reelaboram os regramentos morais consolidados, permitindo suas inescapáveis redescrições por meio da constituição ética: o que também polemiza a problemática dos binarismos os quais esgotam a normatividade moral entre o ser e o não ser, entre o verdadeiro e o falso. Como expressou Paul Veyne (2011, p. 80): “Paz aos pequenos fatos; guerra às generalidades”.

A Princesa de Clèves, de Madame de Lafayette, é a alegoria referente ao gládio entre a regularidade e a radicalidade, é o que o uso dos prazeres, ordenadamente aplicado na vida dos indivíduos gregos, representa como um dos auspícios da formação ética que foi registrada: “Para Foucault, ao contrário, as ideias gerais que a humanidade formou para si ao longo dos séculos são todas falsas, uma vez que são inconciliáveis.” (VEYNE, 2011, p. 151) O sujeito contemporâneo se contrabalança entre os dualismos, entre as dicotomias, que o obrigam a aderir, não ao discurso do verdadeiro, do dizer verdadeiro, mas do absoluto da verdade, isto é, o ente não pode narrar a sua própria história sem prescindir da memória que é contada acerca de si mesmo. Como Foucault (2011, p. 217) explicita no texto *A Função Política do Intelectual*, de 1976¹²⁴:

A verdade é deste mundo: ela é produzida graças a múltiplas imposições. E é ela que detém efeitos regulados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” da verdade, ou seja, os tipos de discurso acolhidos por ela os quais ela faz funcionar como verdadeiros: os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros e falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obter a verdade; o *status* dos que têm a tarefa de dizer o que funciona como verdade.

Se a verdade é deste mundo, como afirma Foucault, significa, então, que os valores que revestem esta são pretensiosamente criados pelas instâncias que produzem o discurso o qual sobrepõe a verdade como o acesso último, não apenas ao conhecimento. Mas a uma espécie de poder que transcende o mero aparato da linguagem e dos signos existentes no discurso das ciências humanas: “O conhecimento é um efeito ou um acontecimento que pode ser colocado sob o signo do conhecer. O conhecimento não é uma faculdade, nem uma estrutura universal.” (FOUCAULT, 2013f, p. 32): “Mesmo quando utiliza um certo número de elementos

¹²⁴ Este texto pode ser conferido em: *Ditos e Escritos*, Vol. VII: *Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina* (2011, p. 213-219), de Foucault.

que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito” (*Idem*, 2013f, p. 32) ¹²⁵.

No que se referencia ao desejo, e a oportunidade de uma constituição ética, o desejo parece estabelecer-se, segundo os pressupostos foucaultianos, como a “contraverdade”, isto é, o desejo estaria muito mais inclinado a uma perspectiva de um dizer verdadeiro, apropriado por sistemas que produzem os discursos vigentes no *corpus* social e que impelem o indivíduo a reatualizar as regras de seu próprio discurso. De acordo com Paul Veyne (2011, p. 206), em uma síntese da ética foucaultiana: “Cada um tem o encargo de saber e de querer o que quer, sem poder se livrar desse cuidado atribuindo-o às Tábuas da Lei ou a algum de seus sucedâneos.”: “como a natureza, a tradição, a autoridade, o ideal, a utilidade, o caráter inato, a simpatia, o imperativo categórico, o sentido da história” (*Idem*, 2011, p. 206).

Não incorreria em uma espécie de risco, o desejo, de tornar-se perigosamente artificial ante a produção do discurso verdadeiro? Como definir que o sujeito produza uma narrativa, acerca de si próprio, acerca de seu próprio desejo, sem incorrer em uma opacidade, que poderia vir a ser ocasionada pelas generalidades da verdade? Se não há um acesso prévio a uma pré-discursividade que anteceda o surgimento do indivíduo, a narrativa sobre o que se sabe acerca deste, não se produziria, deste modo, um “verniz” sobre a tentativa de composição de uma narrativa particular de sua própria memória?

Parece contundente sugerir que os estudos de Foucault, em particular aqueles se referem (de forma consciente ou inconsciente) acerca do desejo, possibilitam enunciar, o que o filósofo francês admitiria como a defesa de uma: “não tecnocracia do desejo” ¹²⁶. Em termos mais simplificados, a ideia de um desejo não

¹²⁵ Esta discussão refere-se a uma série de conferências ministradas no Brasil, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em maio de 1973, por Foucault, publicadas sob o título de *A Verdade e As Formas Jurídicas*. Esta primeira conferência é dedicada a um estudo fundamentado por Foucault acerca da problemática do conhecimento em Friedrich Nietzsche (1844-1900), onde Foucault assevera, assim como o filósofo alemão, acerca da artificialidade do conhecimento, considerando este não como um componente natural, ou mesmo instintivo, do indivíduo, mas sim uma produção engendrada pelas matrizes científicas e epistemológicas ao longo da história. Para uma averiguação mais contundente do tópico, acessar a “Conferência I” (2013f, p. 17-36), em *A Verdade e As Formas Jurídicas*, de Foucault.

¹²⁶ Assim como a teratologia do indivíduo, o conceito de “tecnocracia do desejo” surge como um modo de se compreender uma expressão do desejo, assim como sua interpretação, para além dos moldes essencialmente psicanalíticos. Deve-se considerar que a oportunidade do indivíduo narrar a sua própria “história do desejo”, por meio dos procedimentos analíticos da psicanálise, não deixa de imbuir essa narrativa dos discursos que privilegiam uma espécie de verdade a ser lograda do sujeito.

abordado por uma vertente tecnocrática, permitiria entender o desejo por uma ótica que não exclusivamente psicanalítica: no sentido de se fazer esgotar todo o discurso possível existente acerca do desejo de cada indivíduo em determinado: “O homem tornou-se para o homem tanto a imagem de sua própria verdade quanto à eventualidade de sua morte.” (FOUCAULT, 2000, p. 94) ¹²⁷ Ainda mais quando se pretende compreender um exercício discursivo do desejo focalizado nos enquadramentos da culpa, da perda ou da melancolia, por exemplo.

O cuidado de si, sob o esteio do desejo, concatena-se com o presumido “real da filosofia” no qual Foucault alega estar corporificada a tática do cuidado de si: a filosofia como uma prática estrategicamente elaborada. Em uma tentativa de ampliar o escopo de análise do conceito do cuidado de si, problematizando sua categoria geográfica na Antiguidade Clássica (e consequentemente excludente), o desejo redesigna o cuidado de si e sua amplitude instrumental, ao mesmo tempo em que reitera a filosofia como prática: não exclusivamente como reservado artefato contemplativo, mas sim como um exercício do ente sobre si próprio. Como Foucault relata na aula de 16 de fevereiro de 1983 (2010d, p. 221), do curso *O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983) ¹²⁸:

Quer dizer que é na relação consigo, no trabalho de si sobre si, no trabalho sobre si mesmo, nesse modo de atividade de si sobre si que o real da filosofia será efetivamente manifestado e atestado. Aquilo em que a filosofia encontra seu real é a prática da filosofia, entendida como conjunto das práticas pelas quais o sujeito tem relação consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si. O trabalho de si sobre si é o real da filosofia.

A tecnocracia do desejo promulga a verdade universal que, não apenas é ininteligível, porém como também angustiante: “Assim, a analítica interpretativa de Foucault começa com o perigo atual – ao tentarmos fundamentar nossas normas na religião, na lei e na ciência.” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 332): “fomos levados a buscar a verdade de nossos desejos e, assim, nos tornamos aprisionados a nós

A tecnocracia do desejo parece estar vinculada, inspiradamente em Foucault, como uma superação do complexo de Édipo e das coextensões referentes a este problema clássico da psique humana. Para um exame mais veemente da questão edipiana, acessar a aula de 17 de março de 1971 (2014c, p. 165-182), do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, assim como o texto *O Saber de Édipo* (2014c, p. 209-238), também integrado ao supracitado curso, de Foucault.

¹²⁷ Este excerto é referenciado ao livro *Doença Mental e Psicologia*, de 1962, que havia sido lançado, primariamente, em 1954, sob o título de *Doença Mental e Personalidade*. Com o relançamento de *História da Loucura na Idade Clássica* (a qual o autor classifica como sua primeira publicação legítima), em 1962, Foucault relançou aquela que seria sua primeira obra oficial, modificando o final desta e publicando-a a partir de um novo título. Para um conhecimento mais amplificado, acessar a “Segunda Parte: Loucura e Cultura: Capítulo VI: A Loucura, Estrutura Global” (2000, p. 87-96), do livro *Doença Mental e Psicologia*, de Foucault.

¹²⁸ In: Aula de 16 de fevereiro de 1983 (2010d, p. 203-234): *O Governo de Si e dos Outros*.

mesmos e governados pela rede normalizadora da lei e da medicina” (*Idem*, 2013, p. 332). O desejo necessita ser pensado, em Foucault, como aquilo que escapa aos ditames incorpóreos do conhecimento, da ciência, como algo que se furta dos arremedos do apetite sensível. Como a memória fixada pela experiência em Santo Agostinho, o desejo é indecifrável, como raiz ética, ele alça o indivíduo para o além das generalidades do verdadeiro e torna mais palpável o singular, o dizer verdadeiro que é atestado e referendado pelos que coabitam o espaço social e político conjuntamente com o sujeito. Se não há ação política coletiva em Foucault, há ao que tudo parece indicar: uma ação volitiva individual revolucionariamente norteadas: “Eu acho que o grande fantasma é a ideia de um corpo social constituído pela universalidade das vontades.” (FOUCAULT, 2014d, p. 235): “Ora, não é o consenso que faz surgir o corpo social, mas a materialidade do poder se exercendo sobre o próprio corpo dos indivíduos” (*Idem*, 2014d, p. 235) ¹²⁹.

Analiticamente, a constituição ética, no tecido da teoria de Foucault (2013d, p. 341), é o caminho para o alcance do acontecimento, a ética foucaultiana se desdobra por meio de um desejo de transformação, como afirma o autor na entrevista *Estruturalismo e Pós-Estruturalismo* (1983) ¹³⁰:

O que eu gostaria também de dizer, a propósito dessa função do diagnóstico sobre o que é a atualidade, é que ela não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de vulnerabilidade da atualidade, em conseguir apreender por onde e como isso que existe poderia não ser mais o que é. E é nesse sentido que a descrição deve ser sempre feita de acordo com essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível.

Neste momento, é essencial retomar o estudo teórico do desejo em Foucault, na experiência de conceituá-lo, por meio de seus marcos históricos expostos até a presente ocasião: a literatura, a política e a ética. O que se pode aferir desses respectivos marcos é o que desejo é abordado, em sua conjuntura ficticiamente conceitual, como algo que não é descrito como uma substância, de acordo com as atribuições de Foucault. O desejo parece, mesmo no marco histórico da ética, uma espécie de arcano, ou seja, algo como que desconhecido, que transita de maneira flutuante pelo arcabouço filosófico foucaultiano, podendo-se especular que o desejo está, marcadamente, no cerne da ética, como o que “está por vir”. Destarte, se

¹²⁹ In: *Poder-Corpo* (1975) [2014d, p. 234-243]: *Microfísica do Poder*.

¹³⁰ In: *Estruturalismo e Pós-Estruturalismo* (1983) [2013d, p. 322-350]: *Ditos e Escritos, Vol. II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*.

prefigura, aqui, algumas cintilações de um provável conceito de desejo em Foucault, ou, um modo do indivíduo de desenvolver sua própria narrativa acerca de sua relacionada história e galgar, então, um caminho para a retomada de sua vontade autônoma: “É nesse ponto, e não na dimensão ascética da relação com o si, que se efetua a ruptura da pastoral cristã: o amor a si torna-se a raiz de diferentes falhas morais.” (REVEL, 2011, p. 139): “e o cuidado dos outros implica, daí em diante, uma renúncia ao si ao longo da vida eterna.” (*Idem*, 2011, p. 139) Talvez, seja audacioso afirmar que é o desejo, na categoria política, que vem a possibilitar a heterogeneidade do povo enquanto pertencente ao campo da população, na medida em que destoa daquela.

O desejo, em Foucault, parece suscitar a ideia de que a configuração política do sujeito, em sua própria realidade, é consolidada na medida em que este experimenta a oportunidade de promover uma microrrevolução em sua respectiva atualidade. Se as relações de poder são suportadas pelas vontades dos indivíduos, dispersas no interesse coletivo exacerbadamente produzido, a tentativa de se constituir uma ética, pela via do cuidado de si (reinterpretado), pelo simulacro do desejo, tende a permitir refletir que há algo de inominável, ou que simplesmente escapa ao estratagema da racionalidade e da universalização da verdade abordada como redentora: “Foucault faz notar como, por um lado, se consideram falsas ciências aquelas que apresentam elementos de espiritualidade, isto é, que exigem uma conversão do sujeito.” (CASTRO, 2016, p. 96): “para aceder à verdade e lhe prometem, em troca, alguma forma de beatitude. Ele está se referindo, claramente, ao marxismo e à psicanálise.” (*Idem*, 2016, p. 96) O desejo, na ética foucaultiana, não pode ser considerado como uma substância, como uma pretensiosa metafísica da redenção, mas sim como a oportunidade do tornar-se outro pela consagração do singular em oposição ao geral, na espacialidade do social e do político. Não uma singularidade que pretenda a instituição de uma identidade genuína e “impoluta” dos contornos científicos, linguísticos e humanamente conhecidos os quais perfazem as narrativas: sobre o “tornar-se” humano: “A primeira opinião que nos ocorre, quando repentinamente somos indagados sobre algo, não é realmente a nossa própria opinião, mas sim aquela corrente, de nossa casta, posição ou origem.” (NIETZSCHE, 2005, p. 249): “é raro as opiniões próprias ficarem perto da

superfície.” (*Idem*, 2005, p. 249) ¹³¹ Retomando o argumento do protagonismo da filosofia, na forma como Foucault o concebeu, neste caso, o desejo como singularidade, como a metáfora do acontecimento, ambas as concepções parecem delinear alguns traços que possibilitariam uma constituição ética que não prezasse unicamente pelo “ser diferente”, porém sim o “ser outro”.

O desejo é o “inerte” com o ímpeto do movimento: “Não é necessário que aquele que faz mover também esteja ele próprio em movimento, como já foi argumentado anteriormente.” (ARISTÓTELES, 2012, p. 55): “Tudo, porém, é movido de dois modos, pois ou é movido por outro ou por si mesmo” (*Idem*, 2012, p. 55) ¹³². O corpo, como um atributo inegável e como um provável espaço da “ação” experienciada do desejo, sob a moldura clássica do apetite sensível, adquire um perfil que beira ao extraordinário, na concepção de Foucault: “Então o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas.” (FOUCAULT, 2013g, p. 14) ¹³³ O corpo, de acordo com o autor, é uma das mais relevantes utopias, e, sendo o desejo “um visível que não é visível”, este segundo parece ser arregimentado pelo corpo como a “utopia da transformação”, se o desejo é, supostamente, um artigo da filosofia do acontecimento.

A afirmação de que o desejo é uma utopia, dada a sua roupagem subjetiva e também sensível, propõe que a constituição ética, em Foucault, é, também, uma utopia que urge pela definição, assim como da concretização da singularidade. O dizer verdadeiro poderia ser determinado, *mutatis mutandis*, como a utopia do “fazer singular”. Na maneira como Foucault (2013g, p. 14) escreve no texto *O Corpo Utópico* (1966) ¹³⁴:

¹³¹ In: “Capítulo IX: O Homem a Sós Consigo: 571. Opiniões Próprias”: *Humano, Demasiado Humano* (1878).

¹³² A menção a Aristóteles (384 a.C-322 a.C), filósofo da Antiguidade Clássica, parece oportuna para se realizar uma distinção entre a forma como o corpo, assim como a alma, do mesmo modo que o desejo, na maneira tal como eram atribuídos nos escritos da Grécia Antiga e que enveredaram durante o apogeu do Período Antigo, principalmente no que se refere à filosofia. É fulcral estabelecer uma diferença entre a forma como Foucault compreende o desejo, não na forma de um atributo metafísico, em referência ao eterno, mas como algo que é intrínseco a vida dos seres humanos, notadamente quando estes estão atuando em suas respectivas relações de poder (que são exercidas por meio dos desejos, das vontades, dos sujeitos os quais as integram). É provável que Foucault não concordasse com a perspectiva de uma “inércia” da alma proposital relacionada ao modo como o ente se desloca, na filosofia aristotélica, onde o corpo e a alma são indistintos, porém executam funções altamente específicas e irreplicáveis. Para uma análise mais ampla do assunto, acessar o “Livro I” (2012, p. 45-70) da obra *De Anima*, de Aristóteles.

¹³³ In: *O Corpo Utópico, As Heteropias*.

¹³⁴ Este texto é, na verdade, uma conferência radiofônica concedida por Foucault, entre os dias 07 e 21 de dezembro de 1966, na qual também consta a conferência denominada *As Heteropias* (2013g, p. 19-32), para a *France-Culture*. *As Heteropias*, como texto, foi publicada postumamente em 1984,

Meu corpo está, de fato, sempre em outro lugar, ligado a todos os outros lugares do mundo e, na verdade, está em outro lugar que não o mundo, Pois é em torno dele que as coisas estão dispostas, é em relação a ele – e em relação a ele como em relação a um soberano – que há um acima, um abaixo, uma direita, uma esquerda, um diante, um atrás, um próximo, um longínquo. O corpo é o ponto zero do mundo, lá onde os caminhos e os espaços se cruzam, o corpo está em parte alguma: ele está no coração do mundo, este pequeno fulcro utópico, a partir do qual eu sonho, falo, avanço, imagino, percebo as coisas em seu lugar e também as nego pelo poder do indefinido das utopias que imagino. Meu corpo é como a Cidade do Sol, não tem lugar, mas é dele que saem e se irradiam os lugares possíveis, reais ou utópicos.

A constituição ética em Foucault, por meio do desejo, parece revelar alguns dos matizes da experiência do tornar-se outro. O desejo, no norteammento conceitual foucaultiano, não é a virtude, não é, tampouco, vício, é o que está, é o inenarrável da narrativa do si mesmo. O desejo é o primórdio da ontologia primária, da relação consigo mesmo. Um outro método possível para se compreender o desejo no escopo da filosofia foucaultiana, seria o de defender que o desejo é suplantado pela utopia resplandecente do corpo, que o “universaliza” em correspondência ao simulacro produzido pela ideia relacionada à qual todos os lugares estão interconectados: “Nenhum saber se forma sem um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento, que é em si mesmo uma forma de poder.” (FOUCAULT, 1997, p. 19): “e que está ligado, em sua existência e seu funcionamento, às outras formas de poder” (*Idem*, 1997, p. 19) ¹³⁵ Novamente, é necessário reiterar que Foucault é um “antiuniversalista”, portanto, não se deve pensar o corpo em sua obra como o que equivaleria a um valor de verdade absoluto e respaldado pelo constructo racional e científico.

A epistemologia do corpo em Foucault é arregimentada por meio das relações de poder, entre os micropoderes e os macropoderes, onde o corpo recalcitra na tentativa de se reapropriar de si mesmo, onde o indivíduo se confronta com as inscrições que são sobrepujadas sobre seu corpo. A fragmentação do ente ocorre por meio dessas inscrições, onde as manobras dos sistemas de poder reintegram o corpo no *status quo* do corpo social e político, na proposição de que este corpo realize funções e venha a ocupar uma área calculada no intuito de recrudescer os

sob o título de *Outros Espaços* (2015, p. 428-438), presente no terceiro volume da compilação: *Ditos e Escritos: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Para um exame mais complementar acerca do corpo como representação utópica, acessar o texto *O Corpo Utópico* (2013g, p. 7-18), no livro *O Corpo Utópico, As Heterotopias*, de Foucault.

¹³⁵ In: *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972) [1997, p. 17-24]: *Resumo dos Cursos do Collège de France* (1970-1982).

alicerces econômicos da sociedade: “Nenhum poder, em compensação, se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber.” (FOUCAULT, 1997, p. 19) ¹³⁶. Na forma como Foucault (2016, p. 238) elenca na aula de 25 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*¹³⁷, ele profere:

A relação consigo torna-se a condição prévia para se ter direito ao domínio sobre os outros. E, conseqüentemente, dominar a si mesmo, em particular ter domínio sobre seu desejo – vou voltar a isso –, é a condição fundamental. Digo “ter domínio sobre seu desejo” porque é precisamente isso que faz a diferença. No antigo sistema de domínio, ou na antiga moral, na antiga técnica de si, o problema não era tanto o de dominar o próprio desejo. Ou melhor, o que era exigido era exercer um domínio tal que o desejo que sentíamos nos impelisse para coisas que não eram aceitáveis.

Produzir uma utopia do corpo, pelo viés do desejo, é reapropriar este para além das estratégias de domínio político, permitindo uma constituição ética direcionada para uma recalcitração, como foi dito anteriormente, para a consolidação das singularidades em um embate contra a hegemonia das generalidades: “Para Foucault, nada é o reflexo de um ideal; toda política é apenas o produto de uma concatenação de causas; ela não tem totalidade exterior a sua disposição.” (VEYNE, 2011, p. 131): “não exprime nada mais elevado do que ela própria, embora afoguemos sua singularidade sob nobres generalidades” (*Idem*, 2011, p. 131). A constituição ética, por meio da utopia do corpo pelos capilares do desejo, parece incrementar uma técnica que notabilizaria uma interpretação da ontologia primária individual, o cuidado de si, como uma metodologia que sobreviesse, no sentido de propiciar uma prática de si, tal como uma espécie de filosofia primeira e não restritivamente metafísica: onde o trabalho de si só poderia ser gerenciado por meio de uma escala ficcional do eterno e do intransitável.

Se a constituição ética também é baseada em um ideal utópico manipulado pelo indivíduo, o cuidado de si, na couraça de uma utopia da ontologização de si, esta permitiria transladar a ficção da metafísica para o campo da atualidade, do acontecimento, não necessitando se desenvolver uma espécie de “metafísica foucaultiana”, o que certamente seria uma ação duvidosa. Citando Foucault (2013b, p. 157), em seu livro *Vigiar e Punir* notabiliza-se a “ilusão promulgada” de uma ordem utopicamente, e arbitrariamente, projetada:

Daí a necessidade de encontrar uma prática calculada das localizações individuais e coletivas, dos deslocamentos de grupos ou de elementos

¹³⁶ In: *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972): *Resumo dos Cursos do Collège de France* (1970-1982).

¹³⁷ In: Aula de 25 de março de 1981 (2016, p. 223-242): *Subjetividade e Verdade* (1980-1981).

isolados, das mudanças de posição, de passagem de uma disposição a outra; enfim, de inventar uma maquinaria cujo princípio não seja mais a massa móvel ou imóvel, mas uma geometria de segmentos divisíveis cuja unidade de base é o soldado móvel com seu fuzil; e, a acima do próprio soldado, os gestos mínimos, os tempos elementares de ação, os fragmentos de espaços ocupados ou percorridos.

Foucault, em sua obra, parece estipular que o indivíduo é responsável por sua própria eticidade, no sentido de que sua constituição é de inteira incumbência do sujeito que possui a pretensão de se transformar. A ética em Foucault é o trabalho que o indivíduo realiza por si próprio (e sobre si próprio), onde não apenas aprende a cuidar de si, mas a estabelecer os limites e as prioridades de seu desejo de tornar-se singular, o amplamente citado tornar-se outro: “O *éthos* do cuidado de si é, portanto, igualmente uma arte de governar os outros, e, por isso, é crucial saber tomar conta de si para poder governar bem a cidade.” (REVEL, 2011, p. 139) Não se trata, forçosamente, do ente que luta de forma árdua para sobreviver ao poderio dos mecanismos de poder, mas sim de que maneira este consegue usufruir do conjunto de significações impostas, aos modos de vida pré-estabelecidos, que introjetam uma verdade do que “deve ser”, em vez de fomentar a perspectiva do “poder ser”.

Como reconhece o escritor irlandês Oscar Wilde (1854-1900) [2014, p. 33-34], em sua longa missiva *De Profundis* (1905)¹³⁸, escrita durante uma de suas prisões, mesmo o sofrimento ainda é uma prova cabal de que se existe, e, de que a dor também pode vir a ser transformadora, assim como a relação consigo que assume uma outra tonalidade quando confrontada pela solidude, ou seja, não há escapatória no que tange a si:

Três anos é um longo tempo para você conseguir se lembrar. Mas nós que vivemos em uma prisão, e em cuja vida nada acontece senão a tristeza, temos, de medir o tempo por latejos de dor, e pela recordação de momentos amargos. Não temos mais no que pensar. O sofrimento – por mais curioso que isso possa lhe parecer – é o meio pelo qual existimos, pois é o único meio pelo qual nos tornamos conscientes de existir; e a memória do sofrimento no passado é necessária para nós como a garantia, a evidência, de nossa identidade continuada. Entre mim e a lembrança da alegoria há

¹³⁸ A epístola *De Profundis* foi redigida por Wilde durante seu último encarceramento (entre os anos de 1895 e 1897) e foi publicada postumamente em 1905. A carta em questão é dirigida ao seu amante, o escritor Alfred Douglas (1870-1945), ou “Bosie”, como era conhecido, o qual Wilde afirma ser o causador da desgraça que se abateu sobre sua vida e acarretou em sua prisão (por obscenidade) a qual durou o período de dois anos. O sofrimento, um dos corolários de *De Profundis*, é contemplado por Wilde como um dos maiores refinamentos humanos, capaz, inclusive, de produzir um determinado conhecimento, acerca do indivíduo o qual se depara com o próprio, na expectativa de que o sofrimento faz com que o ser humano obtenha a noção de que está vivo, ou, “dolorosamente” inserido no mundo. Não há a negação da dor, no sentido de que ela é inevitável, desse modo, é um dos sentimentos mais intensamente humanos e realísticos experimentados pelo sujeito. A felicidade, segundo Wilde, não passa de uma efemeridade, enquanto o sofrimento, ou até a tristeza, ambos permanecem como eminentemente acachapantes na existência individual.

um abismo tão profundo quanto o que há entre mim e a alegria de sua felicidade.

De acordo com Wilde, o sofrimento é um dos sentimentos mais fidedignos expressados pelo ser humano, o que poderia ser compreendido sob o signo do dizer verdadeiro: o sofrimento exprime um dos discursos mais autênticos que se conhece em referência a esse aspecto da vida humana. Deste modo, o sofrimento também é uma singularidade, em termos foucaultianos, uma radicalidade desestabilizadora da história da racionalidade: “Da mesma maneira, enfim, ter suportado um infortúnio, atravessado anos dolorosos sem se esquivar, proporciona, ao mesmo tempo em que pesa intensamente.” (VEYNE, 2011, p. 171): “o sentimento positivo de crescimento de si mesmo. Altruísmo e egoísmo, felicidade e infelicidade não são dados últimos.” (*Idem*, 2011, p. 171) Rememorando o corpo, como o reduto da dor, não seria ele encoberto pelo desejo, no sentido de que o desejo é suplantado em alguma instância pelas tecnologias de poder (no caso da população, por exemplo)?

Não há como mensurar a ação do desejo na superfície, interna ou externa, do corpo do indivíduo, sem se pressupor que o corpo é por si só cooptado pelos aparatos de poder: “Quando falo de dispositivos de poder, tento estudar como eles funcionam em uma sociedade. Jamais pretendi que esses dispositivos de poder constituíssem todo o conjunto da vida de uma sociedade.” (FOUCAULT, 2019, p. 76): “Jamais afirmei que eles esgotassem a história.” (*Idem*, 2019, p. 76) ¹³⁹ Em Foucault, não há como se pensar o corpo, em sua estrutura ética, sem se mencionar o enlace político que o detém: o corpo, à medida que é constituído em uma modulação ética, também é recentralizado em uma perspectiva política. Pode-se aferir, então, que o constructo político em Foucault perpassa toda a sua obra: e o desejo parece não prescindir dessa análise.

A estratégia, até o presente momento, como Foucault expôs em *O Enigma da Revolta*, é refletir o desejo não como o esgotamento de uma análise específica do indivíduo, mesmo tratando-se de sua constituição ética. A questão parece se referir quanto à tentativa de se permitir ao indivíduo pensar sobre sua própria eticidade, por meio de seu desejo, sem exaurir suas possibilidades de configuração ética que pudessem vir a ser encapsuladas pelo desejo. O desejo, então, nessa abordagem, é um caminho, é um suposto derivado de toda uma investigação exaustiva de dispositivos de poder os quais lançam protótipos de verdade, que predisõem

¹³⁹ In: *O Enigma da Revolta*: Entrevista com Farés Sassine em agosto de 1979.

generalidades, que parecem se revestir de uma proposta de liberdade, o que soa como algo, em parte, fabuloso. Algo como uma experiência do sujeito em tentar se “libertar”, inteiramente, das amarras dos sistemas de poder o que, segundo Foucault, também é um exercício, de fato, impraticável. O desejo, enquanto técnica para uma constituição ética: é também uma luta, uma sublevação do sujeito ante a vulnerabilização, não apenas de seu corpo, mas também de sua subjetividade. Como Foucault (2014, p. 296) determina no texto *A Tecnologia Política dos Indivíduos*, publicado em 1988¹⁴⁰, expondo:

A coexistência, no seio das estruturas políticas, de enormes máquinas de destruição e de instituições dedicadas à proteção da vida individual é uma coisa desconcertante que merece ser investigada. É uma das antinomias centrais de nossa razão política. E é sobre essa antinomia de nossa racionalidade política que eu gostaria de me debruçar. Não porque as carnificinas coletivas sejam o efeito, o resultado ou a consequência lógica de nossa racionalidade, nem que o Estado tenha a obrigação de cuidar dos indivíduos, já que ele tem o direito de matar milhões de pessoas. Tampouco pretendo negar que as carnificinas coletivas ou a proteção social tenham suas explicações econômicas ou suas motivações afetivas.

O desejo, logo, precisa ser compreendido, em Foucault, não como o anúncio da redenção ante ao domínio das categorias de poder, porém sim como uma investida de se ponderar acerca de outros modos de se viver, de se constituir, de se fundar um *éthos*. Em termos mais simplificados, o desejo é a tecnologia de subjetivação que está integrada e significada na abordagem de uma constituição individual: é a contraverdade que reside nos pântanos do indivíduo é: a crítica da vulnerabilidade exercida sobre os corpos, assim como, da precarização do desejo como uma conjuntura complexa e subordinada aos domínios intracorpóreos (e subjetivos) do sujeito. Em *A Hermenêutica do Sujeito*, na aula de 27 de janeiro de 1982, Foucault (2010, p. 117) exprime:

O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir. Creio que aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental. Doravante, o mestre não é mais o mestre da memória. Não é mais aquele que, sabendo o que o outro não sabe, sabe mostrar-lhe como, na realidade, ele sabe o que não sabe. Não é mais nesse jogo que o mestre vai inscrever-se.

¹⁴⁰ Este texto foi, inicialmente, disponibilizado em outubro de 1982, na Universidade de Vermont, em Burlington, na edição *Technologies of the self*, organizada por P. H. Hutton, H. Gutman e L. H. Martin. O seguinte texto foi publicado, postumamente, em 1988, quatro anos após a morte de Foucault em 1984, pela Universidade de Massachusetts, em Amherst (Boston). Para uma investigação mais apurada do tópico, acessar o texto *A Tecnologia Política dos Indivíduos* (2014, p. 294-310), presente na compilação: *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade, Política*, de Foucault.

Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito.

Assim como o poder, segundo Foucault, que não é uma tática que visa a uma repressão implacável, porém sim a produtividade de saberes que, inscritos nos corpos individuais, produz uma cadeia de normatividades que é autenticada por um feixe de verdades instituídas pelos mecanismos de poder, desta maneira, o desejo, então, não deve ser analisado pela perspectiva limitadora da repressão, pelo fato de que: “O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança.” (FOUCAULT, 2010, p. 212): “no modo de ser do sujeito.” (*Idem*, 2010, p. 212) ¹⁴¹ Por mais que o desejo possua um caráter também produtivo, no nível da população, ele, ainda assim, parece desprender-se da hegemonia do poder que tenta extrair sua “essência” instintiva e sombria. Isto é, o desejo parece resultar em mais do que a produção de um simples saber, ou de uma verdade a qual revela a dimensão da perda, ou da incompletude humana por meio de sua investigação. O desejo é, também, um superar a si mesmo.

Como no diálogo *Alcibíades*, de Platão, largamente revisitado por Foucault em sua obra, Sócrates empreende um embate, de si contra si próprio, contestando seu próprio desejo, na experiência de conceder a Alcibíades a oportunidade de aprender a cuidar de si próprio, quando este almeja ascender à vida política da *pólis*, em outra acepção, Alcibíades almeja constituir-se como sujeito. Para a concretude de tal anseio, Sócrates auxilia-o no ensejo de cuidar de si próprio, de instruir-se eticamente acerca de seus próprios anseios, e, futuramente, ocupar um lugar de destaque na sociedade grega de sua época: “Exercita-te primeiro, caro amigo, e aprende o que é preciso conhecer para te iniciares na política; antes, não. Munido, desse modo, do contraveneno adequado, nada prejudicial te poderá acontecer.” (PLATÃO, 2007, p. 281) Foucault reconhece a importância do diálogo platônico no que se referencia à representação do cuidado de si, não apenas em sua composição teórica, mas também quando de sua instrumentalização. O apelo de Sócrates, para Alcibíades, é para que ele aprenda a cuidar de si próprio, despojando-se de sua vaidade e da opinião irrefletida que possui acerca de si mesmo. Como Platão (2007, p. 281) exprime em *Alcibíades*, por meio do personagem de Sócrates:

¹⁴¹ In: Aula de 10 de fevereiro de 1982: *A Hermenêutica do Sujeito*.

E a razão disso é que eu era o único apaixonado de ti mesmo, enquanto os demais amavam apenas o que te pertence. Ora, o que te pertence emurchece, ao passo que tu, propriamente dito, te encontras no início da floração. Assim, se não te deixares corromper pelo povo de Atenas, nem vieres a degenerar, jamais te abandonarei. O que receio acima de tudo é que, tornando-te apaixonado do nosso povo, venhamos a perder-te. Foi o que já aconteceu com muitos atenienses de nobre estirpe. Pois é de muito nobre aparência a gente do herói Erecteu, de alma grande.

O desejo, apesar da vertente repressiva que Sócrates parece sobrepor ao referido, na verdade descortina muito mais do que a mera contenção sensível: o desejo, em *Alcibíades*, na figura mítica de Sócrates, é ressignificado por este como um atributo capaz de produzir conhecimento, de produzir um discurso verdadeiro, ou seja, um ônus de procedência ética. A redescrição do desejo, pela via do aprendizado, do exercício, do trabalho de si, possibilita compreender o desejo, por meio do personagem de Sócrates, como a expectativa de solidificar uma espécie de relação, não necessariamente amorosa, mas, sim, intelectual. Sócrates não nega, em nenhum momento do presente diálogo, o seu amor incondicional por Alcibíades, porém, sim, o reafirma recorrentemente: “No que diz respeito, o fato é que nunca existiu, ao que parece, senão um único apaixonado de Alcibíades, filho de Clíncias, que é o seu mui amado Sócrates, filho de Sofronisco e de Fenarete.” (PLATÃO, 2007, p. 280) A superação (ou a não completa superação de seu desejo) é a provação que Sócrates impõe a si próprio em *Alcibíades*. Ele parece presumir não desejar vulgarizar seu amor destilando-o em uma mera ação concupiscente, mas, sim, elevá-lo à medida que contribui no processo de operacionalização do trabalho de si de Alcibíades: “Assim, o que precisas alcançar não é o poder absoluto para fazeres o bem que entenderes contigo ou com a cidade, porém justiça e sabedoria.” (*Idem*, 2007, p. 285) O constructo ético, nesse caso, é o conhecer a si mesmo pela via do desejo, transpondo-o na categoria da subjetividade, do intelecto, no intuito de harmonizar as ideias, de obter o maior proveito da sincronia destas. Sistematizando parte da filosofia de Platão, na aula de 03 de fevereiro de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010, p. 158) explica¹⁴²:

¹⁴² Esta aula do curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982) é dedicada, em parte, à análise do diálogo *Alcibíades* de Platão, por Foucault: o qual argumenta que o diálogo em perspectiva contém uma síntese da filosofia de Platão, principalmente no que concerne a sua filosofia política. Como Foucault (2010, p. 157) comenta: “Gostaria de recordar alguns aspectos a propósito de *Alcibíades*, que expus na primeira aula. Lembramos que, nesse diálogo, tratava-se de mostrar que Alcibíades devia ocupar-se consigo mesmo. E porque devia ocupar-se consigo mesmo, nos dois sentidos do ‘por quê’? Ao mesmo tempo porque ele não sabia o que era, precisamente, o bem para a cidade e em que consistia a concórdia dos cidadãos. E, por outro lado, a fim de poder governar a cidade, a fim de poder ocupar-se com seus concidadãos como convinha. Portanto, devia ocupar-se consigo mesmo

Poderíamos dizer que em Platão, de modo geral, o vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros estabelece-se de três maneiras. Ou então, retornando ao que eu lhes dizia há pouco, o conhecimento de si, em Platão, é um aspecto, um elemento, uma forma – sem dúvida capital, mas uma forma apenas – do imperativo fundamental e geral do “cuida de ti mesmo”. O neoplatonismo inverterá essa relação. Mas, em Platão, ao contrário, o catártico e o político não são diferenciados um do outro. Ou antes o mesmo procedimento será a um tempo catártico e político. E isso, de três maneiras. Quem se ocupa consigo – é o que acabei de lhes mostrar – tornar-se capaz de ocupar-se com os outros. Há, por assim dizer, um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. Há, por assim dizer, um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo e ocupar-se com os outros. Ocupo-me comigo para poder ocupar-me com os outros.

A política como o catártico em Platão, como expõe Foucault, parece conceber a experiência do cuidado de si, do mesmo modo que o cuidado com os outros, como o apogeu da filosofia política platônica, pelo menos ao que se refere à Antiguidade Clássica. Se aprender a cuidar de si, e, consequentemente, cuidar dos outros, representa uma catarse nos moldes antigos e platônicos, a análise do desejo, por esse viés, talvez, assemelhe-se tal como a apoteose do exercício de si sobre si, concernente à constituição ética: “Este é o verdadeiro significado de uma ‘estética da existência’. Não tanto, como censuramos a Foucault, por uma ética que juraria pela beleza e encontraria uma ação moral graciosa.” (GROS, 2014, p. 43): “mas o esforço para tornar visíveis as declarações no tecido da existência, harmonizar ações e palavras” (*Idem*, 2014, p. 43): “Sócrates é, por excelência, o músico perfeito, que reúne os princípios da justiça enquanto os defende com suas palavras e ações” (*Ibidem*, 2014, p. 43) ¹⁴³.

Negar o desejo não parece, então, o protótipo concebido por Sócrates, em sua atitude de amparo em relação a Alcibíades, mas sim de superação de si mesmo, de transformar-se em um outro que não o seu eu atual, contudo, permanecendo fiel a quem é (em sua completude): ao seu primeiro discurso elaborado do dizer verdadeiro, a sua singularidade, a sua radicalidade: “No terreno da prática da ação,

para poder ocupar-se com os outros. Lembramos também, como lhes indiquei, que no final do diálogo, Alcibíades se comprometia a ‘ocupar-se’ (*epimélesthai*). Retoma a palavra que fora a de Sócrates.” Para um estudo mais amplo do diálogo *Alcibíades* de Platão, acessar a aula de 03 de fevereiro de 1982 (2010, p. 153-184), do curso do *Collège de France: A Hermenêutica do Sujeito*, de Foucault.

¹⁴³ Trecho do texto original: “C’est le vrai sens d’une ‘esthétique de l’existence’. Non pas tant, comme on l’a reproché à Foucault, une éthique qui ne jurerait que par le beau et trouverait morale une action gracieuse, que l’effort pour rendre visibles les énoncés dans la trame de l’existence, faire s’accorder de manière harmonique les actes et les paroles. Socrate est ainsi par excellence le musicien parfait, qui fait s’accorder les principes de justice tels qu’il les défend par ses paroles et ses propres actions.” Para uma análise mais amplificada do tema, acessar o artigo *Le gouvernement de soi* (2014, p. 40-45), de Frédéric Gros.

o irracionalismo foucaultiano culmina em um decisionismo individual.” (VEYNE, 2011, p. 200) ¹⁴⁴ A sensibilidade do desejo é readquirida, por Sócrates, de forma a metamorfosear-se em conhecimento de si, o “uso do prazer” do desejo em detrimento de uma acuidade intelectual, o amor não sublimado, porém engajado no autoaperfeiçoamento de si e a quem se está afeiçoado: “É que, embora o amor pelos rapazes seja definido como o único onde a virtude e o prazer podem associar-se, este último nunca é designado como prazer sexual.” (FOUCAULT, 2013a, p. 222): “Charme desse corpo juvenil, sem maquiagem nem embuste, dessa vida regular e sábia, das conversas amigáveis, da afeição dada: é verdadeiro” (*Idem*, 2013a, p. 222) ¹⁴⁵.

A catarse política parece começar (se Foucault estiver correto em sua reflexão sobre a política platônica) por meio de uma ação em que o núcleo instrumental é centralizado diretamente no indivíduo, e, gradualmente, com o exercício de si sobre si, é possível acurar-se e estender os efeitos desse trabalho em relação aos outros. Se há capilares no desejo que se prolongam, de um sujeito a outro, esse processo se manifesta na atividade política que pode gerar a experiência da catarse: “As mudanças de discurso podem assim secretar a ilusão do progresso de uma imperiosa e intemporal consciência ética.” (VEYNE, 2011, p. 199) Dessa forma, pode-se afirmar que, em Foucault, a ética enquanto uma técnica exercida pelo ente sobre si próprio: é um fundamento que se prolifera e proporciona efeitos em seus pares. Pois, como sugere a acepção foucaultiana sobre Platão, quem governa bem a si próprio, por conseguinte, governa bem aos outros.

Por fim, pode-se conceber o desejo, em sua configuração ética, como foi vivificado por Foucault, tal como um dos entremeios que definem as relações entre os indivíduos da Antiguidade Clássica, principalmente no que concerne ao diálogo *Alcibíades* de Platão, onde o autor francês retoma, como preâmbulo de sua análise,

¹⁴⁴ O texto onde consta essa citação: *Foucault Corrompe a Juventude? Desespera Billancourt?* Pode vir a ser compreendido como uma referência expressa de Veyne, ao que se vincula às acusações de Sócrates acerca de ter estado predisposto a corromper a juventude de sua época. A expressão “desesperar *Billancourt*” alude ao subúrbio parisiense Boulogne-Billancourt, onde havia sido construída uma fábrica da Renault. O termo “não se deve desesperar Billancourt” foi retirado da peça *Nekrassov* (1955), de Jean Paul Sartre (1905-1980), na ideia de que se deveria preservar uma determinada inocência nos operários, ocultando-lhes a verdade, na tentativa de lhes conservar a moral de forma completamente ilibada. Para um acesso mais completo às noções defendidas no texto, ele está presente no livro *Foucault: Seu Pensamento, Sua Pessoa* (2011, p. 193-216), de Veyne.

¹⁴⁵ In: “Capítulo VI: Os Rapazes: Luciano” (2013a, p. 209-224): *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*.

a relação entre os rapazes, como ele mesmo denomina. O “uso dos prazeres”, nesse aspecto, adquire uma outra projeção, que realoca o desejo na abordagem do amor entre os rapazes, o qual estabelece um dos pilares da análise de um dos primeiros marcos conceituais do desejo: os *aphrodísia*. Como Foucault (2013a, p. 192) registrou em sua obra *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*¹⁴⁶:

O amor pelos rapazes não se tornará, por isso, uma figura condenada. Ele encontrará ainda muitas maneiras de se expressar na poesia e na arte. Mas sofrerá uma espécie de “desinvestimento” filosófico. Ao interrogá-lo, em vez de procurar nele uma das formas mais elevadas possíveis de amor, vai-se objetar-lhe, como insuficiência radical, sua incapacidade para instaurar as relações de prazer. A dificuldade em pensar as relações entre essa forma de amor e o uso dos *aphrodísia* tinha sido por muito tempo o motivo de sua valorização filosófica; ela se torna agora a razão de ver nele um gosto, um hábito, uma preferência que podem ter sua tradição, mas que não poderiam definir um estilo de vida, uma estética da conduta e toda uma modalidade de relação consigo, com os outros e com a verdade.

Os *aphrodísia* (as práticas de Afrodite) representa uma das primeiras terminologias do desejo que foram instituídas na história: o que designa, de certo modo, o comportamento, da mesma maneira que a mentalidade, do indivíduo da Antiguidade Clássica: neste caso, o grego: “Tentar repensar os gregos hoje consiste não em defender a moral grega como domínio da moral por excelência, da qual se teria necessidade para pensar.” (FOUCAULT, 2014, p. 252): “mas sim fazer de modo que o pensamento europeu possa lançar-se no pensamento grego como uma experiência ocorrida certa vez e a respeito da qual é possível ser totalmente livre” (*Idem*, 2014, p. 252)¹⁴⁷ Assim como a carne, a segunda ruptura, que personificou o primórdio do que se observou, na Contemporaneidade, como a subjetividade (que não existia nos gregos) que estabeleceu uma nova relação entre a inconcretude do subjetivo e o corpo como o recôndito da experiência do prazer que se desloca na empreitada pela busca da verdade, ao mesmo tempo em que subjuga sua carne. E, por fim, a sexualidade a qual corresponde ao constructo do desejo como se conhece hodiernamente: tendo sua historicidade iniciada no fim da Modernidade (século XVIII) e consolidada no século XIX com a psicanálise.

Os gregos não conheciam a carne, assim como os medievalistas redesignaram os *aphrodísia* por meio de uma prática não direcionada a uma compreensão de si e do desejo. Mas de ilibação da carne, onde o prazer é

¹⁴⁶ In: “Capítulo VI: Os Rapazes” (2013a, p. 187-192): *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*.

¹⁴⁷ In: *O Retorno da Moral* (1984) [2014, p. 246-257]: *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade, Política*.

vivenciado apenas no suprasumo do divino, do eterno: “O desejo é mesmo efetivamente o que eu chamaria de o transcendental histórico a partir do qual podemos e devemos pensar a história da sexualidade.” (FOUCAULT, 2016, p. 260): “Portanto, emergência do desejo como princípio de subjetivação/objetivação dos atos sexuais” (*Idem*, 2016, p. 261) ¹⁴⁸. Com a sexualidade, o desejo é finalmente confrontado em sua completude, a partir de suas ausências, onde o exercício centraliza-se não na fratura ocasionada pelo distanciamento do poder na interioridade do sujeito, mas pelo que foi negado em seu exterior, no ato, em sua tentativa de transformação, nas incongruências de seus arranjos familiares e domésticos.

O desejo, como um símile da Modernidade, poderá: ser tanto a degenerescência, como o instinto falsamente desvanecido pelos impulsos que não foram regradados e reapropriados como força de trabalho. O desejo é, também, como foi mencionado, inicialmente, a possibilidade do sujeito de fazer de sua própria teratologia, do saber cruel que subjaz a literatura, da política como o teatro do acontecimento, a tentativa de se instituir o seu dizer verdadeiro, ao mesmo tempo em que ele reassume o seu corpo, assim como sua vontade, para além dos contornos do essencialismo, do eterno e da fria ferocidade do racionalismo.

¹⁴⁸ In: Aula de 1º de abril de 1981 (2016, p. 243-264): *Subjetividade e Verdade*.

3 As rupturas conceituais do desejo: os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade

Os marcos históricos referentes ao desejo: a literatura, a política e a ética possibilitaram localizar o conceito de desejo na obra de Foucault, compreendendo essa problemática na conjuntura do arcabouço teórico estabelecido pelo autor francês. Ainda assim, parece não haver ficado claro o que Foucault atribuiu como um possível conceito de desejo em sua obra: em termos de conceptualização filosófica. Desta forma, assim como os marcos históricos do desejo (que também são rupturas), os marcos conceituais (como uma espécie de interligação correspondente aos marcos históricos do desejo): os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade, estes podem vir a contribuir, no sentido de analisar como o desejo poderia ter sido fundamentado por Foucault, caso ele houvesse pretendido realizar o respectivo intento.

Até o presente momento, compreende-se que o desejo, na vertente da literatura, representa a formação do saber como o “cruel” que se identifica tal como a projeção do desejo nos escritos literários. Isto é, a vontade de saber para além do paradigma da verdade que é desconstruído pela concepção da literatura: o embate na tentativa de se obter o “saber cruel”, eclipsado pelo desejo, que foi consagrado pelos escritos de Sade, a título de exemplificação. O saber cruel é um dos principais alicerces teóricos que circunscrevem o desejo na literatura e na obra de Foucault.

O desejo e a política representam o “teatro do acontecimento”, em outros termos, o palco da sociedade é a via de fundamentação da experiência do indivíduo no ensejo de um “tornar-se outro”. A partir da dicotomia entre população e povo, na categoria da biopolítica, o desejo é refletido como a produção do interesse coletivo, a cooptação da subjetividade da população pelas instâncias de poder. Deste modo, cabe ao povo, como partícula recalcitrante, exercer a sua radicalidade, a teratologia do sujeito, no que se configura como uma “filosofia do acontecimento”: a política é redescrita, por meio do desejo, como uma crítica à história da racionalidade, e, por meio dos escritos foucaultianos, a radicalidade se torna a experiência de recentralização do indivíduo em si próprio, onde o desejo reintegra o ente dilapidado em seu próprio núcleo, viabilizando a experiência do tornar-se diferente do que se atualmente é.

E, como uma terceira hipótese, a ética, a constituição de um *éthos* no corpo teórico de Foucault, reconduz o desejo para além do norte exegético do “uso dos prazeres”. O exercício intelectual que se desdobra não está focalizado na edificação de um “sujeito de desejo” em restrito, um sujeito que se depara com sua constituição subjetiva dominada pelos aparatos de poder, pela introjeção de uma verdade universal e inconteste. O desejo, como uma possível constituição ética do indivíduo, é concebido como a tentativa de se reescrever os parâmetros do cuidado de si, de lidar com sua limitação, de criticar a vulnerabilidade exercida, não apenas sobre o corpo do sujeito, mas sobre sua capacidade de produzir epistemologias. O desejo, partindo-se do molde platônico da política como a catarse, na moldura do diálogo *Alcibíades*, que expressa o desejo como aquilo que não deve ser, implacavelmente, reprimido, mas, sim, uma oportunidade de superação de si próprio, uma oportunidade de um cultivar-se, de um aperfeiçoar-se, ultrapassando seus próprios limites impostos e também os que o são exteriormente impostos. Como Foucault (2016, p. 158-159) explora, na aula de 04 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*:

Não existe uma moral sexual do paganismo, assim como sem dúvida não existe uma moral sexual do cristianismo. Em segundo lugar, parece-me que compreender essa rotação interior na ética grega e romana também permite não atribuímos ao cristianismo, e unicamente ao cristianismo, toda uma série de elementos, de princípios, de regras de moral que frequentemente lhe foram atribuídos, mas que, se olharmos efetivamente os processos históricos, foram formados bem antes, e justamente no pensamento grego, helenístico e romano. Por fim, parece-me que entender essa rotação é interessante também para compreendermos bem como o cristianismo, depois de integrar justamente essa nova moral que vimos formar-se dentro do próprio paganismo e depois de, por assim dizer, jogar durante certo tempo o jogo dessa moral, em seguida, mais tarde em sua história, a partir dos séculos IV-V, desenvolveu algo novo, que é precisamente a experiência da carne.

Neste capítulo, o desejo é subdividido em três marcos conceituais, os quais simbolizam descontinuidades no pensamento foucaultiano, acerca do conceito em referência. São eles: (A) os *aphrodísia*; (B) a carne; e a (C) sexualidade: estes fundam o “acervo do desejo”: que retrata parte da divisão histórica a qual corresponde à formação do “indivíduo do colapso” em Foucault (como discutido no primeiro capítulo).

A ocasião da ruptura dos conceitos do acervo do desejo pode ser evidenciada, em um primeiro recorte teórico, no quarto volume da *História da Sexualidade: As Confissões da Carne* (publicado em 2018), onde Foucault (2018a,

p. 38) pronuncia: “É a observação dos “mandamentos” que Deus tem prescrito pela natureza, seus exemplos, formas e arranjos, através da organização do corpo e das regras da razão humana”: “através do ensino dos filósofos e das palavras das Escrituras. A obediência a essas diferentes lições pode dar ao relacionamento conjugal procriador o valor de uma ‘sinergia’ para com Deus” (*Idem*, 2018a, p. 38)

149

Os *aphrodísia* estabelecem a demarcação conceitual do desejo na Antiguidade Clássica, especialmente no que tange à vida do sujeito grego, e, também, de algum modo, à vida do sujeito romano. O amor pelos rapazes, a estilização das regras referentes ao matrimônio, a relação com as mulheres, a economia do próprio corpo, da vida como uma originadora dos acontecimentos concernentes à existência do ente clássico antigo, em particular a maneira como este organiza e instrumentaliza seus próprios prazeres e opera o processo compositivo de si. Na aula de 04 de março de 1981, de *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016, p. 159) fornece indícios de sua pesquisa resultante dos estudos dos *aphrodísia* e sua conexão com o marco conceitual da carne, relatando:

Em outras palavras, o esquema histórico que desejo ilustrar um pouco este ano é o seguinte: mostrar como, no interior do paganismo, a ética clássica dos *aphrodísia* se transformou, como ela procedeu ao que poderíamos chamar de uma espécie de conjugalização do regime dos *aphrodísia*; como essa ética conjugalizada do sexo em seguida se transferiu para o cristianismo; e, por fim, como, num terceiro tempo, no interior da própria história do cristianismo houve toda uma reelaboração dessa moral e a emergência da experiência da carne. Em outras palavras, o problema é mostrar que o que chamamos de moral conjugal não pertence à essência mesma do cristianismo, simultaneamente porque a vemos formar-se muito antes do cristianismo e porque a relação do cristianismo com o sexo [não se constrói] de modo algum [através de] uma moral conjugal [e sim através de] algo diferente, [que é] a experiência da carne, formada um pouco mais tardiamente, formada depois dos primeiros desenvolvimentos do cristianismo, formada a partir do desenvolvimento do monaquismo, do ascetismo nos séculos IV-V.

¹⁴⁹ Trecho do texto original: « C’est l’observation des « commandements » que Dieu a prescrits à la nature, ses exemples, ses forme et se dispositions, à travers l’organisation du corps et le règles de la raison humaine, à travers l’enseignement des philosophes et les mots de l’Écriture. L’obéissance à ces différentes leçons peut Donner au rapport conjugal procréateur la valeur d’une « synergie » à Dieu ». Para um estudo mais aprofundado do tema, acessar “Chapitre I: La formation d’une expérience nouvelle: I) Création, Procréation” (2018a, p. 19-68), na obra *Histoire de La Sexualité IV: Les Aveux de la Chair*, de Foucault. Esse trecho em específico consta na página 49, da edição argentina da obra em questão (*Historia de La Sexualidade 04: Las Confesiones de la Carne*, 2019a), e na edição brasileira *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*, página 45, 2020a). Nas próximas citações as edições, francesa e argentina, serão apresentadas das seguintes formas: EF (edição francesa) e EA (edição argentina), seguidas das páginas onde se encontram os excertos textuais demarcados nos parágrafos e o ano da publicação relativa às edições consultadas de *As Confissões da Carne* de Foucault.

A carne, os primórdios do surgimento da subjetividade, sucedendo o *bíos* grego, inaugura o que Foucault conclama como a “subjetividade do corpo” ¹⁵⁰. A carne, no contexto cristão, é superposta em relação ao desejo, e sua renúncia é a garantia da experiência máxima do prazer na cristandade: “É na encruzilhada desses dois processos, subjetivação da atividade sexual e objetivação do eu que, segundo Foucault, surge pela primeira vez, o desejo como noção autônoma.” (LORENZINI, 2016, p. 143): “pelo preço certo se tem ouvido falar da ‘neutralização relativa do ato e do prazer, do corpo e do prazer.’” (*Idem*, 2016, p. 143) ¹⁵¹ O desejo, apesar de ser suprimido, desenvolve um vínculo entre o direcionado e o diretor de consciência, sendo no âmbito do divino, do eterno, do transcendental, que o sujeito experiencia a “probidade” de seu desejo, compondo a epistemologia de seu próprio prazer. Foucault (2013c, p. 100) assinala, em *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*.

Ora, o problema não consiste em saber se o desejo é realmente estranho ao poder, anterior à lei como se imagina muitas vezes, ou, ao contrário, se não seria a lei que o constituiria. A questão não é essa. Quer o desejo seja isso ou aquilo, de todo modo continua-se a concebê-lo relativamente a um poder que é sempre jurídico ou discursivo – poder cujo ponto central encontra-se na enunciação da lei. Permanecemos presos a uma certa imagem de poder-lei, do poder-soberania que os teóricos do direito e a instituição monárquica tão bem traçaram. E é desta imagem que precisamos liberar-nos, isto é, do privilégio teórico da lei e da soberania, se quisermos fazer uma análise do poder nos meandros concretos e históricos de seus procedimentos. É preciso construir uma analítica do poder que não tome mais o direito como modelo e código.

E, em um terceiro momento, a sexualidade confere o ápice da experiência do desejo, por meio da psicanálise, assim como das tecnologias de poder da medicina e da psiquiatria, lugares onde o desejo é reverenciado como uma tecnologia de subjetivação capaz de permitir um acesso privilegiado à subjetividade individual. O corpo, podendo ser reapropriado para além do domínio das técnicas de exploração da força laboral e do tempo sequestrado, possibilita compreender o desejo, em

¹⁵⁰ Foucault (2014, p. 70) fundamenta: “A carne é a própria subjetividade do corpo, a carne cristã é a sexualidade presa no interior dessa subjetividade, dessa sujeição do indivíduo a ele mesmo, e este foi o primeiro efeito da introdução do poder pastoral na sociedade romana.” Para um exame mais amplificado da discussão, acessar a conferência ministrada na Universidade de Tóquio: *Sexualidade e Poder* (1978) [2014, p. 55-75], que consta em *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade, Política*, de Foucault.

¹⁵¹ Trecho do texto original: “C’est au croisement de ces deux processus – de subjectivation de l’activité sexuelle et d’objectivation de soi – que, d’après Foucault, émerge pour la première fois le *désir* en tant que notion autonome, au prix bien entendu de la ‘relative neutralisation de l’acte et du plaisir, du corps et du plaisir’. Para um acesso mais completo ao referido tópico, acessar o texto *Le désir comme “transcendental historique” de L’Histoire de La Sexualité*, presente na obra *Foucault, la sexualité, l’antiquité* (2016, p. 137-149), organizada por Daniele Lorenzini e Sandra Boehring.

termos foucaultianos, como a exaltação da singularidade do sujeito, como um confronto em relação às generalidades, à unicidade da política, às forças sombrias do racionalismo. O desejo, enquanto tecnologia de subjetivação, na verve da sexualidade, é a reapropriação de si, a desfragmentação do indivíduo fragmentado em Foucault, uma luta contra a dilapidação da própria corporeidade, não apenas orgânica, mas como também epistemologicamente discursiva.

3.1 Os *aphrodísia*: o desejo em sua disposição primária

A conceitualização dos *aphrodísia*, enquanto “as práticas de Afrodite”, representa a compreensão do conceito de desejo nos escopos da Antiguidade Clássica grega e também romana. A economia do desejo, identificada por Foucault, no que concerne aos *aphrodísia* enquanto sustentáculo comportamental do Pensamento Antigo: constitui o desejo como a sensibilização dos instintos e a suspensão destes, na tentativa de se estabelecer um modo de vida capaz de inclinar as predisposições do desejo para a acuidade de uma vida intelectual e espiritual. É necessário, entretanto, ressaltar que o sujeito da Antiguidade, especialmente a grega, versa sobre o homem que galgava o caminho da ascendência política, o “tornar-se sujeito” no interior da *pólis*. Esse mesmo indivíduo desfrutava de dois elementos inafiançáveis para a sua empreitada no espectro político de sua respectiva sociedade: a isonomia (a igualdade perante a lei) e a isegoria (o direito a palavra, a expressão pública). No curso *Subjetividade e Verdade*, na aula de 11 de fevereiro de 1981, Foucault (2016, p. 111) exemplifica uma parcela da representação do sujeito, na Antiguidade Clássica, sublinhando:

Essa perpetuidade do gênero humano, da raça, que é uma consequência da atração mútua entre os sexos e, portanto, da separação dos sexos, mostra bem que os homens não são feitos simplesmente para viverem para si mesmos, [e sim] que, até mesmo em sua atividade sexual, [devem] preocupar-se com os outros. Estão interligados por esse jogo de serviços e obrigações que assim se transmite através do casamento, pela e através da série de gerações.

Uma das experiências vinculadas ao ensejo de se pensar o desejo como *aphrodísia*, é a de interpretar a maneira como o sujeito da Antiguidade viria a adquirir o *status* de agente ético. Uma das eventuais problemáticas dessa experiência é conceber como os indivíduos não considerados sujeitos (mulheres, escravos, prostitutas, artesãos) poderiam adentrar a escala de sujeito ético,

explorando um possível cuidado de si, sem o respaldo da igualdade e da legitimidade social e política, ambas conferidas apenas aos homens detentores de alguma expressividade política e econômica. Um dos desafios que se instala nessa reflexão é a urgência de se refletir acerca das limitações sobrepostas em relação ao cuidado de si e sua margem limítrofe de alcance. Uma possível saída seria introjetar o conceito de microrrevolução desenvolvido por Foucault e instituir um desdobramento ao cuidado de si, partindo-se da noção de vulnerabilidade, que se estende a todos os indivíduos os quais habitam um espaço social e que são expostos às fraturas de uma civilização, assim como de uma legitimação, circundadas por fronteiras de exclusão e isolamento. Como Foucault (2016, p. 64) alega na aula de 21 de janeiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, sobre a tecnologia referencial aos *aphrodísia*: “Muito mais do que no privilégio do pai de família, é nessa continuidade entre o social e o sexual que atuarão os diversos fatores que vão transformar a experiência grega do que chamavam *aphrodísia* em experiência cristã da carne”. E Foucault (2016, p. 117) registra, na aula de 11 de fevereiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, a complexidade das relações entre os sujeitos dos *aphrodísia*, ao comentar:

E a *epithymía*, o desejo de um sexo pelo outro é tanto o desejo de um corpo por outro quanto o desejo de uma existência pela outra. Ou melhor, não é simplesmente o desejo de uma aproximação entre dois corpos, é o desejo de uma comunidade de existência. A natureza quis que o desejo de aproximação dos corpos fosse, em si mesmo e ao mesmo tempo, um desejo de comunidade de existência.

Inicialmente, é preciso especificar que o desejo, no cômputo dos *aphrodísia*, antes da metamorfose individual que possibilita a inserção na vida da *pólis*, que transforma o indivíduo em sujeito, Foucault elabora o aparato conceitual que pormenoriza o desejo na Antiguidade Clássica. Requisitando a atividade sexual e o prazer sexual, como dois denominadores comuns, os quais são correspondentes à existência de quase todo o ser vivo que está inserido na sociedade grega antiga. Como Foucault (2012b, p. 170-171) sugere em *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*:

A atividade sexual se inscreve, portanto, no amplo horizonte da morte e da vida, do tempo, do vir-a-ser e da eternidade. Ela se torna necessária porque o indivíduo é destinado a morrer e para que, de certa maneira, ele escape à morte. É claro que essas especulações filosóficas não estão diretamente presentes na reflexão sobre o uso dos prazeres e sobre seu regime.

A atividade sexual e o prazer distinguidos por Foucault em *O Uso dos Prazeres*, partem do pressuposto que o desejo, como o impulso inconstante que envolve o indivíduo, devem ser analisados pelo indivíduo e fundamentados como práticas capazes de permitir a este um exemplar controle de sua própria impulsividade sexual. “A problematização da ética dos *aphrodísia* ou, para utilizar o vocabulário foucaultiano, a modalidade em que converteram em substância ética, responde a uma forma de interrogação diferente da cristã e da moderna.” (CASTRO, 2016, p. 37): “Por um lado, mais do que a morfologia do ato, o que está em primeiro plano é a sua dinâmica, isto é, a sequência desejo-ato-prazer que liga esses três elementos de modo tal que formem um conjunto inseparável” (*Idem*, 2016, p. 37) ¹⁵².

O prazer precisa possuir um valor atribuído como a equação que garante a consumação da atividade sexual e que justifique um marco na relação matrimonial e, com efeito, venha a suscitar a progenitura. No modo como Foucault (2012b, p. 168) descreve esse valor em específico: “Que o sêmen seja retirado de todo o organismo, que se origine lá onde o corpo e a alma se articulam” E ele prossegue: “ou que se forme no termo da longa elaboração interna dos alimentos o ato sexual que o expulsa constitui para o ser vivo um dispêndio custoso.” (*Idem*, 2012b, p. 168) e depois finaliza: “O prazer pode muito bem acompanhá-lo, como quis a natureza, a fim de que os homens pensem em ter uma descendência.” (*Ibidem*, 2012b, p. 168)

¹⁵³ Logo, a atividade sexual e o prazer estão ordenados por meio de uma epistemologia que regulariza o “uso do prazer”, na atividade sexual, com fins de manutenção do *status quo* dos valores e da atuação de cada indivíduo nos paradigmas social e político existentes na *pólis*. Então, não se trata de um aniquilamento do desejo e da restrição da atividade sexual (entre homens e mulheres), mas sim de se produzir um efeito de constância aos papéis altamente naturalizados e executados por cada partícipe do núcleo social da Antiguidade grega.

A morte e a vida, como vertentes irrepreensíveis da atividade sexual e do prazer, constituem o desejo não apenas como um fragmento esparso que visa ao controle, como entende Foucault, ou apenas a chance de constituir uma progenitura. O desejo como *aphrodísia* é o exercício do indivíduo sobre si mesmo, sobre aqueles

¹⁵² Esse comentário está contido no verbete “*Aphrodísia*” (2016, p. 37-38), no *Vocabulário de Foucault*, de Edgardo Castro.

¹⁵³ In: *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*.

que o rodeiam, que integram o seu campo familiar e econômico e que não podem transcender à categoria de agentes éticos sem o intermédio do sujeito reconhecidamente político na sociedade grega: “Essa determinação de si por si não exclui nem elimina o peso dos códigos e das prescrições; porém preserva – na dimensão ética do processo de subjetivação” (REVEL, 2011, p. 09), assim como: “nas determinações históricas desse processo – uma liberdade que, ainda que determinada, não se apresenta menos forte: a liberdade de invenção de si por si.” (Idem, 2011, p. 09) ¹⁵⁴ A constituição ética dos “não sujeitos” nivela-se através do exercício do desejo, da atividade sexual e do prazer do homem, que detém a igualdade perante a lei e o direito à palavra. Como Foucault (2013a, p. 96) declara em *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*:

Num espaço político onde a estrutura política da cidade e as leis de que ela se dotou perderam certamente sua importância apesar de não terem, com isso, desaparecido, e onde os elementos decisivos se baseiam cada vez mais nos homens, nas suas decisões, na maneira pela qual fazem funcionar sua autoridade, na sabedoria que eles manifestam no jogo entre equilíbrio e transações, evidencia-se que a arte de governar a si próprio se torna um fator politicamente determinante¹⁵⁵.

A morte e a vida, como limiares do desejo (e da atividade sexual e do prazer), incrementam o processo de declaração da vida sexual do sujeito grego como: o marco teórico e um acesso para a prática do desejo (sua economia e cálculo) como o símbolo de uma constitucionalidade no meio social e político. A prática do desejo do indivíduo grego é a caução do não sujeito grego que depende do primeiro, para consagrar sua própria composição ética e com vias de reverberação na *pólis*. Pode-se deliberar, então, que o desejo, até este presente momento de reflexão, é manifestado por Foucault como a prática condicionante e delimitadora da existência do sujeito e do não sujeito grego, principalmente no que tange às relações conjugais entre esposos: “É que, por um lado, a obrigação de fazer da esposa uma companheira para a qual se abre a alma impõe que se tenha por ela um respeito que não se dirige somente à sua posição e a seu *status*” (FOUCAULT, 2013a, p.

¹⁵⁴ Judith Revel também exalta o mesmo argumento de Castro no que corresponde à substância ética e à liberdade como determinações prevalentes do exercício de si sobre si. Para uma análise mais aprofundada, acessar o verbete “Afrodisia” (2011, p. 07-09), no *Dicionário Foucault*, de Revel.

¹⁵⁵ E Foucault conclui: “É conhecida a importância do problema da virtude dos imperadores, de sua vida privada e da maneira pela qual eles sabem dominar suas paixões; vê-se aí a garantia de que eles saberão colocar por si mesmos um limite ao exercício de seu próprio poder político. Mas esse princípio vale para qualquer um que deva governar: ele deve ocupar-se consigo, guiar sua própria alma, estabelecer seu próprio *éthos*.” Para um estudo mais complexificado, acessar o “III Capítulo: Eu e os Outros: Parte II: O Jogo Político” (2013a, p. 88-102), de *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*, de Foucault.

180): “mas à sua dignidade pessoal; o regime dos *aphrodísia* deve, portanto, encontrar aí um princípio de limitação interna” (*Idem*, 2013a, p. 180) ¹⁵⁶.

O desejo, no marco histórico dos *aphrodísia*, é a antecipação das limitações que competem à vida na *pólis* e que evidencia os estatutos dos entes os quais residem nela. E são essas mesmas limitações que clarificam a importância do sujeito grego, o homem, o provedor do *status* de agente ético a quem não possui amparo no coração da *pólis*. As relações entre os sujeitos e os não sujeitos da Antiguidade Clássica grega apresentam um dimorfismo acentuado na ordem das relações conjugais, o que pode vir a sugerir que a atividade sexual, da mesma forma que o prazer, ambos exercem um protagonismo na estrutura do desejo o qual depende de uma harmonia conscienciosamente interposta entre as existências do homem e da mulher, no matrimônio, e de todos os capilares que surgem como coextensões dessa mesma relação (escravos e filhos, por exemplo). Em *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*, Foucault (2013a, p. 185) reproduz o constructo das relações matrimoniais que investem de valor os *aphrodísia*:

A exigência de uma dissociação entre o uso desses prazeres e a finalidade hedônica tenderá a uma desqualificação interna dessa própria atividade. Mas deve-se compreender também que essas restrições e essa desqualificação são acompanhadas por um outro processo: uma intensificação do valor e do sentido das relações sexuais no interior do casamento. De fato, por um lado, as relações sexuais intraconjugais não são mais simplesmente a consequência e a manifestação de um direito; é preciso que elas tomem lugar no interior de um feixe de relações que são as da afeição, do apego e da reciprocidade.

A organização familiar e doméstica, como apresentada por Foucault, reconhece o cálculo estratégico presente no desejo que estabelece essas relações, saturadamente hierárquicas, e que se vinculam à atividade sexual exercida pelo sujeito grego. É o homem o centro gravitacional onde orbitam os indivíduos incapazes de prover sua própria substância ética, de exercer um domínio prodigalizado sobre os outros e sobre si mesmos. O saber exercido pelo homem, como o sujeito imperativo da Antiguidade Grega, é o que define os contornos da noção de justiça, por exemplo, que embasa a teoria da não mudança e a permanência de si em Platão e celebrizada em sua obra *A República*. Platão (2010, p. 173), em sua obra magna, comunica: “Na verdade, a justiça é, ao que parece, algo semelhante, com a única diferença, de que ela não rege os negócios externos do homem, mas seus negócios internos, seu ser real e o que lhe concerne

¹⁵⁶ In: *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*.

realmente” e: “não permitindo a qualquer das partes da alma que cumpra uma tarefa alheia, nem às outras três partes que usurpe as respectivas funções.” (*Idem*, 2010, p. 173) ¹⁵⁷ Em 10 de fevereiro de 1971, aula do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, Foucault (2014c, p. 101) denota essa mudança importante no regimento do saber e da verdade na Grécia Clássica:

Não será mais na Grécia o saber dos funcionários, dos escribas, dos contadores e dos astrólogos do poder, será o saber de que todo homem necessita para ser justo e reivindicar de cada um a justiça. O saber desloca-se do exercício do poder para o controle da justiça. E, ao mesmo tempo, não está mais ligado ao segredo (ou pelo menos tende a dissociar-se da forma de segredo) e, seguindo uma linha necessária, tenderá a ser colocado em praça pública, tanto quanto a justiça.

Comparativamente, a ideia de justiça em Platão exposta no “Livro IV” de *A República*, pode fornecer subsídios para se compreender, como o desejo procede na estrutura da alma e como também interfere na constância de suas três partes (a racional, a irascível e a concupiscente). O sujeito grego exerce a prática do desejo, suspendendo-o, ao produzir um enlace entre a atividade sexual e o prazer, materializando uma técnica a qual alude à aplicabilidade de um “acordo”, uma justiça em que esse mesmo sujeito sobrepuja em si próprio. O desejo como uma prática, como um exercício laborioso sobre o corpo e o pensamento, ao se analisar a teoria platônica da justiça, é o que Foucault assimila como o saber que o sujeito na Grécia Antiga engendra na forma de um saber não oracular e independente do domínio do poder dos “funcionários da verdade”, os últimos mencionados em *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, na aula de 10 de fevereiro de 1971. Como relata o professor Clademir L. Araldi (2020, p. 47): “Nos últimos anos de sua vida e de pensamento, Foucault se preocupou em investigar as formas mais concretas de romper com esse domínio externo de forma mais positiva”, do mesmo modo: “na relação para consigo mesmo e em relação aos outros” (*Idem*, 2020, p. 47) ¹⁵⁸.

¹⁵⁷ E Platão (2010, p. 173-174) prossegue: “Ela (a justiça) quer que o homem regule bem os seus verdadeiros negócios domésticos, que assuma o comando de si próprio, ponha ordem em si e ganhe sua própria amizade; que estabeleça um perfeito acordo entre os três elementos de sua alma, como entre os três termos de uma escala musical, a mais alta, a mais baixa, a média e as intermediárias se existirem, e que, unindo-as em conjunto, ele se torne, de múltiplo que era, absolutamente uno, temperante e harmonioso; que somente então se ocupe, se é que se ocupa, de adquirir riquezas, de cuidar do corpo, de exercer atividade na política ou nos negócios privados, e que em tudo isso considere e denomine bela e justa a ação que salvaguarda e contribui para perfazer a ordem que ele se impôs, e denomine sabedoria, a ciência que preside tal ação; que, ao contrário, denomine injusta a ação que destrói esta ordem e ignorância, a opinião que preside esta última ação.” Para um estudo mais aprofundado, acessar o “Livro IV” (2010, p. 139-178), do livro *A República*, de Platão.

¹⁵⁸ In: “Foucault: As Relações de Poder e a Genealogia das Artes de Viver” (2020, p. 39-50): *Nietzsche, Foucault e a Arte de Viver*.

A justiça em Platão parece justificar a concepção de que o domínio de si, sustentando-se por meio do aprimoramento do desejo, como o resultado da economia sobre este, fornece um saber apto a garantir a emancipação do próprio sujeito nos arredores da *pólis*. O que poderia caracterizar uma categoria muito delicada acerca das relações de poder entre os sujeitos e os não sujeitos da Grécia Antiga. Pois o desejo não poderia garantir, em decorrência do manutenção das singularidades e linearidades que correspondem à alma do indivíduo e suas partes (como em Platão), como a substancialidade de produção do discurso do dizer verdadeiro e de recrudescência dos códigos que sustém o emaranhado das relações entre os indivíduos na *pólis*: “O poder-saber entre os gregos é comandado pelo sistema medida-pedagogia.” (FOUCAULT, 2020, p. 194) ¹⁵⁹ O direito à palavra, à isegoria, configuraria a condição de possibilidade para a consagração da narrativa da prática do desejo, da execução do manifesto que tornaria hábil a composição do discurso do dizer verdadeiro, excetuando os indivíduos gregos segregados pela ausência de um *status* de legitimação política.

A fundamentação do agente ético na Grécia Antiga não poderia extrapolar os limites da justiça, da autojustiça, e das condições que situam os sujeitos e os não sujeitos no respectivo contexto histórico. Desse modo, a vulnerabilidade poderia vir a protagonizar a tentativa de uma prática do desejo, em meio às ruínas derradeiras em que o não sujeito recolhe a si e deseja corporificar uma agência ética desprovida de reconhecimento e impossibilitada de ser atuada sob a luz pública. Essa dinâmica das relações de poder na Grécia Antiga foi explorada por Foucault (2020, p. 194) em seu segundo curso ministrado no *Collège de France: Teorias e Instituições Penais* (1971-1972), na aula de 08 de março de 1972:

Na Grécia, o poder, aquele que governa, deve conhecer a medida. Deve ao mesmo tempo saber e ser justo; geômetra e sábio; conhecer o princípio de proporção das coisas e o princípio de equilíbrio das cidades. É na forma da pedagogia (do governante e do cidadão) que se opera a ligação entre o poder e o saber: aquele que tem mais saber deve ter mais poder; e aquele que tem mais poder deveria ser o mais avançado no saber. O tema do chefe filósofo; o problema da educação do cidadão; como tornar-se o melhor, o mais sábio e o mais forte.

O saber obtido pelo sujeito grego clássico ilustra o desejo como um dos pontos medulares da epistemologia da Antiguidade, onde Foucault explicita um dos primeiros contornos que se refere ao poder e às relações de poder. As relações de

¹⁵⁹ Esta citação encontra-se presente na aula de 08 de março de 1972 (2020, p. 181-208), no curso ministrado por Foucault no *Collège de France: Teorias e Instituições Penais* (1971-1972).

poder, como já foi argumentado, são estabelecidas por meio de um jogo de verdades complexificado em uma relação de forças, por meio de indivíduos que ambicionam uma precedência: “Trata-se do antigo debate entre a filosofia (se não for platônica) que quer dizer a verdade, ainda que à custa da vida e do mundo como estão, e a retórica, em outros termos a propaganda” (VEYNE, 2011, p. 155): “que, para melhor convencer, se apoia sobre as frivolidades que as pessoas têm no espírito, de acordo com a definição irônica de Aristóteles.” (*Idem*, 2011, p. 155) O desejo é a vontade de precedência, de preceder diante do mundo, não exclusivamente no entorno da relação de poder. Como se poderia pensar o sujeito da Antiguidade e a sua ligação com os outros indivíduos, e a forma como as suas relações de poder forjam os delineamentos da atividade sexual, do prazer e do desejo, abordando-se o último como o arcano que seria capaz de permitir o desenvolvimento do cuidado de si como prática emancipatória?

O conjunto das relações sexuais na Antiguidade Clássica da Grécia é arranjado sob os signos do ativo e do passivo, a partir de uma clivagem, relacionando-se intimamente com os posicionamentos no ato sexual dos homens e das mulheres. As relações sexuais gregas clássicas sobressaem o sujeito masculino como o detentor do caráter ativo da relação sexual, sendo este denominado de “varão”, como Foucault (2016, p. 81) defende em *Subjetividade e Verdade*: “O prazer é ao mesmo tempo o que marca a mulher como elemento no sistema natural comandado pela atividade do varão e o que perpetuamente a faz escapar.”¹⁶⁰ Desta maneira, o posicionamento ativo implementa a identificação do sujeito grego (isonômico e isegórico). Opostamente, a passividade como posicionamento sexual identifica o não sujeito (mulheres, escravos, a título de exemplo) no agrupamento dessas supramencionadas relações: “A penetração sexual é a regra interna da naturalidade que vai permitir a separação dos atos sexuais em naturais e não naturais.” (FOUCAULT, 2016, p. 77)¹⁶¹ A conduta do varão na sociedade grega é exemplar ao impelir o desejo da capacidade ativa como

¹⁶⁰ E Foucault prossegue: “Quanto ao problema do prazer do rapaz, teremos de voltar a ele daqui a pouco, mas podemos dizer que, se a mulher é marcada pelo fato de seu prazer ser indefinido e, portanto, fazê-la escapar continuamente, o rapaz, por sua vez, só será um rapaz correto se não sentir prazer no ato de penetração, que, entretanto, para o sujeito ativo é tão natural impor-lhe. Um rapaz bem educado não sente prazer.” Para uma averiguação mais extensa do tema em questão, acessar a aula de 28 de janeiro de 1981 (2016, p. 69-88), do curso *Subjetividade e Verdade* (1980-1981), de Foucault.

¹⁶¹ In: Aula de 28 de janeiro de 1981: *Subjetividade e Verdade* (1980-1981).

o fio condutor dos laços sociais e políticos que harmonizam o horizonte da *pólis*, o que também revela uma verticalidade dos vínculos entre os indivíduos marcados como sujeitos e não sujeitos.

A vida, o *bíos*, exprime um pequeno lampejo do que se constituiria, posteriormente, como a subjetividade consagrada a partir dos primeiros séculos cristãos. Essa vida poderia ser considerada como o atributo que garante a impermeabilidade dos papéis executados e os quais garantem a atividade sexual e o prazer, resultante desta última, como o nivelamento que ocasiona uma erótica da verdade¹⁶²: “O regime proposto para os prazeres sexuais parece estar centrado inteiramente sobre o corpo: seu estado, seus equilíbrios, suas afecções, as disposições gerais ou passageiras” (FOUCAULT, 2013a, p. 136) nas quais: “em que se encontra aparecem como variáveis principais que devem determinar as condutas. De certa forma, é o corpo que faz a lei para o corpo.” (*Idem*, 2013a, p. 136)¹⁶³ Não há uma produção de identidade que venha a emergir dessa conexão entre o sujeito e o não sujeito da Antiguidade, pois os indivíduos da Grécia Clássica são reconhecidos puramente pela manifestação de sua pressuposta subjetividade sexual, pelo seu desejo de modo estrito (então a passividade cumprida pelos não sujeitos produziria algo como uma pseudoindentidade), porque sua atividade sexual exerce um domínio e um fascínio que politiza os vínculos e as relações entre os indivíduos, acarretando uma cadência e uma imutabilidade no sentido de consagração de uma individualidade.

¹⁶² Existe um anacronismo relacionado a esse termo, pois ele se refere a uma literatura erótica amplamente explorada durante o século XVIII, não estando associado à erótica estudada por Foucault em *O Uso dos Prazeres*. A proposta do autor deste texto é abstrair uma erótica da verdade no próprio aparelho epistemológico da Grécia Clássica, superpondo a erótica da verdade libertina do século XVIII com uma erótica da verdade obtida através das relações refinadas entre os indivíduos da Grécia Clássica, como um dos fatores proponentes do cuidado de si e do trabalho do governo sobre si e sobre os outros. O prazer, na Antiguidade Clássica, deve ser compreendido como a atividade do poder político operado pelo sujeito masculino no tocante aos não sujeitos. A erótica da verdade grega poderia ser formulada como uma cosubstância ética da substância ética que representa o desejo, interiormente no mecanismo dos *aphrodisia*, tal como uma acomodação do cuidado de si e da esfera intimista da tecnologia de si sobre si. Foucault comenta acerca da “erótica da verdade” Moderna escrevendo: “A segunda, mais antiga, desde Rétif e Sade, inclinou a literatura erótica para a busca dos seus efeitos não somente na vivacidade ou na raridade das cenas que ela imaginava, mas na pesquisa obstinada de certa verdade do prazer: uma erótica da verdade, uma relação do verdadeiro ao intenso são características dessa nova libertinagem inaugurada no fim do século XVIII.” Para um acesso mais completo a essa temática da erótica da verdade libertina, ler o texto: “O Ocidente e a Verdade do Sexo” (2014e, p. 01-06), de 1976, presente no volume IX, da coleção *Ditos e Escritos: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*, de Foucault.

¹⁶³ In: *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*.

A regra padronizada da atividade sexual (da passividade e da atividade) configura um modo de vida, uma arte de viver, uma espécie de verdade complexa que notabiliza os sentimentos sexuais convertendo-os em uma pura especificidade política e também de ordenamentos políticos, onde a erótica da verdade, constante entre os sujeitos e os não sujeitos, deslinda o desejo como um combate não da concupiscência, mas de um desejo que pode ser estabelecido como uma dimensão de compreensão e de determinação dos *aphrodísia*. Em *Subjetividade e Verdade*, na aula de 28 de janeiro de 1981, Foucault (2016, p. 80) sublinha: “O prazer é uma experiência do sujeito. Só há prazer porque há um sujeito, mas a naturalidade dos *aphrodísia* e de uma moral eventual evidentemente é aquele que é ativo.”: “A mulher, o rapaz – vamos deixar de lado o escravo, porque de qualquer modo ele não apresenta problema – pertencem a esse sistema enquanto objetos da penetração” (*Idem*, 2016, p. 80) ¹⁶⁴.

A relação sexual, na Grécia Clássica, é o dispositivo que descreve o desejo em suas nuances paradigmáticas sociais e políticas, os membros passivo e ativo, dos vínculos sexuais, decretam a hierarquia da relação sexual que, esvaziada da significância do prazer, é também uma relação política: “Os parceiros sexuais são e permanecem até o fim personagens sociais e, portanto, o juízo que vai ser feito sobre esses atos sexuais é indissociável da marcação social.” (FOUCAULT, 2016, p. 73): “dos indivíduos que neles estão envolvidos.” (*Idem*, 2016, p. 73) ¹⁶⁵ Então, não se trata da homossexualidade como um interdito e como um segredo compartilhado territorialmente pela comunidade social da *pólis*, porém sim de um revestimento das relações entre dois homens, por exemplo, que eleva ao auge do concreto as noções de passividade e de atividade, estas como espinhas dorsais da consolidação do(s) sujeito(s).

¹⁶⁴ E Foucault (2016, p. 80) continua: “Mas, a partir do momento em que sentem prazer, ou seja, em que há o risco de se manifestarem como sujeitos, nesse momento eles inquietam o sistema e tornam-se elementos problemáticos, sobre os quais vai ser preciso refletir, sobre os quais vai ser preciso construir toda uma ética. Toda uma ética que tem a função de desqualificar o prazer da mulher ou o prazer do rapaz, na medida em que esses prazeres seriam os que os reintroduziria como sujeitos no interior de um campo de *aphrodísia* em que o único sujeito reconhecível, válido e legítimo é o da atividade. O prazer da passividade é evidentemente aquilo pelo qual todo o sistema corre o risco de escapar a si mesmo e desfazer-se, é o que o torna instável ou metaestável.” Para um acesso mais privilegiado atinente às questões da atividade e da passividade e os papéis exercidos pela mulher e pelo rapaz, acessar a aula de 28 de janeiro de 1981 (2016, p. 69-88) do curso *Subjetividade e Verdade*, de Foucault.

¹⁶⁵ In: Aula de 28 de janeiro de 1981: *Subjetividade e Verdade* (1980-1981).

Foucault compreende que o indivíduo masculino, que se tornará eventualmente um sujeito, possuidor de um poder político vasto e dominante, não pode comprometer a sua chance de transverter-se em um sujeito, o que significa fazer predominar o seu posicionamento ativo, sua couraça de pretensão varão, um sujeito cujo desejo, cuja atividade sexual imbuída de um tecido político, chefiará a mente e os corações daqueles que estão suplantados pelo seu próprio poder. Porque: “A esposa é aquilo em que ou sobre que o indivíduo exerce sua atividade, seus privilégios, seus direitos, é aquilo de que obtém proveito, é aquilo de que obtém bens e, portanto, de que obtém prazer” (FOUCAULT, 2016, p. 57) ¹⁶⁶.

O casamento, o matrimônio, as questões supralistadas da morte e da vida, fazem com que a atividade e o prazer transcendam a mera perspectiva da concupiscência e da reprodução: é a erótica da verdade, como proveniente da substância ética, que interpreta o desejo como passível de deter uma economia, um arranjo, um ascensor para a vida pública. Como Foucault (2016, p. 94) afirma na aula de 04 de fevereiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, assinalando: “Localização da atividade sexual no casamento, [daí em diante] considerado não tanto como o ponto de convergência de todo um campo de relações sociais”: “e sim como uma unidade específica, singular, geograficamente, por assim dizer, institucional e moralmente isolada” (*Idem*, 2016, p. 94): “é esse um dos primeiros grandes resultados, uma das primeiras grandes transformações operadas pelas artes de conduta e no interior delas.” (*Ibidem*, 2016, p. 94). Esta tese é esclarecida por Foucault (2016, p. 84-85) na aula de 28 de janeiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, onde ele fundamenta:

A relação social do casamento assegura um isomorfismo para as relações sexuais, ou dá o contexto ao qual as relações sexuais devem ser isomorfas, mas a mulher nunca se tornará sujeito. Em contrapartida, a pedagogia implica uma relação social e uma atividade social em torno do rapaz as quais o transformam em sujeito. E no centro dessa relação pedagógica [decorre] uma atividade sexual na qual o rapaz não é sujeito. Daí a contradição, daí uma tensão entre as duas e daí o fato de não se poder aceitar essa relação como algo imediato. Os gregos, no limite, não aceitaram. Não a aceitaram porque não podiam aceitá-la, porque no interior do sistema, no interior desse jogo entre os dois grandes princípios de organização, de percepção ética, [esses] princípios [se revelaram] incompatíveis, tendiam para dois objetivos diferentes.

Se os posicionamentos sexuais designam os posicionamentos na escala social da *pólis* e distinguem os sujeitos dos não sujeitos, sendo o desejo o ponto de

¹⁶⁶ In: Aula de 21 de janeiro de 1981: *Subjetividade e Verdade* (1980-1981).

interatividade entre a atividade sexual e o prazer, isso significa que o cuidado de si, no ensejo de uma constituição ética do indivíduo, reinterpreta a vontade autônoma como a vontade do sujeito masculino que dissolve a vontade autônoma dos não sujeitos, na pretensão de garantir a retomada de sua própria vontade autônoma. Isto é, a retomada de um *corpus* de conhecimentos guiado pelo trabalho de si sobre si, como representado no diálogo *Alcibíades* de Platão, um conhecimento que microrrevoluciona: “Por conhecimento é preciso entender aquilo que os gregos designavam pela palavra *gnome*: ao mesmo tempo um conhecimento e um preceito; ao mesmo tempo uma verdade e uma regra.” (FOUCAULT, 2018, p. 114) ¹⁶⁷ A reflexão que surge é a de que o sujeito masculino da Grécia Clássica somente restaura sua vontade autônoma através do desarraigamento da vontade autônoma dos não sujeitos.

O desejo, enquanto a substância ética na experiência de estruturação de uma agência individual, deflagra a discrepância entre os sujeitos e os não sujeitos da Grécia Clássica, onde o sujeito masculino é a força centrípeta onde os não sujeitos possuem suas *bíos* (vidas) tragadas pela atividade extensiva do suprarreferido sujeito. Em *De Anima*, Aristóteles (2012, p. 127) estipula o desejo mediante uma concepção negativa e que degreda a vontade ao seu limbo instintivo: “Por isso, o desejo não tem capacidade deliberativa e, algumas vezes, vence e demove a vontade; outras vezes, ele é vencido por ela”: “e tal como uma bola em relação a outra, por vezes o desejo vence e demove algum outro desejo, no caso em que ocorre incontinência; embora, por natureza, seja sempre o superior que predomina e demove” (*Idem*, 2012, p. 127) ¹⁶⁸.

O desafio de pensar os *aphrodísia* em termos de um desejo que capacita um exercício de si sobre si, como uma substância ética inserida no aparato do cuidado de si, explicita que Foucault acreditava que a produção do discurso verdadeiro, por meio dos jogos de veridicção, é algo o qual está inscrito nos marcos civilizatórios da humanidade. Foucault também propicia compreender como a subjetividade dos não

¹⁶⁷ Este fragmento compõe a Aula de 06 de maio de 1981 (2018, p. 107-140), do curso: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, ministrado por Foucault na Universidade de Louvain na Bélgica. Na edição argentina do mesmo curso, *Obrar Mal, Decir la Verdad: la función de la confesión en la justicia: curso de Lovaina*, o fragmento pode ser encontrado entre as páginas 148 e 149, “Clase del 06 de mayo de 1981” (2014f, p. 141-178), na edição publicada em 2014f. Nas próximas referências a *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, a edição argentina será exposta pela abreviatura EA, seguida da página onde se localiza o trecho do texto e o ano da publicação da edição folheada.

¹⁶⁸ Esse excerto encontra-se no “Livro III: Capítulo XI: parágrafo 434a10” (2012, p. 126-127), da obra *De Anima*, de Aristóteles.

sujeitos, o *bíos* dos não sujeitos, manifesta um abismo na instituição de uma agência ética entre os sujeitos e os não sujeitos.

A noção de *parresía*, como ato político e a coragem de proferir a verdade, talvez pudesse expressar a essencialidade de entender o cuidado de si para além de suas limitações culturais, onde o desejo configuraria a possibilidade de expressão do *bíos* dos não sujeitos: “A arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida para a verdade, é um pouco disso que eu queria captar.” (FOUCAULT, 2011a, p. 142): “A emergência da verdadeira vida no princípio e na forma do dizer-a-verdade (dizer a verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros)” (*Idem*, 2011a, p. 142) ¹⁶⁹ Foucault escreveu acerca da subjetividade do louco, da subjetividade do criminoso e também sobre a subjetividade do “inverso” (concernente às “anormalidades” sexuais), então, parece contundente tentar entender a importância da subjetividade do não sujeito da Grécia Clássica. Esta ressalva permitiria observar as imposições restritivas do cuidado de si: que é um conceito altamente paradigmático e impregnado de um estatuto hierárquico. Desse modo, a *parresía*, como o ato político de dizer a verdade, expondo a vulnerabilidade da vida e a periculosidade da morte, representa, em parte, a fatalidade do desejo de reescrever a própria vulnerabilidade, a partir do indivíduo, em termos de consolidação de uma agência ética, neste caso, a agência ética do não sujeito.

Na aula de 24 de fevereiro de 1982, em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault discute a cidade grega e a sua estrutura social e política, interpretando que a oportunidade de singularização, de concretização de uma individualidade do sujeito, somente é possível por via de um abandono de sua própria identidade (ou a pseudoidentidade dos não sujeitos), à medida que esse mesmo indivíduo se introduz

¹⁶⁹ E Foucault conclui: “verdadeira vida e jogo do dizer-a-verdade, esse é o tema, o problema que eu gostaria de estudar.” O problema da verdade será formalmente estudado no terceiro capítulo desse texto, mesmo assim, a verdade é uma figura irremediável do *corpus* conceitual foucaultiano e institui a *parresía* como o ato político supremo dos excluídos no Período Antigo, como aqueles que viviam uma vida no estilo do cinismo helenístico, por exemplo, e que poderia traçar, com as devidas críticas estabelecidas, uma microrrevolução gerada pelos não sujeitos. O grande problema se aproximaria da exploração do *bíos* dos não sujeitos, na Grécia Clássica, e a possibilidade de se pensar em uma microrrevolução supostamente engendrada pelas mulheres e pelos escravos, estes destituídos da condição de uma agência ética ou de uma prática do cuidado de si. A vulnerabilidade e a despossessão são conceitos contemporâneos, o que geraria, inadvertidamente, um anacronismo entre a luta fantasiada dos não sujeitos da Grécia Clássica e dos não sujeitos dos levantes contemporâneos e dos enfrentamentos pela validação de singularidades historicamente assujeitadas e eticamente desestabilizadas. Para uma investigação mais ampla, ler a aula de 29 de fevereiro de 1984 (2011a, p. 137-168), do curso *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II* (1983-1984), de Foucault.

(ou se reintroduz) na ordem do mundo. O não sujeito poderia ser assimilado como o indivíduo que abdicou de sua própria singularidade, ou então, teve a sua singularidade absorvida pela singularidade do sujeito, ou seja, o sujeito masculino da Grécia Clássica. Mulheres, escravos, crianças, prostitutas, são indivíduos despossuídos de suas idiossincrasias significantes e fagocitados pelo poder político e pela atividade sexual do sujeito. Os não sujeitos, em tese, “cederam” suas individualidades, suas propriedades subjetivas enquanto agentes éticos, e foram unificados ao núcleo harmônico do poder de governar os outros do sujeito. A economia matrimonial que, por exemplo, relativiza o adultério¹⁷⁰, como exemplifica Foucault, isto depreende uma sociedade fortemente sexualizada e patriarcalizada, onde a vulnerabilidade compulsória é a pedra de toque que garante o funcionamento das diferenças e das polarizações (ativo e passivo) que estipulam a ordem e a permanência das grandezas as quais definem o *bíos* como o jogo discursivo que direciona o pensamento grego e a sociedade do período em questão. Em sua aula de 24 de fevereiro de 1982, em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010, p. 265) conclama¹⁷¹:

Tornar a alma grande é libertá-la de toda essa trama, de todo esse tecido que a envolve, fixa, delimita, permitindo-lhe, por conseguinte, encontrar sua verdadeira natureza, e ao mesmo tempo sua verdadeira destinação, isto é, sua adequação à razão geral do mundo. Por esse exercício, a alma

¹⁷⁰ Foucault esclarece, na aula de 28 de janeiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, que o adultério possuía certos valores que atestavam o isomorfismo sexual (e sóciossexual) do sujeito masculino dos *aphrodísia*, ao conceder-lhe alguns direitos exclusivos de manter relações consideradas como extraconjugais, especificamente quando essas relações eram aplainadas entre o sujeito e os não sujeitos. Com exceção à regra de não se manter relações sexuais com uma mulher casada a qual, obviamente, pertencia a um outro sujeito. Foucault (2016, p. 75) conferencia sobre essa peculiaridade do adultério nos *aphrodísia*, explicitando: “Não é um adultério, visto que a definição de adultério é muito mais precisa que isso – de qualquer forma, se a relação sexual com [a própria mulher] é valorizada, não é como [a única], e sim simplesmente como a melhor possível. Não é um ato em si mesmo que seja condenável (quando o sujeito tem relações sexuais com sua escrava), visto que, repito, ele reproduz relações sociais no interior do próprio ato sexual. Em contrapartida, quando o mesmo indivíduo casado tem uma relação com a mulher do vizinho, essa relação é heteromorfa e é um adultério. Em primeiro lugar porque o adultério não é definido pelo fato de um dos cônjuges enganar o outro, mas pelo fato de um homem possuir a mulher do outro ou de uma mulher casada ter relações sexuais com um homem que não é seu marido. Essa definição jurídica do adultério permite determinar a partir de qual momento há culpa legal.” Para uma apreensão mais abrangente sobre o tema do adultério nos *aphrodísia*, ler a aula de 28 de janeiro de 1981 (2016, p. 69-88), do curso *Subjetividade e Verdade*, de Foucault.

¹⁷¹ Para uma investigação mais completa, acessar a aula de 24 de fevereiro de 1982 (2010, p. 259-280), do curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982), de Foucault. Há, também, um fragmento que consta no manuscrito em referência à aula de 24 de fevereiro de 1982, intitulado: “Mergulhar no lugar ou mergulhar do alto para Marco Aurélio: dois exercícios espirituais” (2014, p. 75-76) presente no *Cahier Foucault* (2011) [Michel Foucault para a tradução do português-brasileiro publicada em 2014 pela editora Forense Universitária], que contribui para o entendimento da proposta foucaultiana sobre a abstenção da própria individualidade e o reinserir-se no mundo pelo indivíduo a partir dessa conduta de si sobre si.

encontra sua verdadeira grandeza, grandeza que é a do princípio racional que organiza o mundo. A liberdade que se traduz ao mesmo tempo pela indiferença quanto às coisas e pela tranquilidade em relação a todos os acontecimentos, é essa a grandeza assegurada pelo exercício.

Retomando os estoicos, em especial Sêneca (no helenismo), entende-se que o cuidado de si assume uma outra representação quando confrontado com os pilares platônicos da memória e da reminiscência que caracterizam a primeira hipótese daquele conceito: “Em meio a tanta variação, entre situações que oscilam para cima e para baixo, se não consideras tudo o que pode acontecer como algo a se concretizar no futuro” (SÊNECA, 2014, p. 216): “concedes força às adversidades; estas, quem as viu de antemão pôde enfraquecê-las” (*Idem*, 2014, p. 216)¹⁷². A filosofia do desejo de Sêneca serviria aos propósitos foucaultianos, neste caso, no sentido de se programar a tecnologia de si sobre si (o autogovernar-se), a partir de uma rigorosa exploração das propriedades que engenharam a memória do indivíduo e permitem ao mesmo estabelecer um equilíbrio entre os conflitos e as “microrrevoluções”, enfrentados e desempenhados por este, como a substância ética no processo de formação de si.

Os *aphrodísia*, no contexto romano antigo, vêm a possuir similaridades com os *aphrodísia* do contexto grego: a organização hierárquica dos papéis cultuados entre os homens e as mulheres, por exemplo. Como Foucault (2016, p. 194) desenvolve em sua aula de 11 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, onde Foucault sinaliza o que concebe como os primórdios do desejo “ocidentalizado”: “A ausência, o desejo. A grande problemática ocidental do desejo nasceu no interior da imagem ideal da família conjugal” e, da mesma maneira: “da relação entre homem e mulher tal como é definida naquele momento.” (*Idem*, 2016, p. 194), e, por fim: “O desejo, naquele momento, não era o que fazia fugir para fora da família; ao contrário, era o que estava inserido nela e que marcava sua solidez e sua força.” (*Ibidem*, 2016, p. 194).

Devem-se fixar, antes de tudo, algumas diferenças pertinentes ao uso dos *aphrodísia* grego e o uso dos *aphrodísia* romano, por mais que as parecenças não descompensem as citadas diferenças¹⁷³. O desejo, pelo que Foucault adianta, é

¹⁷² In: *Sobre a Ira/Sobre a Tranquilidade*.

¹⁷³ Essas diferenças são esboçadas por Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca no artigo: *Parresía e Confissão: Uma Genealogia do Sujeito Moderno* (2019, p. 191-208). Muchail e Fonseca estabelecem dois recortes históricos correspondentes ao delineamento realizado por Foucault em seus trabalhos dos anos 1980: (A) o período da filosofia pagã antiga (dos séculos V-IV a.C. aos

uma forma mais intensificada de consagração do eixo familiar e de uma hierarquização contratualizada do matrimônio, onde o homem ocupa um espaço de poder no campo político e a mulher é determinada como parte do arranjo, não apenas conjugal, mas de distinção dos protagonismos executados por ambos os indivíduos. Foucault (2016, p. 191) salienta em *Subjetividade e Verdade*, expondo: “Está presente e codifica as relações entre homem e mulher. E a mulher, por mais rica que seja, prepara materialmente, assegura essa complementaridade rústica do papel da mulher com relação ao papel do homem” ¹⁷⁴.

O que parece estar em jogo entre os indivíduos da Antiguidade grega e romana é que o processo de individualização, diferentemente do da Contemporaneidade, retrata um comportamento não individualizado, na percepção de que o entorno político é o ponto modelador das condutas e das subjetividades. De acordo com Foucault, a atividade sexual é um dos fatores representantes do desejo na Antiguidade, algo que se modifica com a ascensão dos primeiros séculos da cristandade e da instituição do cristianismo enquanto Igreja e funcionalmente aliado ao Estado. Se a atividade sexual traceja as sobreposições das vidas dos indivíduos da Antiguidade, impondo regras de conduta (leis consoantes ao adultério, ao amor pelos rapazes), então é a atividade sexual que visa introjetar o desejo como o marco conceitual ético do que Foucault compreende como o jogo de veridicção e da arte de viver que compete, inclusive, até aos não sujeitos gregos. Ressalta-se que projetar o cuidado de si na Contemporaneidade soaria como um anacronismo retumbante, pois esta é uma ideia a qual parece distante aos entes da Contemporaneidade. Como Daniele Lorenzini (2016, p. 139) argumenta: “O movimento da pesquisa de Foucault o levará a estudar uma problematização inédita da sexualidade, do desejo e do casal dentro das artes de viver da era imperial romana”, ou seja, a: “problematização que o Cristianismo não teria, portanto, inaugurado, mas que teria pelo contrário, herdado” (*Idem*, 2016, p. 139) ¹⁷⁵.

séculos I-II d.C.) e (B) o período da espiritualidade cristã (dos séculos I-II aos séculos IV-V d.C.) [2019, p. 193]. Para uma análise mais expandida do assunto, ler o artigo *Parresía e Confissão: Uma Genealogia do Sujeito Moderno*, de Muchail e Fonseca.

¹⁷⁴ In: Aula de 11 de março de 1981: *Subjetividade e Verdade* (1980-1981).

¹⁷⁵ Trecho do texto original em francês: « Le mouvement de la recherche le conduira plutôt à étudier une problématisation inédite de la sexualité, du désir et du couple au sein des arts de vivre l'époque romaine impériale – problématisation que le christianisme n'aurait donc pas inaugurée, mais qu'il aurait au contraire reçue en héritage ».

O desejo, enquanto atividade sexual e economia do prazer, este procede de forma a encaminhar a ideia de que cada indivíduo possa vir a cumprir sua referida tarefa, seu referido trabalho, sua referida ação que solidifica o poder político no espaço social e denota os *aphrodísia* como uma codificação de condutas as quais regulam, não apenas a atividade sexual, mas os fracionamentos do *bíos*: “Tudo o que é dureza de existência, tudo o que é privação e frustração, tudo isso se reverte num exercício positivo de soberania de si sobre si.” (FOUCAULT, 2011a, p. 272) ¹⁷⁶ A dietética, a econômica e a erótica, os capítulos que sedimentam *O Uso dos Prazeres*¹⁷⁷, são, para Foucault, o esquadramento dos *aphrodísia*, como um dos primeiros marcos teóricos do desejo, depois consagrado pelos cristãos dos primeiros séculos, os quais expõem o discurso verdadeiro ainda em um estado criptogâmico, isto é, rudimentar, do que futuramente se celebrizaria como o discurso do dizer verdadeiro. Há jogos de veridicção na figura do sujeito masculino grego clássico, e há jogos de veridicção na tentativa perdurável de promulgação do caráter do não sujeito e do prazer como sentido da arte de viver, que separa o sujeito e o não sujeito em suas vidas: social e política. Em *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*, no primeiro capítulo da obra intitulado: “A Problematização Moral dos Prazeres”, Foucault (2012b, p. 59) pormenoriza:

A prática dos prazeres diz respeito, igualmente, a uma outra variável que se poderia chamar de “papel” ou de “polaridade”. Ao termo *aphrodísia* corresponde o verbo *aphrodisiazein*; ele se refere à atividade sexual em geral: assim, fala-se do momento em que os animais chegam à idade em que são capazes de *aphrodisiazein*; também designa a realização de um ato sexual qualquer: assim, Antístenes evoca em Xenofonte a vontade que ele tem, às vezes, de *aphrodisiazein*¹⁷⁸.

Foucault não parece esclarecer o problema das limitações do cuidado de si e da sobrevida dos não sujeitos ante a dissolução de suas próprias individualidades na

¹⁷⁶ Foucault faz menção aqui à vida que os cínicos levavam, em sua própria realidade de penúria, assim como a perseverança em si mesmos, com ênfase na emergência das dificuldades, é o triunfo, não apenas da sobrevivência, mas pela dignidade de se tornarem agentes do próprio destino e da própria configuração ética. Haveria alguma semelhança entre os não sujeitos e os indivíduos que praticavam a doutrina cínica? Sobre a questão da soberania de si, ler a aula de 28 de março de 1984 (2011a, p. 271-300), do curso *A Coragem da Verdade* (1983-1984), de Foucault.

¹⁷⁷ Respectivamente, em *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*: “Capítulo II: Dietética” (2012b, p. 123-180), “Capítulo III: Econômica” (2012b, p. 181-234) e “Capítulo IV: Erótica” (2012b, p. 235-286).

¹⁷⁸ E Foucault prossegue: “Mas o verbo pode, igualmente, ser empregado com seu valor ativo; nesse caso, ele se refere particularmente ao papel dito ‘masculino’ na relação sexual, e a função ‘ativa’ definida pela penetração. E, inversamente, pode-se empregá-lo em sua forma passiva; nesse caso, ele designa o outro papel da conjunção sexual: o papel ‘passivo’ do parceiro-objeto. Esse papel é o que a natureza reservou às mulheres.” Para um exame mais preciso do tópico, ler o “Capítulo I: A Problematização Moral dos Prazeres: Parte I: *Aphrodísia*” (2012b, p. 51-67), de *O Uso dos Prazeres*, de Foucault.

Grécia Clássica. Diagnosticando a vida dessas pessoas, desvelando as assimetrias dos papéis exercidos por cada um desses indivíduos, Foucault concebe que os *aphrodísia*, enquanto práticas de natureza sexual, não eram práticas divulgadas e disseminadas entre a população da Grécia Clássica, assim como na própria Roma da Antiguidade. Esse senso de individualização conjugal, de regras que deveriam permanecer imaculadas, proporciona o pensamento de que a lei e a jurisdição eram ambas uma superfície de contato dinamizada como um aspecto normativo transmitido pela tradição. Como a mulher do período helenístico que, mesmo financeiramente autônoma, era eclipsada pelo poder político do marido. O desejo, enquanto *aphrodísia*, segundo os escritos de Foucault, é um acordo tácito entre os indivíduos marcados por esse tempo histórico. Ao examinar as relações entre os homens, na Antiguidade Clássica, Foucault (2012b, p. 244-245) formula em *História da Sexualidade, Vol.II: O Uso dos Prazeres*:

Inicialmente é preciso observar que as reflexões filosóficas e morais a propósito do amor masculino não recobrem todo o campo possível das relações sexuais entre homens. O essencial da atenção é focalizado em uma relação “privilegiada” – núcleo de problemas e de dificuldades, objeto de cuidado particular: trata-se de uma relação que implica, entre os parceiros, uma diferença de idade e, em relação a esta, uma certa distinção de *status*. A relação pela qual há interesse, sobre a qual se discute ou se interroga, não é aquela que ligaria dois adultos já amadurecidos ou dois garotos da mesma idade; é aquela que se elabora entre dois homens (e nada impede que eles sejam, ambos, jovens e bem próximos quanto à idade) que são considerados como pertencendo a duas classes de idade distintas, e dos quais um, ainda bem jovem, não terminou sua formação, não atingiu seu *status* definitivo. É a existência dessa defasagem que marca a relação sobre a qual os filósofos e os moralistas se interrogam.

As relações extraconjugais moralmente deletérias¹⁷⁹, a alimentação balanceada, a cautela no amor pelos rapazes, o não desperdício da energia sexual, todos esses ordenamentos detalhados por Foucault, ainda assim, não presumem o extermínio do desejo, mas o reintegram no interior do Pensamento Antigo como o contrato que consagra o direcionamento do poder político e a moral do comportamento: “Por conseguinte, a exigência de uma certa simetria; e tendência a definir o casamento como lugar não somente privilegiado” (FOUCAULT, 2012b, p.

¹⁷⁹ Foucault (2013a, p. 174) comenta sobre as relações extraconjugais, em *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*, enunciando: “A renúncia tão completa quanto possível às relações extraconjugais deve dizer respeito, por parte do marido, a uma busca de delicadeza nessas relações; ela deve ser o efeito de uma conduta ao mesmo tempo hábil e afetuosa; ao passo que se pede à mulher uma certa sutileza na tolerância de fato que é obrigada a conceder e que ela seria imprudente em não observar” Para um retrato mais expressivo acerca das relações extraconjugais e das composturas exigidas dos homens e das mulheres, nos *aphrodísia*, ler o “Capítulo V: A Mulher: Parte II: A Questão do Monopólio” (2013a, p. 166-176), no tomo *O Cuidado de Si*, de *História da Sexualidade*, de Foucault.

210): “mas talvez exclusivo da relação sexual moralmente aceitável” (*Idem*, 2012b, p. 210) ¹⁸⁰. Isto é, cada um deve exercer sua própria arte de viver, por dentro de suas próprias restrições, contribuindo no manutenção do compasso da existência subjetiva a qual Foucault (2014e, p. 267) classifica como *bíos*. Como Foucault assevera no seminário *As Técnicas de Si*, em outubro de 1982¹⁸¹:

Para os gregos, esse preceito do “cuidado de si” representava um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver. É uma noção que, para nós, hoje, perdeu sua força e se tornou obscura. Quando se pergunta: “Qual é o princípio moral que domina toda a filosofia da Antiguidade?”, a resposta imediata não é “cuidar de si mesmo”, mas o princípio delfico, *gnothi seauton*, “conhece-te a si mesmo”.

Pensar contemporaneamente o desejo na roupagem do cuidado de si, levando-se em conta as especificidades do período histórico, sugere um anacronismo que, como enalteceu Foucault, é uma noção arcaica para os padrões contemporâneos de fundação da agência ética. O cuidado de si da Antiguidade Clássica não possuía em sua estrutura teórica noções como a vulnerabilidade e a despossessão, mesmo que a problemática do não sujeito forneça mecanismos que possibilitem pensar a vulnerabilização da subjetividade e do corpo, dos não sujeitos, nesse marco histórico. O que parece ser clarificado pelos estudos de Foucault é que os *aphrodísia*, enquanto técnica de si e caminho para a edificação de uma agência ética, destoa da amplitude dos embates hodiernos e das lutas pela legitimação de determinados discursos e da não degradação das vidas de minorias (homossexuais, mulheres, indígenas, transgêneros, refugiados, a título de exemplificação). Paul Veyne (1998, p. 251), em seu texto de 1978: *Foucault Revoluciona a História*, esclarece:

Não; ele fala sobre o mesmo que nós, ou seja, por exemplo, da conduta prática de um governo; somente a mostra como é verdadeiramente, arrancando-lhe a veste drapeada. Nada é mais injustificável do que acusá-lo de reduzir nossa história a um processo intelectual tão implacável quanto irresponsável. Contudo, compreende-se facilmente por que essa filosofia é difícil para nós: ela não se assemelha nem a Marx nem a Freud. A prática não é uma instância (como o id freudiano) nem um primeiro motor (como a relação de produção), e, aliás, não há em Foucault nem instância nem primeiro motor (há, em contrapartida, uma matéria, como veremos). É por isso que não há inconveniente grave em denominar provisoriamente essa prática de “parte oculta do *iceberg*”, para dizer que ela só se apresenta a nossa visão espontânea sob amplos drapeados e que é grandemente

¹⁸⁰ In: *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*.

¹⁸¹ O seminário citado consta no nono volume de *Ditos e Escritos: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade* (2014e, p. 264-296) e foi professado por Foucault na Universidade de Vermont. O texto do seminário abordado foi publicado postumamente, em 1988, em Amherst, em *The Technologies of the Self*, pela editora da Universidade de Massachusetts.

preconceptual; pois a parte escondida de um *iceberg* não é uma instância diferente da parte emersa: é de gelo, como esta, também não é o motor que faz movimentar-se o *iceberg*; está abaixo da linha de visibilidade, e isso é tudo.

O amor pelos rapazes da Grécia Clássica não vulnerabiliza o corpo do rapaz, a não ser pelo aspecto, talvez, passivo, da relação íntima entre mestre e discípulo. Sócrates ama Alcibíades ao ponto de não desejar prevaricar o corpo e o *bíos* de Alcibíades, lutando, desta forma, pela não vulnerabilização de sua compleição física e subjetiva, na garantia de sua escalada como sujeito, como um indivíduo que governará a si mesmo e governará também aos outros: “Vou revelar-te os teus verdadeiros pensamentos com relação a ti próprio, para que vejas como sempre foste objeto de minhas cogitações.” (PLATÃO, 2007, p. 234) O sujeito dos *aphrodísia* é o sujeito da não vulnerabilidade, da não desposessão, é o sujeito da agência ética calcada na inefável existência dos não sujeitos, aglutinados em sua respectiva eticidade inexpugnável. Como no romance *Satyricon*, de Petrónio¹⁸² (1987, p. 94), um contraponto à Antiguidade Clássica da Grécia, o personagem Trimalcião faz seu poderio ressonar sobre a alteridade combalida de seus escravos, vociferando:

Amigos, os escravos são gente como nós, pois beberam do mesmo leite que nós, mas o destino foi ingrato com eles. Mas, enquanto vivo, quero que possam beber da água da liberdade. Saibam, em meu testamento, concedo a liberdade a todos eles. A Philargyro, eu deixo umas terras e sua mulher. A Carrion, uma ilha, algum dinheiro e toda uma mobília de quarto. De Monetária, faço minha herdeira universal, e a recomendo a todos os meus amigos. Digo tudo isso em público, para que todos os meus escravos me amem agora como se eu já estivesse morto.

Muito além da benevolência fantasiosa do personagem de Trimalcião, da obra de Petrónio, a soberania de si é um modelo de exercício do poder político que concentra todas as singularidades em uma mesma centralidade ética. O *éthos* dos escravos de Trimalcião é sacrificado em prol de sua própria agência ética, como alguém que governa a si próprio e exerce as redes desse poder aos outros. Para além da discrepância entre a Antiguidade da Grécia Clássica e da Antiguidade Romana da época de Petrónio, as relações de poder, e mais acentuadamente nas relações de dominação (escravidão), irrompem o cuidado de si como uma cultura

¹⁸² Não há muitas informações acerca do nascimento de Petrónio, com algumas fontes indicando seu nascimento no ano de 27 d.C. e sua morte em 66 d.C, aos 39 anos de idade, possivelmente. Tito Petrónio Árbitro foi um escritor romano e um dos mestres da literatura latina, assim como um exímio satírico. Algumas fontes indicam que ele escreveu sua mais famosa obra, *Satyricon*, que dá nome a um poderoso afrodisíaco (PETRÔNIO, 1987, p. 36), quando era cortesão na corte do imperador Nero (37 d.C. – 68 d.C.).

implacavelmente excludente e que se retroalimenta da dissimetria piramidal entre as castas e entre os gêneros. O desejo, como tecnologia de subjetivação que rompe e se insurge, em uma nomenclatura foucaultiana, exerce um fascínio sobre as ponderações do cuidado de si e o seu alcance circunscrito aos sujeitos: “Por um lado, de fato, as economias morais correspondem à produção, circulação e apropriação de valores e afetos em torno das questões da sociedade.” (FASSIN, 2014, p. 87): “Por outro lado, as subjetividades morais nos dizem respeito ao trabalho dos agentes para realizar ações justas ou boas” (*Idem*, 2014, p. 87) ¹⁸³.

O desejo seria a crítica à retroação inscrita nas relações dissimétricas entre os indivíduos na Antiguidade, o que faz prevalecer o prazer, interpretando Foucault, como a contenda pela precedência dos não sujeitos. A mulher, o rapaz, o escravo, a passividade como menosprezo e ruptura com a ordem política é a busca pelo prazer que encontra na atividade sexual a vantagem para contestar o sistema social e político que produz relações de poder impermeabilizadas pela soberania de si e o cumprimento da justiça. E, novamente, como Foucault expressa em sua crítica à filosofia, a retomada de uma prática filosófica, como o real da filosofia, que garante o acontecimento do “tornar-se” outro: “Pode-se dizer que, nos dois grandes contextos, o da Antiguidade pagã e a espiritualidade cristã, as questões do sujeito e da verdade assim como de suas relações, inseridas na temática do dizer verdadeiro” (MUCHAIL; FONSECA, 2019, p. 193): “particularmente o ‘dizer verdadeiro sobre si mesmo’, encontram-se na formulação e no exercício de duas modalidades principais: a *parresía*, na antiguidade pagã e a confissão, na espiritualidade cristã” (*Idem*, 2019, p. 193).

Não há como negar o problema do anacronismo, retrospectivamente, acerca do não sujeito da Antiguidade e do sujeito da Contemporaneidade: a vulnerabilidade é um conceito histórico o qual opera por desigualdades que garantem o domínio e a supremacia dos jogos de poder. O desejo conduz, pelos indivíduos, a passividade e a atividade como medidas que fazem do prazer uma técnica à qual descreve uma luta dificilmente de ser localizada: o que poderia demonstrar-se como um problema

¹⁸³ Trecho do texto original em francês: « D’une part, en effet, les économies morales correspondent à la production, la circulation et l’appropriation des valeurs et des affects autour de questions de société. D’autre part, les subjectivités morales concernent le travail des agents pour effectuer des actions justes ou bonnes. » O texto em questão trata de uma entrevista com o professor francês Didier Fassin intitulada: *Gouverner les vies* (2014, p. 86-87), que foi incluída em uma edição especial da revista francesa *Sciences Humaines*, em um número especial acerca dos trinta anos da morte de Foucault, em junho de 2014.

retroativo. O que há é a luta por precedência, a luta por permanência, a luta pela não vulnerabilização do desejo: “O domínio dos amores masculinos certamente pôde ser ‘livre’ na Antiguidade grega, muito mais, em todo caso, do que foi nas sociedades europeias modernas” (FOUCAULT, 2014, p. 201): “não resta dúvida, entretanto, que bem precocemente é marcado por intensas reações negativas e por formas de desqualificação que se prolongarão por muito tempo.” (*Idem*, 2014, p. 201) ¹⁸⁴.

A retomada da vontade autônoma, no desígnio dos *aphrodísia*, é a retomada da capacidade de se inscrever uma microrrevolução, por meio do vir a ser do sujeito que ainda não é, ou seja, é recusar a agência ética aglutinante do sujeito da isonomia e da isegoria. É a substância ética transformada em uma tecnologia para a obtenção do prazer, não essencialmente de ordem sexual, mas pela ordem sexual de remodelagem das relações díspares entre sujeitos e não sujeitos. É o amor pelo rapaz, é o prazer da mulher, assim como o prazer do escravo que vigoram como uma premência do enfrentamento, da passividade a qual ousa vindicar o prazer e postular a vontade autônoma como o que foge ao sistema de regras e à moral conciliadora das relações sociais e políticas entre os indivíduos. Ao evocar Platão em seu diálogo *Górgias*, em 23 de fevereiro de 1983, aula do curso *O Governo de Si e dos Outros*¹⁸⁵, Foucault (2010d, p. 250) apresenta o problema do corpo que confronta com ardor a alma e a essencialidade transformadora desta, enunciando:

O que pertence à alma é, evidentemente, o que diz respeito aos próprios governantes; o que pertence ao corpo é o que diz respeito aos guerreiros; e o que pertence às riquezas é evidentemente o que diz respeito à atividade dos comerciantes e dos artesãos. E, diz ele, é necessário que a *politéia*, que a organização de uma cidade respeite essa hierarquia e não dê mais importância ao corpo do que à alma, e principalmente não dê mais importância às riquezas do que ao corpo e à alma.

¹⁸⁴ O texto mencionado é *O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si* (2014, p. 187-211), de novembro de 1983, presente em *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade, Política*, que foi escrito por Foucault como uma espécie de introdução aos volumes relativos à coleção *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres, O Cuidado de Si e As Confissões da Carne*. *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si* foram publicados por Foucault em maio de 1984: um mês antes de sua morte.

¹⁸⁵ A concepção de *parresía* é densamente examinada por Foucault na aula de 23 de fevereiro de 1983 (2010d, p. 235-270) e nas consequências do curso *O Governo de Si e dos Outros*. Como uma tentativa de repensar a problemática dos não sujeitos, a *parresía*, enquanto ato político transgressor de pronunciamento da verdade, poderia auxiliar no processo de análise dos não sujeitos da Antiguidade e na constituição de um agente ético em perspectiva. A coragem da verdade, na figura da *parresía*, parece efetuar uma mudança no discurso do dizer verdadeiro, onde o “grito dos não sujeitos” faria ouvir-se e redundaria no relevo da sociedade da Antiguidade. Os cínicos emergem como o contraste do não sujeito, porém os cínicos, em sua maioria, nascem livres, opostamente aos escravos, por exemplo. Em tese, a *parresía* controverteria o cuidado de si como uma técnica cultural arrojada e excludente, onde Foucault atuaria como o refutador da exclusão do não sujeito pelo padrão piramidal das relações de poder.

O “homem de desejo” abordado por Foucault em *O Uso dos Prazeres*, como o ponto de alcance dos *aphrodisia*, é o indivíduo que permeia as técnicas de si na tentativa de construção de uma arte de viver. A prática dos prazeres e a tecnologia da atividade sexual representam a medida com a qual a arte de viver se fundamenta, de acordo com Foucault, como a moldura que produz e corporifica o homem de desejo, ou o sujeito de desejo. Na tentativa de incluir os não sujeitos na perspectiva do “homem de desejo”, o termo será aplicado de uma outra maneira: o “indivíduo de desejo”: “A reflexão moral dos gregos sobre o comportamento sexual não procurou justificar interdições, mas estilizar uma liberdade: aquela que o homem ‘livre’ exerce em sua atividade.” (FOUCAULT, 2012b, p. 125) ¹⁸⁶ A mulher e o escravo, por mais escamoteados que estejam no patamar da atividade sexual e do prazer, ainda são representativos do “indivíduo de desejo”, pois a passividade, como o contrário da atividade, ainda é um constructo necessário para o desdobramento da relações de poder entre o sujeito masculino, a mulher e os escravos.

A dieta da atividade sexual, segundo Foucault, era a forma que a liberdade inata do sujeito masculino da Antiguidade Grega Clássica, demarcasse os critérios que concerniam aos limites das relações de interatividade sexual entre o sujeito masculino, a mulher e o escravo. O que, novamente, explicita a atividade como a peça proponente da conduta do sujeito masculino, o exercício de sua soberania de si e o exercício do poder político, ou seja, a arte de viver que interioriza o *status quo* e gera uma agencia ética autocentrada na moralidade regulada e imensurável do sujeito masculino: “Valor moral que é também um valor estético, e valor de verdade, visto que, ao manter-se na satisfação das verdadeiras necessidades, ao respeitar a verdadeira hierarquia do ser humano” (FOUCAULT, 2012b, p. 114): “e não esquecendo jamais o que se é verdadeiramente, é que se poderá dar à sua própria conduta a forma que assegura o renome e merece a memória.” (*Idem*, 2012b, p. 114) ¹⁸⁷.

A liberdade do sujeito masculino é assegurada por meio do não reconhecimento e do tolhimento da liberdade dos não sujeitos. Dessa forma, ser um não sujeito, analisando o texto de Foucault, é nunca haver desfrutado de uma liberdade legitimada por um entorno social e político que sobrevive às custas de um moral ordenada à prerrogativa do sujeito masculino o qual governa, domina, lidera e

¹⁸⁶ In: *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*.

¹⁸⁷ *Idem* a nota de rodapé 186.

vivencia uma liberdade sem fronteiras. Desde que, obviamente, cristalize a atividade e o prazer como exclusividades da agência ética e da arte de viver que concede a liberdade ao prazer obtido da liderança sexual e da onipresença da soberania de si. Na entrevista de abril de 1983: *Sobre a Genealogia da Ética: um Resumo do Trabalho em Curso*, na Universidade de Berkeley na Califórnia, Foucault (2014e, p. 236) estabelece o parâmetro do pensamento grego da Antiguidade, delineando o conceito de racionalidade atrelado à verdade, relatando¹⁸⁸:

Se é verdade que a filosofia grega fundou uma racionalidade na qual nós nos reconhecemos, ela sustentava sempre que um sujeito não podia ter acesso à verdade a menos que realizasse primeiro sobre si certo trabalho que o tornasse suscetível de conhecer a verdade. O elo entre o acesso à verdade e o trabalho de elaboração de si por si é essencial no pensamento antigo e no pensamento estético.

Esquecer-se de quem se é, no universo dos *aphrodísia*, é se esquecer de sua verdadeira predestinação, do que o discurso do dizer verdadeiro premedita acerca da casta e do enredo que tangem sobre a atividade sexual e o prazer. O discurso verdadeiro está aferrado à obstinação em relação a si mesmo, em outros termos, é manter a soberania de si como a regra massiva e global de atuação para consigo próprio e para com os outros. A mulher e o escravo devem desse modo resignar-se aos papéis aos quais foram destinados: os de não sujeitos. A fixidez da não mudança, a justiça platônica de não intersecção entre as três partes da alma, são propriedades que fazem dos *aphrodísia* o arranjo moral, ético, social e político de todo um período histórico. Ao discorrer sobre a política e a ética em Foucault e no que respeita à análise das instâncias de poder, Judith Revel (2011, p. 60) conceptualiza: “E um pouco mais além da sexualidade, o projeto de uma ‘ontologia crítica da atualidade’ recebe, às vezes, a formulação de uma ‘política como uma ética’” (*Idem*, 2011, p. 60): “isso quer dizer que o interesse de Foucault pela ética na década de 1980, bem longe de ser o fim da problematização filosófica e histórica das estratégias de poder e de sua aplicação aos indivíduos”: “torna a propor a análise do campo político a partir da constituição ética dos sujeitos, a partir da produção da subjetividade” (*Ibidem*, 2011, p. 60)¹⁸⁹.

¹⁸⁸ Essa entrevista foi, primeiramente, publicada em inglês, em 1983, por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, nos Estados Unidos. A publicação francesa ocorreu somente em 1984, sob o título de *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. A entrevista em particular foi publicada em: *Ditos e Escritos*, Vol. IX: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade* (2014e, p. 214-237), de Foucault.

¹⁸⁹ Este estudo pode ser acessado em *Dicionário Foucault*, de Revel, a partir do verbete: “Ética” (2011, p. 59-60).

O equilíbrio à vida comum entre os sujeitos e os não sujeitos se dá pela execução indubitável dos *aphrodisia* como o manual para o exercício do desejo: a sua dieta, a sua economia e também a sua erótica. A verdade presente nos *aphrodisia* é o que conduz o *bíos* como um dos primeiros efeitos de subjetividade, de tecnologia subjetiva, que Foucault examina e funda como um dos primeiros marcos dos processos subjetivos: “A problematização moral dos prazeres forneceria elementos para constituir um sujeito ético-estético.” (ARALDI, 2020, p. 47), isto é: “Em outras palavras, seria possível tratar o indivíduo como sujeito de conduta ética, de suas virtudes, de seu modo próprio de vida, em suma, como sujeito, autor de sua arte de viver.” (*Idem*, 2020, p. 47) A retomada da vontade autônoma, nos *aphrodisia*, ocorre a partir da consecução da arte de viver, do império de si sobre si, consagrando a autonomia que é possível obter do prazer pela simples frugalidade do mesmo. O prazer é uma possível resultante da constituição ética, da agência ética que é forjada por meio do cuidado de si. A vontade é restituída enquanto autônoma quando se é oportunizado viver para além dos *aphrodisia*, assim como de se autoproduzir como uma obra de arte capaz de inspirar e de definir o percurso das relações entre os sujeitos e os não sujeitos. Como sistema fundador dos *aphrodisia*, Foucault (2020a, p. 53) escreve em *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*:

Os filósofos lembravam sem cessar que a lei, que devia presidir o uso dos *aphrodisia*, era a lei da natureza. Porém, a maioria das considerações que eles desenvolviam concernia à natureza do homem como ser racional e como ser social (necessidade de ter filhos para os dias em que seremos velhos, utilidade de uma família para o estatuto pessoal, obrigação de fornecer cidadãos ao Estado, homens à humanidade)¹⁹⁰.

A noção de equilíbrio e de cadência dos comportamentos moralizantes são dois edifícios teóricos no conceito dos *aphrodisia*, sendo retomados, inclusive, como duas novas releituras platônicas, pelo filósofo romano Cícero (106 a.C.-43 a.C.) em sua obra *De Legibus* (*Das Leis*). Onde a conformidade entre a natureza e as esferas social e política devem estar em sincronicidade, o que presume a felicidade e as boas relações entre os diferentes indivíduos pertencentes a essas esferas. Cícero (1967, p. 45) reflete: “Não há indivíduo, seja qual for a raça a que pertença, que não possa alcançar a virtude, segundo a orientação da Natureza. Não somente pelas qualidades, mas também pelos defeitos, se nota a semelhança entre os homens.”:

¹⁹⁰ EF: (2018a, p. 44-45) e EA: (2019a, p. 55).

“E todos desejam atrair pelo prazer que, ainda que vergonhoso, oferece certa semelhança natural com o bem; delicadeza e a suavidade nos deleitam e nos induzem ao erro de considerá-los salutareos” (*Idem*, 1967, p. 45).

O autodomínio e o controle do próprio desejo, no resgate da vontade autônoma, fazem aflorar um das primeiras jurisdições no que tange à relação de si consigo mesmo e com os outros. Uma jurisdição interna, encapsulada pelos *aphrodísia*, que firmam uma espécie de “protocontrole”, ou “protodomínio de si”, que tem no desejo a cifra a qual atua na constituição ética. As leis da sociedade antiga são introduzidas e direcionadas aos indivíduos que devem produzir uma lei própria e intimista na condução de si. Os *aphrodísia*, portanto, ilustram o desejo como a substância ética de uma protorrelação de poder, o que não poderia se estender à relação entre o sujeito masculino livre e o escravo. No modo como Foucault (2014c, p. 143) registra na aula de 03 de março de 1971, do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber*: “O poder é o que é exercido permanentemente através de todos os cidadãos. A totalidade de um corpo social começa a aparecer como o lugar onde o poder se aplica a si mesmo. O poder nasce de um corpo sobre o qual ele se exerce” ¹⁹¹.

Não há um protodesejo, mas sim uma sistemática que determina o desejo, no âmbito dos *aphrodísia*, como a matriz de uma prática de liberdade, vinculada a uma arte de viver, a uma estética da existência, que fornece ao indivíduo a oportunidade de reposicionar a sua vontade autônoma para além da prática normativa dos *aphrodísia* e fazendo despontar a agência ética como o recurso o qual justifica o cuidado de si como o conjunto de leis expressas que o indivíduo justapõe sobre si próprio, objetivando o seu *bíos*: “A estética da existência apresentada por Foucault se apoia no campo livre aberto por Nietzsche, mas a dificuldade dessa estética da existência se deve ao fato de que ela não pode explicitar inteiramente” (HEUBEL, 2014, p. 347): “a significação contemporânea da relação entre a estética e as técnicas de si. A razão disso é que a estética moderna, esforçando-se para sair do

¹⁹¹ A aula de 03 de março de 1971 (2014c, p. 133-150), do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, exemplifica a atitude de Foucault de justapor a ética e a política na orientação de estudar a formação das sociedades da Antiguidade e da Modernidade e compreender como a verdade, o discurso verdadeiro, aprimorou-se como uma jurisdição que age por meio de uma ficcionalização da verdade, enquanto ordem compartilhada e divulgada entre os viventes de um espaço social. A ideia de uma ficcionalização da verdade será melhor compreendida no terceiro capítulo deste texto.

mundo espiritual do cristianismo, cortou, ao mesmo tempo, o elo entre a arte e a cultura de si” (*Idem*, 2014, p. 347) ¹⁹².

A verdade, como na hipótese política do desejo, é a perseverança da substância ética, o desejo, como o que faz de si e o que advém dessa tecnologia de si, por meio do indivíduo. Não em referência a uma totalidade de uma vontade autônoma espetacularmente resgatada, porém sim o ensaio de uma arte de viver que retoma, homeopaticamente, o governo de si e o governo sobre os outros. O sujeito é livre a partir do momento em que exerce os *aphrodisia*, contestando-o, onde a sua liberdade o aproxima da vontade autônoma que é subtraída dos não sujeitos. A vontade autônoma, na experiência dos *aphrodisia*, atua como uma invenção de si: a verdade como a invenção de uma arte de viver. Em *O Cuidado de Si*, de *História da Sexualidade*, Foucault (2013a, p. 91) alerta para a complexidade das relações no campo dos *aphrodisia*, manifestando:

E se quisermos compreender o interesse, nessas elites, pela ética pessoal, pela moral do comportamento cotidiano, pela vida privada e pelos prazeres, não é tanto de decadência, de frustração e de retiro enfadonho que se deve falar; é preciso, ao contrário, ver aí a procura de uma nova maneira de refletir a relação que convém ter com o próprio *status*, com as próprias funções, as próprias atividades e obrigações. Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática.

Um rompimento com o próprio *status*, como demonstra Foucault, é o que pode vir a preconizar a retomada da vontade autônoma nos *aphrodisia* como o alicerçamento do sujeito ético. Como um respectivo diagnóstico, seria cabível pensar em um rompimento dos *status* da mulher e do escravo, dos não sujeitos?

Os casos de contranatureza, em suas múltiplas possibilidades de ação imaginária, principalmente os consagrados na *Onirocrítica* de Artemidoro ¹⁹³, é uma ruptura de *status* que transgride a lei básica a qual sustenta o matrimônio em sua

¹⁹² Esse texto, “Desafios de uma crítica ‘transcultural’ a partir da obra do último Foucault” (2014, p. 343-348), de Fabian Heubel, pesquisador na Academia Sínica de Taipei, encontra-se no *Cahier Foucault*, organizado por Julian Young, e dirigido por Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel.

¹⁹³ Não se sabe com exatidão as datas relacionadas ao nascimento e à morte de Artemidoro, todavia, seu nascimento parece ter ocorrido no século II, depois de Cristo. Seu nome era Artemidoro de Daldis, também conhecido como Artemidoro de Éfeso (em decorrência de seu local de nascimento). A sua *Onirocrítica*, composta de cinco livros, foi seu único trabalho a sobreviver e adentrar a posteridade.

virtualidade sacra e que mantém definidos o protagonismo e o antagonismo do homem e da mulher, por conseguinte, do sujeito e do não sujeito: “Uma outra razão refere-se à forma e ao destino particular da obra de Artemidoro: livro de homem que se dirige essencialmente aos homens para conduzir suas vidas de homens.” (FOUCAULT, 2013a, p. 35): “É preciso lembrar, com efeito, que a interpretação dos sonhos não é considerada como algo de pura e simples curiosidade pessoal; trata-se de um trabalho útil para gerir a própria existência” (*Idem*, 2013a, p. 35): “e se preparar para os acontecimentos que irão se produzir.” (*Ibidem*, 2013a, p. 35) ¹⁹⁴

Quanto ao escravo, o rebelar-se pela quebra dos grilhões, a vindicação pelo direito de conduzir-se como sujeito, estas práticas parecem estar a anos-luz de uma luta que poderia ser aclarada pela iminência das lutas contemporâneas pela preservação do corpo, da subjetividade e pelo direito ao luto e do reconhecimento da vida pública como uma vida que emula os processos peculiares à vida privada: segurança, alimentação, concessão à palavra e também à aquiescência a um exercício da própria atividade sexual e da busca pelo prazer. O desejo que retoma a vontade autônoma como a conduta de si que preenche os espaços políticos e faz secretar o discurso do dizer verdadeiro como a prática pelo instante da liberdade.

Como um contraste aos modos de vida da Grécia Clássica, a Antiguidade Romana apresenta traços indiscutivelmente opostos à maneira como as mulheres e os escravos, por exemplo, da mesma forma que o amor pelos rapazes, eram compreendidos pelo pensamento da época. Em sua obra *A Elegia Erótica Romana*, de 1983, Paul Veyne elenca algumas diferenças na operacionalidade do desejo e de como o não sujeito da Antiguidade Romana representava um efeito reverso ao não sujeito da Grécia Clássica¹⁹⁵. É preciso salientar que a literatura é um campo de

¹⁹⁴ E Foucault conclui: “Já que as noites dizem aquilo de que os dias serão feitos, é bom, a fim de conduzir a própria existência de homem, de dono de casa, de pai de família, saber decifrar os sonhos que então se produzem. Tal é a perspectiva dos livros de Artemidoro: um guia para que o homem responsável, o dono da casa, possa se conduzir no cotidiano em função dos signos que podem prefigurá-lo. Portanto é o contexto dessa vida familiar, econômica, social, que ele se esforça em reencontrar nas imagens do sonho.” Para as abordagens mais detalhadas de Foucault acerca dos textos de Artemidoro, acessar “Capítulo I: Sonhar Com os Próprios Prazeres” (2013a, p. 09-42), do terceiro volume *O Cuidado de Si*, de *História da Sexualidade*.

¹⁹⁵ Paul Veyne evoca a figura de Foucault, em *A Elegia Erótica Romana*, ao se reportar aos *aphrodisia* replicando o acervo do desejo elaborado previamente por Foucault, contudo, denominando-os sucessivamente como: (A) o prazer; (B) a carne e o (C) o sexo (VEYNE, 1985, p. 245). O que equivaleria, foucaultianamente, aos *aphrodisia*, a carne e a sexualidade. Assim como Foucault, Veyne também defende que a carne é oriunda, como estrutura subjetiva, da Antiguidade pagã e que se revela como um rompimento com as práticas de Afrodite, os *aphrodisia*, e inaugura um novíssimo período histórico que subjaz o cristianismo como um importante reduto filosófico e histórico acerca do desejo. Veyne (1985 p. 240) ainda escreve: “As seitas filosóficas, a literatura, o ‘bom

exercício e de produção epistemológica do desejo que transcende as barreiras do moralmente aceitável, onde o saber obtido pela subjetivação do desejo não está atrelado, correlativamente, ao discurso verdadeiro ou com a produção do interesse coletivo. Como Veyne (1985, p. 245) explica em sua obra *A Elegia Erótica Romana*:

Acontece com os prazeres de Vênus ou *aphrodísia* o mesmo que acontece com o vinho: o fato de degustá-los encerrava um perigo potencial e seria necessário limitar seu uso àquilo que a natureza exige. Horácio diz o pouco que ela exige, nos tempos mais crus e menos voluptuosos, e Lucrecio observa que as posições do amor devem ser deixadas às mulheres de profissão: a natureza exige apenas a posição canônica, que é... de quatro, a exemplo dos animais. Pois não se deve complicar a natureza, e nós a complicamos quando colocamos o prazer como um objetivo pensado; especular sobre o prazer, ensinar o amor, como o fazem os elegíacos, é um refinamento contra a natureza; a ciência gastronômica prepara pouco para o uso mínimo dos prazeres da mesa.

As atribuições de Veyne acerca da Antiguidade Romana corroboram as apreensões de Foucault no que tange aos traços que projetam o desejo como o excesso, como o furor que necessita ser contido. Foucault e Veyne parecem estar próximos quanto à perspectiva do exercício do prazer não como um plano, um esquadrinhamento, mas como uma consequência do domínio de si e o consequente domínio dos outros. Desta forma, seria possível pensar que o desejo, como uma contranatureza, poderia ser identificado como a estratégia de controle e, do mesmo modo, de contenção dos modos de vida, dos sujeitos e dos não sujeitos. Interpondo-se o desejo como a estratégia à qual desafia o exercício de si sobre si, que pode afastar o indivíduo do compasso impingido, de maneira presumida, pela natureza. Tanto na Antiguidade grega, assim como na romana, o embate dos sujeitos e dos não sujeitos demonstra-se pela permanência destes a sua “fiel natureza”: o homem, a mulher, o escravo, a prostituta e suas consecutivas atribuições na supramencionada Antiguidade. Em *Subjetividade e Verdade*, na aula do dia 11 de março de 1981, Foucault (2016, p. 183) assevera:

senso’ ensinavam os romanos apaixonados a falar de si mesmos como doentes. Em páginas veementes, o epicurista Lucrecio mostra que a paixão é uma forma patológica do desejo e que a saúde mental consiste em procurar sabiamente os prazeres de Vênus à esquerda e à direita; que estranho furor o de exigir um único objeto, uma mulher determinada! A natureza não exige tal fetichismo. O excesso de desejo que se chama amor passionai é uma conduta de fracasso que se volta contra si mesma; Lucrecio coloca uma questão bem simples: os apaixonados querem o que, exatamente? O que é que lhes falta? Eles têm tudo; querem a mulher amada? Ei-la nos seus braços; isto não lhes basta, a possessão não apaga o desejo que os queima, não sabem mais como saciar a fome que os devora, gostariam de absorver essa mulher em si mesmos. A paixão é um desejo doentio que a satisfação não faz cessar: os amantes continuam fora de si. Para uma análise mais contundente, acessar o “Capítulo IX: O paradoxo engraçado e o processo do prazer” (1985, p. 228-251), na obra *A Elegia Erótica Romana*, de Veyne.

A primeira modificação que os historiadores identificaram diz respeito à própria instituição matrimonial. Precisamos ter em mente que, tanto na Grécia clássica como na Roma republicana, até o fim da República o casamento era um ato privado, ato privado que dependia da família e somente da família, ou seja, da autoridade da família e, por fim, das estratégias econômicas e sociais próprias daquelas famílias. O casamento era uma transação entre dois chefes de família. Era entre esses dois chefes de família, ou entre essas duas famílias, que o ato de casamento era acordado como transação privada; conseqüentemente, o poder público nada tinha a ver com ele. Aliás, tinha tão pouco a ver que o casamento – e aqui me refiro aos estudos de Paul Veyne sobre esse assunto – não era considerado um ato jurídico. Era um ato privado que sem dúvida tinha efeitos de direito sobre os indivíduos, mas em que em si mesmo não era um ato jurídico.

Poderia, então, o desejo ser concebido, nos *aphrodísia*, como o ponto de equilíbrio à obtenção de uma economia do prazer, não como o resultado do domínio de si, porém sim o prazer que interliga o indivíduo à ordem da natureza. Logo, desejar o prazer, lançar-se em seu frenesi, representaria despojar-se do equilíbrio instituído pela natureza, mas esgotar a si mesmo em uma contranatureza que contesta cada um dos pormenores os quais produzem a ideia de uma ordem pré-estabelecida. Conforme Foucault (2014a, p. 247) relata em sua aula de 19 de março de 1980, do curso *Do Governo dos Vivos*: “O mundo do monge deve ser uma trama na qual cada um dos seus atos deve se inscrever, como resposta a uma ordem ou a uma permissão.”: “Eis no que concerne à *subditio*. O mundo inteiro é ordem, todos os atos devem ter o valor e a forma de uma resposta a uma ordem ou a uma permissão.” (*Idem*, 2014a, p. 247) Como Foucault registrou em seu trabalho examinando as vidas infames: o louco, o perverso, o criminoso, o intersexual, o homossexual, todos estes são exemplares de uma idealização de contranatureza, em cada uma de suas especificidades elementares.

O desejo, a partir do marco histórico dos *aphrodísia*, pode figurar tal como o episódio de contranatureza, do não sujeito que refuta sua situação de subalternidade e ousa escrever as linhas de sua própria memória. Ou como Foucault (2020a, p. 352) premedita em *As Confissões da Carne*, promovendo a descontinuidade entre os *aphrodísia* e a eclosão da carne: “De uma maneira que é paradoxal apenas à primeira vista, é a *epithumia*, o desejo, a concupiscência, que constitui a ‘matéria prima’ de que devem tratar as artes da vida monástica e as da vida matrimonial”¹⁹⁶.

Os *aphrodísia*, como um dos primeiros monumentos do desejo, de seu acervo histórico e conceitual, expõe uma face imensurável do desejo como um dos

¹⁹⁶ EF (2018a, p. 324) e EA (2019a, p. 298-299).

processos subjetivos, assim como de uma tecnologia de subjetivação, que permitiu a sobressaliência da carne nos primeiros séculos da cristandade. Foucault, involuntariamente, lançou bases que permitiram testemunhar em sua obra o desejo como um conceito de importância histórica, cultural e filosófica o qual determinou a sexualidade, na Contemporaneidade, como uma das subdivisões do desejo, destinadas ao entendimento da vulnerabilidade e do “trauma épico” da exacerbação imprevisível e imponderada do desejo procedente em Édipo. O desejo, em Foucault, é a contranatureza que suscita uma fissura nos ordenamentos da natureza, por meio do indivíduo que se recusa a integrar a sua “regularidade inclusiva”. Exercer o desejo é exercer o direito de se retomar a vontade autônoma, vontade esta que possibilita o que se incrementa como sujeito, ou, em termos politicamente foucaultianos, o indivíduo.

3.2 A carne: o realce secundário do desejo

Foucault inteligibilizou os *aphrodísia* como o primeiro recorte do conceito de desejo onde o prazer, e também o instinto, destacam-se como indiscerníveis do desejo, prefigurando o mesmo como um mecanismo ordenado nas relações matrimoniais e nas definições que expõem o abismo entre os sujeitos e os não sujeitos. No marco histórico da carne, Foucault buscou entender como esta, fundada pelos pensadores dos primeiros séculos da cristandade (como Tertuliano e Cassiano), arquitetaram-na baseando-se na subjetividade prototípica consolidada pelos *aphrodísia*. As regras matrimoniais que designavam as relações dos indivíduos da Antiguidade grega e romana acabaram por influenciar os indivíduos subvencionados pelo período histórico e filosófico da carne.

Diferentemente dos sujeitos e dos não sujeitos na Antiguidade Grega Clássica, em específico, o desejo, a carne, espelha uma relação entre dois indivíduos, o homem e a mulher, unidos na tentativa de combater a concupiscência e de encontrarem, em conjunto, a melhor maneira de não sucumbir ao desejo, enquanto concupiscência, de capitaneá-lo na experiência de produção de uma nova economia onde o desejo é dispensado de sua verve de prazer e estabelece a empreitada pela verdade como uma renúncia à carne concupiscente e à prevalência de uma almejada conjuração com Deus. Há, também, de acordo com Foucault, o

monasticismo como fator dessemelhante à terapia da relação conjugal, onde o monge é a sua própria matéria transformadora e detentora do poder, aliada ao exame e à direção de consciência, como o produto da renúncia de si e da luta contra a concupiscência, sendo o desejo a arquitetura que ajusta o estilo de vida monástico como regra, precedente e alquimia na busca, não apenas pela ordem do mundo, mas também pela ordem sinérgica com a Providência Divina. Foucault (2020a, p. 348) redige acerca das conotações que realocam o matrimônio, no marco da carne, como uma relação simbiótica entre os cônjuges, e, da mesma forma, do embate de si e entre si, pelo controle da alma e da avaliação das faltas, ele escreve em *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*:

Porém mais profundamente, é do transtorno na alma do outro, de seus desejos, de suas tentações, de suas dificuldades para dominá-los, que se torna culpável aquele que recusa, nas relações conjugais, o equilíbrio da justiça. Isso porque o casamento o colocou em posição de contribuir para a salvação do cônjuge. No fundo da apropriação dos corpos, há esta transferência: aqui, não é mais o objetivo de uma progenitura comum que justifica a “dívida dos corpos” implicitamente contraída pelos esposos quando se casam, mas a responsabilidade de cada um em face dos pecados do outro. O “fruto” que está em questão é espiritual: é a salvação de cada um por meio do outro. Quiasma salutar. Crisóstomo pode empregar, neste ponto preciso, a palavra *agapé* no duplo sentido de amor conjugal e caridade¹⁹⁷.

O individualismo do corpo na Antiguidade Clássica e o trabalho oneroso do sujeito sobre si mesmo, no ensejo de preservar-se e de interditar o prazer como subjetivação pensada e atribuída a si, é contrastada pelo embate de si no âmbito conjugal da relação cristã, onde o corpo é a premência que vem a explicitar a fragilidade da carne no enfrentamento contra a concupiscência. O prazer vincula-se, na carne, como um artifício discreto para a consecução da progenitura: produzir filhos que encabeçarão o exército e a fraternidade social e política da esfera cristã e da face de Deus. O corpo, então, é um atributo indiscutível onde a permeabilidade do desejo, ou seja, da lascívia, pode interferir no processo de instauração da ordem cristã e da relação do indivíduo com Deus. Para se gerar uma boa prole é preciso, antes de tudo, recusar-se uma série de fatores que podem empobrecer o matrimônio e podem vir, também, a provocar o decaimento da progenitura a qual sustenta o exército de indivíduos que comandarão a vida e a sociedade cristãs. Ou como Foucault (2019, p. 89) reflete contemporaneamente em *O Enigma da Revolta*: “É uma estratégia da insurreição. Mas não a insurreição global, universal e massiva, na

¹⁹⁷ EF: (2018a, p. 321-322) e EA: (2019a, p. 295).

forma de ‘basta desta sociedade podre, joguemos tudo isso às urtigas’”: “É a insurreição diferenciada e analítica, que mostra quais são os elementos da realidade que, numa dada civilização, nos são propostos como óbvios, naturais, evidentes e necessários.” (*Idem*, 2019, p. 89-90): “Tentei mostrar o quanto eles são historicamente recentes, portanto frágeis, portanto móveis, portanto passíveis de sublevação” (*Ibidem*, 2019, p. 90).

A relação conjugal parece configurar para Foucault uma espécie de tecnologia da autonomia na cristandade, o que poderia aproximar-se da tese acerca da retomada da vontade autônoma. Se na Antiguidade Clássica a retomada da vontade autônoma regulava-se pelo domínio de si e pelo domínio dos outros, onde havia a usurpação da “individualidade” dos não sujeitos pelo sujeito masculino, a terminologia de sujeito e de transcrição desse conceito, na carne, supõe estar agregada a uma unilateralidade do homem e da mulher, no matrimônio, onde o sujeito é formado por meio da intersecção entre esses dois indivíduos e que estampa um dos contornos da corporalidade de Deus. Na aula de 27 de fevereiro de 1980, do curso *Do Governo dos Vivos*, Foucault (2014a, p. 165) elucubra:

O que o mundo mediterrâneo conhecia antes do cristianismo eram duas coisas, um sistema e um esquema: o sistema da lei e o esquema da salvação. O sistema da lei, que vocês encontram nos hebreus, nos gregos também, é um sistema que permite disjuntir o bem e o mal, isto é, um sistema que permite definir e caracterizar o que é uma ação boa e o que é uma ação má. Seja porque a lei define, na forma de prescrição, o que é uma ação boa e, por conseguinte, deixe assim, negativamente, o resto no campo do mal, seja porque define, ao contrário, o que é a ação má, a infração, sendo o resto, se não bom, pelo menos aceitável. Em todo caso, é esse tipo de disjunção que a lei efetua. Ou seja, a lei define a forma da ação e efetua essa disjunção nas ações, na forma, nos componentes e eventualmente nos efeitos da ação. A lei não leva em consideração a qualidade de quem comete a ação. Ela não leva em consideração o ator, o autor, o sujeito. Vocês vão dizer: leva sim, sem parar. Sim, ela leva em consideração a qualidade de quem comete a ação. Sim, ela leva em consideração o sujeito, o ator ou o autor, mas leva como? Ela o considera um elemento modificador da ação.

A categoria de sujeito é adquirida, e ao mesmo tempo sequestrada, pela universalidade do matrimônio e pela exposição do corpo (ou corpos) como instrumento(s) para a aproximação com Deus. A revisitação das obras *O Pedagogo* e *Os Estromatas* de Clemente de Alexandria (150 d.C-215 d.C), um dos precursores do cristianismo primitivo, revela que o par de indivíduos, representado pelo matrimônio entre o homem e a mulher, assume um compromisso irrevogável consigo próprios, não apenas acalentando o corpo um do outro em um perpétuo estado de

vigília, mas também de comprometimento com a ordem estabelecida da natureza. Foucault (2020a, p. 61) delineia no que respeita a Clemente de Alexandria: “Mas o ‘casamento temperante de Clemente é, sobretudo, respeitoso que, passado através dele, vai do Criador eterno à multiplicidade de criaturas futuras”: “e encontra na semente e na fecundação um importante momento material. É a ‘economia’ deste movimento, mais do que a estrutura do composto humano, que define o *kairós*¹⁹⁸ das relações sexuais” (*Idem*, 2020a, p. 61) ¹⁹⁹.

O valor positivo, denominado *kairós*, é instituído, pela ótica de Foucault, como um dos princípios basilares do casamento na cristandade, pelo menos no que se refere aos primeiros séculos do período. Assim como os *aphrodísia*, o casamento no marco da carne constitui um cálculo da economia pessoal daquele que ambiciona tornar-se um agente ético, porém, neste caso, parece não ocorrer a essencialidade de um sujeito que exerça o seu poder e domínio sobre os não sujeitos. A marca maior da vida do indivíduo da cristandade está alinhavada com um cuidado preciso de sua vida privada que, de maneira paralela, encadeia-se com sua vida pública. A lei é composta pela subalternidade não a si mesmo, porém sim a figura supradivina, a ansiada sinergia com Deus, que representa um dos patamares mais contumazes da economia do desejo no arcabouço da carne. Em *As Confissões da Carne*, Foucault (2020a, p. 63-64) interpreta:

Não podendo o puro ter contato senão com o puro, se maculamos em nós a pureza de seu *Logos*, Deus só pode se afastar de nós. Ele nos abandona então à nossa vida de “corrupção”. E Clemente entende por isso, ao mesmo tempo, a vida do pecado, no sentido metafórico, e, no sentido estrito, uma vida que está consagrada à morte. A intemperança corrompe: não porque alcance a luz, que em si mesma é inacessível e não pode ser obscurecida, mas porque obriga a luz a abandonar o corpo a seu destino mortal. O corpo intemperante apodrecerá porque Deus, abandonando-o, o deixa no estado de cadáver, ao passo que aquele que permanece temperante se revestirá de uma “inocorrutibilidade”, a do *Logos*, que nele habita, e que o fará aceder à vida eterna²⁰⁰.

¹⁹⁸ Segundo Foucault (2020a, p. 37) [EF: 2018a, p. 32; EA: 2019a, p. 43], esse termo assinala um conjunto de ações, minuciosamente ordenadas, que podem obter um valor positivo. No modo como Foucault descreve em *As Confissões da Carne*: “O *kairós* não caracteriza uma oportunidade de prudência, evitando os riscos e os perigos que poderiam tornar má uma ação indiferente; define os critérios que uma ação concreta deve preencher para ser boa. Enquanto a lei separa o permitido do proibido entre todas as ações positivas, o *kairós* confere o valor positivo de uma ação real.” Para um estudo mais aprofundado, acessar o “Capítulo I: A formação de uma nova experiência: Parte I: Criação, procriação” (2020a, p. 21-74) [EF: 2018a, p. 20-68; EA: 2019a, p. 31-72].

¹⁹⁹ EF: (2018a, p. 51) e EA: (2019a, p. 61).

²⁰⁰ EF: (2018a, p. 53) e EA: (2019a, p. 63).

Em *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*, Foucault (2013c, p. 40) resume parte do arranjo teórico sobre o marco da carne, defendendo: “A Idade Média tinha organizado, sobre o tema da carne da confissão, um discurso estreitamente unitário.” Esse discurso, de cunho unificador, descrito por Foucault, é um preâmbulo da expansão da problemática do desejo em termos que, na Contemporaneidade, assumiram uma projeção de proteção ao corpo encarando a sua subjetividade como uma condição da vida biológica, que deveria permitir aos sistemas de poder recolocar o indivíduo como um objeto unificado da biologia e dos poderes que geram a vida, os biopoderes: “No decorrer dos séculos recentes, essa relativa unidade foi decomposta, dispersada, reduzida a uma explosão de discursividades distintas” (*Idem*, 2013a, p. 40): “que tomaram forma na demografia, na biologia, na medicina, na psiquiatria, na psicologia, na moral, na crítica política” (*Ibidem*, 2013a, p. 40)²⁰¹.

A carne e o corpo, como dois signos representativos do *corpus* do desejo, não indicam prescritivamente, de acordo com Foucault, o mesmo processo de individualização que demarcou o Período Cristão (pós-cristianismo primitivo) e a Modernidade. Na concepção da carne, a biologia é uma categoria secundária no processo de compreensão da subjetividade do desejo do indivíduo, apesar de que a degenerescência pode vir a ser considerada uma preocupação no que concerne ao regime matrimonial. Por meio de um anacronismo, se poderia sugerir que o desejo enquanto carne difunde um introito do que configuraria o desejo fundamentado como sexualidade, nas estratégias biopolíticas, nos marcos da Modernidade e da Contemporaneidade (nos séculos XVIII e XIX). A carne não é exatamente o estudo da biologia corporal pensada e modelada em uma economia do ser individual, mas sim a produção de um *status* subjetivo que engloba uma série de premissas concernentes a uma conduta individual positiva e transformadora. A biologia do sujeito da cristandade seria um vislumbre da “biologia” espectral e transcendental de Deus. A degenerescência do indivíduo é a degenerescência do projeto supradivino. Desta forma, a confissão assume, segundo Foucault, um papel extraordinário na composição do marco da carne, como o sistema subjetivo e de obtenção do saber capitais, no cristianismo primitivo, e, sobretudo, na Idade Média. Na aula de 12 de março de 1975, do curso *Os Anormais*, Foucault (2010a, p. 232) esclarece sua

²⁰¹ In: *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*.

perspectiva acerca da carne enquanto um problema que atravessa as periodizações históricas, comentando:

O problema da carne tende a se tornar cada vez mais o problema do corpo, do corpo físico, do corpo doente. Em segundo lugar, infantilização, no sentido de que o problema da carne – que afinal de contas era o problema de todo cristão, mesmo que estivesse centrado, com certa insistência, na adolescência – é agora essencialmente organizado em torno da sexualidade ou do autoerotismo infantil e adolescente. Enfim, em terceiro lugar, medicalização, já que doravante esse problema se refere a uma forma de controle e de racionalidade que é ao saber e ao poder médicos. Todo o discurso ambíguo e proliferante do pecado se reduz à proclamação e ao diagnóstico de um perigo físico e a todas as precauções materiais para conjurá-lo.

Foucault convencionou dois modos referenciais à confissão: a *exomologesis* e a *exagoreusis*, o que corresponde aos termos *confession* (confissão) e *aveux* (confissões) na redação francesa de seus textos²⁰². Preliminarmente, a *exomologesis* é identificada por Foucault como a espetacularização da confissão, isto é, a versão teatralizada do afirmar-se enquanto penitente: “A *exomologesis* será, portanto, a manifestação da sua concordância, o reconhecimento, o fato de que se admite alguma coisa, a saber, seu pecado e o [fato de ser] pecador.” (FOUCAULT, 2014a, p. 184): “É isso, grosso modo, a *exomologesis* que se pede ao penitente.” (*Idem*, 2014a, p. 184)²⁰³ A penitência compreendida pela *exomologesis*, com base em Foucault, institui que o indivíduo deveria assumir-se publicamente como penitente e proferir essa condição de penitente durante toda a sua vida. Opostamente, a *exagoreusis* refere-se às incontáveis sessões de confissão, de declaração das faltas e dos pecados, que o indivíduo deverá realizar por toda a sua existência. A *exagoreusis* é, marcadamente, influenciada pelo exame de consciência e pela direção de consciência: “A necessidade, essa obrigação de dizer tudo, do fundo do pensamento, no exato momento em que mal se começa a pensar, é isso que a espiritualidade grega chamava com uma palavra: *exagoreusis*” (FOUCAULT, 2014a, p. 278): “palavra praticamente intraduzível que é a discursivização de si mesmo, a perpétua discursivização de si mesmo” (*Idem*, 2014a, p. 278)²⁰⁴.

Na *exomologesis*, o desejo é sentenciado, publicizado, declamado e expurgado com vistas de se conseguir a remissão de si próprio, por meio da

²⁰² Esta diferenciação encontra-se presente na edição argentina de *As Confissões da Carne* que foi editada pelo autor Edgardo Castro e publicada em 2019 (página 70, nota de rodapé 109). Essa distinção não consta na edição do texto original em francês e na edição brasileira de *As Confissões da Carne*.

²⁰³ In: Aula de 05 de março de 1980 do curso *Do Governo dos Vivos*.

²⁰⁴ In: Aula de 26 de março de 1980 do curso *Do Governo dos Vivos*.

avaliação da esfera pública e da autocondenação teatral. Na *exagoreusis*, o desejo é discutido em múltiplas sessões, direcionado, planejado, investigado e produz-se, deste modo, um discurso verdadeiro, a liturgia do desejo através da confissão elaborada e ditada pelo indivíduo, não apenas pela pretensão da absolvição, mas também pelo experimento do prazer e da simbiose com Deus. Portanto, o desejo é o segredo a ser revelado, penalizado, exaustivamente discursivizado e aferido pelo diretor ou examinador de consciência. Em *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, na aula de 13 de maio de 1981, Foucault (2018, p. 149) diferencia a *exomologesis* e a *exagoreusis*, ao afirmar:

Portanto, *exomolôgesis* na penitência e *exagoréusis* como prática ascética e espiritual nas comunidades monásticas. Essas duas práticas – *exomologésis* penitencial, *exagoréusis* espiritual – na realidade representam, muito mais do que duas práticas perfeitamente distintas uma da outra, dois polos entre os quais há uma série de formas intermediárias. No entanto, parece-me que durante os primeiros séculos – e essa será a primeira parte -, ou seja, entre o século IV e VII, aos poucos foi havendo uma contaminação cada vez mais perceptível dessas duas formas, ao mesmo tempo em que havia uma adaptação, um ajustamento de cada uma [delas], uma nas comunidades cristãs, [a outra] nas comunidades monásticas. Uma adaptação que indica já uma espécie de passagem para formas jurídicas²⁰⁵.

A *exomologesis* e a *exagoreusis* traduzem as duas facetas do conceito de confissão examinado por Foucault, em seus textos dos anos 1980, e que são apresentadas nos cursos *Do Governo dos Vivos, Malfazer, Dizer Verdadeiro*²⁰⁶ e no quarto volume de *História da Sexualidade: As Confissões da Carne*²⁰⁷. A *exagoreusis* é significada por Foucault como a confissão por excelência, na maneira como foi popularizada no Período Cristão e, futuramente, tornou-se um dos cânones da sexualidade na representação do exame psicanalítico. A confissão é uma manifestação poderosa e robusta do discurso, onde o relato dirigido a um outro indivíduo, um examinador ou diretor de consciência, pode ser elucubrada ainda na Antiguidade Clássica. O *Alcibíades* de Platão, como evocado no primeiro capítulo deste texto, demonstra essa necessidade do diálogo entre dois indivíduos, onde um deles é intencionalmente dirigido. A *exomologesis*, no aspecto de um teatro da

²⁰⁵ EA: (2014f, p. 187-188).

²⁰⁶ Os conceitos de *exomologesis* e *exagoreusis* aparecem, sucessivamente, nas aulas de 29 de abril de 1981 (2018, p. 79-106) [EA: 2014f, p. 107-140] e 13 de maio de 1981 (2018, p. 141-172) [EA: 2014f, p. 179-216] do curso da Universidade de Louvain: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*.

²⁰⁷ No “Capítulo I: A formação de uma experiência nova: Parte III: A segunda penitência” (2020a, p. 107-141) [EF: 2018a, p. 31-99; EA: 2019a, p. 99-126], de *As Confissões da Carne*, a *exomologesis* é discorrida por Foucault. A *exagoreusis* é observada por Foucault também no primeiro capítulo da supramencionada obra, na “Quarta Parte: A Arte das Artes” (2020a, p. 142-190) [EF: 2018a, p. 132-178; EA: 2019a, p. 127-172].

penitência, é uma característica que aparece posteriormente na constituição do pensamento cristão, principalmente no que é consoante à cristandade tardia. Na aula de 13 de maio de 1981, do curso: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, Foucault (2018, p. 161) ²⁰⁸ explica como a confissão, no aparato da *exagoreusis*, é arrogada como uma técnica que tende a exercer um poder punitivo, ele então argumenta:

Dispositivo territorial, pois é preciso confessar-se àquele que é chamado de sacerdote próprio, ou seja, o sacerdote de sua paróquia (salvo autorização, o que gerou todos os conflitos que alguns de vocês conhecem e os outros podem imaginar). Além disso, ela está ligada a um dispositivo litúrgico, pois essa confissão é considerada necessária dentro do ciclo litúrgico e por ocasião da Páscoa. Também a um dispositivo punitivo, pois há punições especiais tanto para os fiéis que não aceitem esse dever quanto para os padres que, por sua vez, estão vinculados à obrigação de confessar suas ovelhas e, caso se furtem a isso ou deixem de executar o que devem conforme exigido, também serão punidos.

A confissão, ou as confissões, estão inevitavelmente cimentadas na ideia de uma punição que, eventualmente, como investiga Foucault, embasaram o perfil da jurisdição e da mecânica punitiva na Modernidade: “A punição tem o objetivo de desarmar o inimigo, e isso pode assumir duas formas: deixá-lo sem condições de prejudicar ou reintroduzi-lo no pacto social.” (FOUCAULT, 2015b, p. 62) ²⁰⁹ A carne sobrepujada pela confissão, pela *exomologesis* e pela *exagoreusis*, é circundada pela noção de punitividade religiosa e divina que, a partir do exemplo do matrimônio e da luta contra a concupiscência, poderia direcionar a vida dos esposos, por meio da convicção de que os segredos que envolvem a relação matrimonial, não são invioláveis e assegurados pela consciência. Confessar não é apenas discursar acerca de sua própria verdade, porém sim não ter segredos para consigo mesmo e para com Deus. Na carne, a punição é interiorizada e a consciência prolifera a escuridão dos segredos não ditos, sendo na confissão penalizada na jurisdição, o crime cometido pelo indivíduo como o exórdio de seu ato de confissão: “Trata-se da patologia moral: não se trata da nossa ideia de disponibilidade; o amor não é algo que nos interessa quando não nos interessamos por nada mais” (VEYNE, 1985, p. 244): “mas um inimigo que nos surpreende quando não se vive nessa tensão perpétua em que todo homem deveria viver, para sua salvação e a de todos.” (*Idem*, 1985, p. 244) ²¹⁰ A vontade autônoma, nesse aspecto, é redirigida pela confissão e cooptada pelo diretor de consciência, ou pelo mecanismo punitivo e judicial, capazes

²⁰⁸ EA: (2014f, p. 201).

²⁰⁹ In: Aula de 24 de janeiro de 1973: *A Sociedade Punitiva* (1972-1973).

²¹⁰ In: *A Elegia Erótica Romana*.

de extrair o discurso verdadeiro que determina a origem do indivíduo e sua posição na esfera pública, o que também sedimenta a sua esfera privada.

A ideia de ordem da natureza, ou de ordem do mundo, poderia ser novamente elucidada na tentativa de se compreender que a carne e os arranjos pertinentes ao casamento: a procriação, os segredos vigiados, são experiências de inserção do indivíduo na normalização que paira sobre a natureza. Como as contranaturezas da lebre e da hiena evocadas por Clemente de Alexandria, o uso indevido das reentrâncias e orifícios de seus próprios corpos, todas essas conjecturas apoiam a noção de limitação do próprio corpo e de suas ações. Pois um corpo, alegadamente limitado, também limita a sua vontade autônoma. Foucault (2020a, p. 73-74) elucida, em *As Confissões da Carne*:

A “carne” deve ser compreendida como um modo de experiência, isto é, como um modo de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade. Com o cristianismo, não se passou um código tolerante aos atos sexuais a um código severo, restritivo e repressivo. É necessário conceber diferentemente os processos e suas articulações: a constituição de um código sexual, organizado em torno do casamento e da procriação, foi amplamente encetado antes do cristianismo, fora dele, ao lado dele. Ele o retomou por sua conta, no essencial. E foi no curso dos seus desenvolvimentos ulteriores e mediante a formação de certas tecnologias do indivíduo – disciplina penitencial, ascese monástica – que se constituiu uma forma de experiência que fez o código atuar de um modo novo e o fez tomar corpo de uma maneira inteiramente diferente na conduta dos indivíduos²¹¹.

A natureza retoma sua vontade autônoma por meio da percepção de linearidade de como os seres vivos vivenciam sua própria organicidade, conjecturalmente analisando. O indivíduo que exaure sua força cedendo à concupiscência, que esconde segredos de seu confessor quando deveria proferi-los, quando o homem trai a sua esposa ou mantém relações sexuais com uma prostituta, ou aborda a sua esposa como se fosse uma prostituta, são instigações que aproximam o desejo de sua aura de concupiscência, e os quais traduzem um experimento de resistência imposto à carne por parte do indivíduo. Um sujeito é modelado enquanto sujeito, no marco da carne, quando supera a si mesmo e não se deixa exasperar pela concupiscência. Quando faz de suas relações sexuais um despojado objeto para a procriação e faz, também, do discurso de sua convicção em si uma oportunidade de associação com Deus. As suposições de contranatureza existentes na lebre e na hiena confirmam que o indivíduo precisa se autossuperar

²¹¹ EF: (2018a, p. 60-61) e EA: (2019a, p. 70-71).

quando responsabiliza a si próprio como um esteio da harmonia natural, o que torna a sua consciência e as confissões de suas faltas, a rendição à estabilidade, que só pode ser assegurada em um relacionamento livre de contradições consigo próprio e com a Providência Divina. Em *As Confissões da Carne*, Foucault (2020a, p. 47) clarifica: “Assim, o hermafroditismo alternado das hienas e as perfurações anuais da lebre tornaram-se lendas, mas, por meio dos costumes destes animais, os naturalistas podem, apesar de tudo, ler lições de conduta.”: “Como dizia Eliano, a hiena ‘mostra’, não pelo discurso, [mas] pelos fatos ‘o quanto Tirésias era desprezível’” (*Idem*, 2020a, p. 47) ²¹².

A consciência do indivíduo é trespassada pela consciência de Deus. A penitência, a título de exemplo, é o preço atribuído ao indivíduo que reconhece em si mesmo a falta, a culpa e a dificuldade em assemelhar-se à compleição planificada de sua posição perante à santidade divina. A carne, então, é o confisco da vontade autônoma, despossessada de sua capacidade de transcender a luxúria, do indivíduo em fazer de si próprio um bastião da pureza de coração e da imperturbabilidade da alma. A disciplina da carne, em análise, abeira-se ao problema da disciplina, do poder disciplinar, na Modernidade e na Contemporaneidade. A indisciplina da carne é o que parece demonstrar a existência de pústulas na alma e no coração, sendo a indisciplina do corpo, do comportamento, que vem a elucubrar as inadequações da interatividade do indivíduo para com a sociedade. Deste modo, a indisciplina da carne e a indisciplina ante ao poder disciplinar representam ambas dois momentos históricos centrais na compreensão de Foucault. Na aula de 06 de fevereiro de 1974, do curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 393) disserta: “No poder disciplinar, a vontade era aquilo sobre o que, aquilo a que devia se aplicar o poder disciplinar, era aquilo que era o face a face do poder disciplinar”: “mas, afinal de contas, só era acessível pelo sistema de recompensa e punição” (*Idem*, 2006, p. 393).

O indivíduo sob o ponto de ancoragem da carne precisa adequar-se à vontade supradivina, o que também está interligado à relação que esse mesmo indivíduo possui com sua esposa, seus filhos e sua comunidade religiosa. Sabe-se que não há uma teoria da população nos primeiros séculos da cristandade assim como em toda a Era Cristã, do mesmo modo, parece ser coeso pensar em como os

²¹² EF: (2018a, p. 40); EA: (2019a, p. 51)

indivíduos estão acorrentados a uma vontade que lhes é alheia e, ao mesmo tempo, produzida por um sistema externo e repleto de poderosos capilares imperantes. Como a produção do interesse coletivo pela aparelhagem biopolítica, que isola a vontade autônoma e a ação política, o indivíduo do marco histórico da carne vê-se aprisionado por um panorama que segrega a sua vontade a um compasso extradivino, onde as regras de vivência e as diretrizes comportamentais são caucionadas pela sua própria comunidade. O que se assimila à situação do monge no monastério, por exemplo. Dessa maneira, afigura-se como compreensível o endosso de Foucault a João Cassiano (360-435), um dos padres do deserto, em sua obra *Instituições Cenobíticas* (420-424). Como Cassiano registrou em seu livro:

Saber governar bem aos outros ou deixar-se governar, dizem eles, é próprio do sábio. Afirmam ser este o dom mais sublime e graça do Espírito Santo, pois ninguém pode estabelecer preceitos salutareis para os seus subordinados senão aquele que primeiramente tiver sido instruído em todas as disciplinas das virtudes. Do mesmo modo, ninguém pode obedecer um ancião senão o que for consumado no temor de Deus e na virtude da humildade.

O governo de si mesmo e o governo dos outros também são, um e outro, incorporados ao reduto da carne em seu próprio marco histórico. Foucault reverencia João Cassiano como um dos agentes proeminentes dos estudos do monasticismo (em especial o monasticismo oriental), pois sua obra reflete a cartilha de valores atribuídos à carne. O governo do desejo deve se elevar a uma experiência de conversão da vida em uma vida perfeita, onde os desejos da carne não atrapalhariam a tentativa do indivíduo de catapultar-se a um estandarte de pureza e de tranquilidade da alma, o que certamente poderia aproximá-lo de Deus. Foucault (2014e, p. 241) pronuncia: “O monasticismo, por conseguinte, mudou a função da confissão por causa de sua interpretação específica da direção espiritual.”: “É preciso confessar não apenas os passos mal dados, mas absolutamente tudo, até os pensamentos mais íntimos. É preciso formulá-los” (*Idem*, 2014e, p. 241)²¹³.

Cassiano é compreendido por Foucault como um autor que fundamenta uma concepção de combate, sob o signo da vida monástica, assim como no cenóbio, onde a castidade é a via que precisa ser protegida e aperfeiçoada. Em termos

²¹³ Esta entrevista foi concedida por Foucault a J. François e J. de Wit, em 22 de maio de 1981, semanas após a conclusão de seu curso na Universidade de Louvain na Bélgica. Ela se encontra editada no curso *Malfazer, Dizer Verdadeiro* (2018, p. 217-232) [EA: 2014f, p. 263-280] e em *Ditos e Escritos, Vol. IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade* (2014e, p. 238-250), publicada na revista *Krisis – Tijdschrift voor filosofie*, ano 14, em março de 1984.

foucaultianos, a castidade poderia vir a ser concebida como a substância ética que concretizaria a possibilidade de constituição ética, de uma agência ética, na historicidade da carne. O monge encalacrado no monastério, renunciando a si próprio, fazendo de sua castidade uma sistemática de beligerância contra a concupiscência: “Mas se as análises de Cassiano omitem a relação sexual, se elas se desenvolvem em um mundo solitário e em uma cena tão interior, a razão não é simplesmente negativa.” (FOUCAULT, 2014, p. 108): “É porque o essencial do combate da castidade incide em um alvo que não é da ordem do ato ou da relação: ele concerne a uma realidade diversa da relação sexual entre dois indivíduos.” (Idem, 2014, p. 108) ²¹⁴ A retomada da vontade autônoma poderia ser entendida como o objeto de conquista do processo de tornar-se um agente ético, o tornar-se outro que tem como alvo a precedência. A relação sexual é um dos caracteres a ser combatido por meio da castidade subvencionada como um dispositivo, no caráter do monge.

O dispositivo de castidade, enfrentando os desejos da carne, é a constituição ética que se esforça, pela figura do monge, no objetivo de reaver a vontade autônoma deste para além dos capilares da concupiscência. Renunciar a uma vida matrimonial, a uma vida para a procriação, não se caracteriza restritivamente por uma recusa às relações sexuais, mas a recusa a uma vida que seria incapaz de possibilitar ao monge a pureza de coração, ou seja, a temperança da alma e a capacidade de deslocar sua vontade autônoma para o centro da coletividade do mundo, onde a sua vontade autônoma progride em cadência com as vontades autônomas de seus convizinhos. A sua vontade autônoma é excedida pela vontade autônoma supradivina: vontade esta apreendida como uma vereda para a ascendência à vida perfeita: “Todo o bem ou mal é iminente. O que é iminente, em última análise, este para o qual se encaminha constantemente a vida, é a morte.” (ARENDT, 1997, p. 21): “Todo o presente do homem, determinado por esta iminência, é de fato um contínuo ainda-não.” (Idem, 1997, p. 21): “Todo o ter é dominado pelo medo, todo o não ter pelo desejo” (Ibidem, 1997, p. 21) ²¹⁵.

²¹⁴ In: “O Combate da Castidade” (1982): *Ditos e Escritos*, Vol. V: *Ética, Sexualidade, Política* (2014, p. 102-115).

²¹⁵ A Tese de Doutorado de Hannah Arendt, defendida e publicada em 1929, sob o título de: *O Conceito de Amor em Santo Agostinho* pode vir a oferecer informações comparativas alusivas aos enfoques acerca do desejo em Santo Agostinho e contrastá-las com as opiniões sobre o desejo em João Cassiano. Arendt depreende que o conceito de amor em Santo Agostinho, albergado pelo desejo, determina a noção do que ainda está por vir, o amor que é o desejo e ainda não se realizou,

A ordem pessoal, sacrificada ante a ordem do mundo, é um dos coeficientes da agência ética desenvolvida pelo monge e a sua vontade autônoma é retomada no extramundo. “A disciplina cenobítica, as relações de hierarquia e obediência, as regras de vida comum e de comportamento individual cada vez mais deram lugar à práticas” (FOUCAULT, 2020a, p. 463-464): “que se poderiam dizer intermediárias (entre os grandes ritos penitenciais e o discernimento perpétuo do pensamento.)” [Idem, 2020a, p. 464]: “trata-se de práticas, aliás, jurídicas e regulamentares, que tendem a definir um código em que sanções determinadas são emparelhadas a infrações precisas.” (*Ibidem*, 2020a, p. 464) ²¹⁶ Para tal concretude, o exercício de si, a renúncia do corpo, a renúncia da vontade, a recusa da vida matrimonial, são alguns dos componentes de reconhecimento, não apenas da vida monástica, porém também da agência ética do indivíduo que adentra o monastério. Isso poderia ser adaptado como uma das vertentes do cuidado de si, a verve estoica, que fundou as bases do cristianismo primitivo e tardio. Isto é: “Toda uma ética e uma teologia da confissão da verdade. Ligação ética e religiosa do sujeito com a verdade” (FOUCAULT, 2020, p. 191) ²¹⁷.

Se nos *aphrodisia* a agência ética era limitada pela soberania do sujeito masculino que dissolvia a singularidade dos não sujeitos, na carne o processo de individualização, de constituição ética, ocorre no interior da vida privada. E a constatação ocorre através da direção espiritual, sendo no matrimônio, a dualidade do desejo do casal, à qual é instituída como o campo de batalha para a consolidação da vida temperante e da carne subjetivada pela renúncia, pelo comprometimento entre os cônjuges de fazerem de suas respectivas vidas: mecanismos eficientes de

nivela-se pelo ângulo do que está em falta, concretamente, isto é, no indivíduo que ama e deseja. O amor em Santo Agostinho, pelo sustentáculo teórico arendtiano, é destituído do medo, à medida que é redirecionado e redimensionado, quando tem como alvo o amor de Deus o qual é: completo, infinito e imutável. João Cassiano pensa o monge como o receptáculo não do amor de Deus, porém sim de sua inexprimível vontade autônoma: vontade esta que caracteriza uma proporção da vida classificada como perfeita: idolente e plácida. O desejo que é o não ter, em Santo Agostinho, é o desafio que se estabelece ante ao indivíduo em sua busca pela concreção deste desejo, repleto de receios e incertezas, sendo o desejo em João Cassiano a qualidade que precisa ser instruída e comedida na relação triunfal a qual o monge ambiciona exercer consigo próprio e com a Providência Divina. Para noções mais alargadas acerca das conceptualizações do amor e do desejo em Santo Agostinho, acessar o capítulo “O Amor Como Desejo (*Amor Qua Appetitus*): Parte I: A Estrutura do Desejo” (1997, p. 17-25), em *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*, de Arendt.

²¹⁶ In: *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne* (EF: 2018a, p. 432; EA: 2019a, p. 388). E Foucault (2020a, p. 464) complementa: “Para dizer a verdade, este desenvolvimento é, quando muito, esboçado por Cassiano, no qual se trata, sobretudo, de mostrar como mesmo às menores falhas correspondem atos de satisfação simultaneamente duros, públicos e humilhantes”.

²¹⁷ In: Aula de 08 de março de 1972 do curso *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972).

subjetivação da carne por meio do claustro dos corpos e da transformação da concupiscência em energia positiva de transfiguração de si. Essa tecnologia de subjetivação refinada do desejo é delineada por Foucault (2020a, p. 310) em *As Confissões da Carne*, quando o autor assevera:

A subjetivação de uma ética sexual, a produção indefinida da verdade de si, a colocação em jogo da relação de combate de dependência com o outro fazem parte, portanto, de um conjunto. Estes elementos foram progressivamente elaborados no cristianismo dos primeiros séculos, mas foram ligados, transformados, sistematizados, pelas tecnologias de si desenvolvidas na vida monástica²¹⁸.

O monasticismo e a vida matrimonial possuem semelhanças que, explicitadas por Foucault, indicam metamorfoses sofridas pelo desejo, pelo conceito como um todo, na passagem dos *aphrodísia* para a carne. Nos *aphrodísia*, os relatos transmitidos por Foucault sobre os anacoretas, por exemplo, permitem uma breve observância de uma suposta renúncia na vida. O matrimônio, nos *aphrodísia*, constituía uma tentativa de desprendimento das cidades-Estado, uma retomada da vontade autônoma para além do orbe social e político. Talvez, a reclusão da mulher e do escravo, os não sujeitos, pudesse fornecer algum indício de como a agência ética se compunha por meio desses pseudossujeitos. A vida monástica e o matrimônio, no marco da carne, são convocados a um exercício de si sobre si, do casal de si sobre si mesmo, do monge sobre si mesmo, pela perspectiva de uma renúncia. No apogeu da Era Cristã essa renúncia esteve vinculada com a necessidade do batismo e com a perspectiva do pecado oriundo da queda: “A ligação, no batismo, entre remissão das faltas e acesso à verdade é então muito fortemente marcada na época dos Padres apostólicos e dos Apologistas.” (FOUCAULT, 2020a, p. 77): “Ligação direta, uma vez que são os próprios efeitos do batismo que apagam as faltas e trazem a luz” (*Idem*, 2020a, p. 77)²¹⁹.

O cristianismo primitivo não possuía essa ideia concernente à queda vinculada com o ascetismo e as renúncias inegociáveis para a consagração do exercício de si sobre si. Novamente, é preciso lembrar que o marco histórico da carne, os indivíduos que nele viveram, estes lutavam de maneira aguda pelo domínio da concupiscência e não pela dissolução do desejo. Porque o desejo é a condição de possibilidade, não apenas de constituição ética de qualquer indivíduo em progresso, mas de retomar a sua vontade autônoma, de declinar a sua vontade

²¹⁸ EF: (2018a, p. 285); EA: (2019a, p. 263).

²¹⁹ EF: (2018a, p. 71); EA: (2019a, p. 75).

de pertencer a um movimento encarcerador da subjetividade. Foucault não nega o viés político que circunda o conceito de desejo. Se o povo retoma a sua vontade autônoma, desfigurando o desejo para além da produção do interesse coletivo, os indivíduos subjetivados pela carne (o monge e o casal de esposos, por exemplo), reapropriam sua vontade autônoma perpassando a frivolidade da concupiscência, ou como Cassiano (2015, p. 65) defendeu: “enquanto não tiverem expiado essa falta, por penitência pública, em presença de todos os irmãos, não lhes é permitido tomar parte na oração comum”. De acordo com Foucault (2020a, p. 303) em *As Confissões da Carne*: “Cassiano dá o nome de concupiscência. É contra ela que se volta o combate espiritual e o esforço de dissociação, de desimplicação, que ele persegue”²²⁰.

Até aqui se pôde suspeitar que a vontade autônoma somente poderia vir a ser readquirida, por meio do desejo, se o desejo individual fosse submetido a um embate, a um confronto. Um embate que também integrava a vida dos indivíduos do marco histórico dos *aphrodísia*, como Sócrates colocando a prova o seu amor por Alcibiades, promovendo o seu próprio desejo como um mecanismo de sabedoria e de autocontenção. A vontade autônoma é um processo profundamente subjetivo, pois se trata de se produzir um nicho onde essa mesma vontade possa ser realojada e submetida ao julgo do controle e do domínio dos sistemas de poder. O monge no monastério confronta a si mesmo, os cônjuges confrontam a si próprios, confiando na dualidade do desejo e na força do matrimônio, tal como uma recalcitrância ante a concupiscência. Na entrevista *Uma Estética da Existência*, Foucault (2014, p. 283) alega:

Da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética de existência.

A ocorrência de uma mudança de uma ética pessoal para um código moral de refinamento comportamental e subjetivo é um dos mais notáveis movimentos de ruptura entre os *aphrodísia* e a carne: “O código, vemos, portanto, não representa mais um simples momento da história da penitência, em relação ao qual as técnicas de orientação e de exame de consciência teriam marcado uma virada decisiva.”

²²⁰ EF: (2018a, p. 279); EA: (2019a, p. 258).

(SENELLART, 2014, p. 47) ²²¹ Uma ética pessoal da individualização que é transformada em uma ética pessoal que se entrelaça com toda uma comunidade, altamente conformada por um ordenamento religioso, que pode ser reconhecido como uma faceta do Estado. A ascensão da Igreja enquanto um desdobramento do Estado é algo que traceja a filosofia política de Foucault e sua investigação sobre as relações de poder e os micropoderes e os macropoderes: “Influência do cristianismo. O crescimento da Igreja teria possibilitado a absorção das velhas práticas germânicas. Teria puxado a antiga concepção de litígio – dano – revide” (FOUCAULT, 2020, p. 124): “simultaneamente privada e coletiva, para a concepção do pecado, de falta individual, de castigo. Teríamos passado da compensação para a sanção” (*Idem*, 2020, p. 124) ²²².

O marco da carne preza por uma individualização do monge e do casal de esposos, desde que estes cedam sua vontade autônoma a aparelhagem que é a espinha dorsal da normatividade religiosa e política, onde Deus é o juiz e o soberano que acumula essas vontades autônomas no intercâmbio de concessão de uma verdade. O despojamento da vontade autônoma é a possibilidade de consagração de uma verdade, uma verdade que aproxima esses sujeitos da ordem do mundo, uma ordem que não permite o exercício da individualidade, da autonomia pessoal, do desejo como recalcitrância e como o tornar-se outro: “O estatuto do Outro no cristianismo, posteriormente identificável na cultura moderna nas figuras do médico, psiquiatra, psicólogo ou psicanalista, é bem institucionalizada” (CANDIOTTO, 2014, p. 216).

A verdade deve oportunizar a concretização de um tornar-se outro do indivíduo, porque o tornar-se outro exige um desprendimento, então, a carne exige o desprendimento da concupiscência com a anuência do desejo, e o desejo deve garantir a execução de uma estética da existência, de uma agência capaz de conter,

²²¹ Texto original em francês: « Le code, on le voit, ne représente donc plus un simple moment de l'histoire de la pénitence, par rapport auquel les techniques de la direction et de l'examen de conscience auraient marqué un tournant décisif ».

²²² Este excerto da aula de 09 de fevereiro de 1972, do curso *Teorias e Instituições Penais* (1971-1972), esclarece um dos processos de formação do saber, o inquérito, que caracterizou o saber-poder do período em específico. Cotejado com *As Confissões da Carne*, o poder-saber constituído pelo inquérito pode ter indicativos que o reconheçam na vida matrimonial e na vida monástica. A relação de si, mesmo na relação entre os esposos, é estruturada por um assíduo exame de si, sendo o inquérito verificado no procedimento da confissão, o que poderia vincular a noção de penitência na *exomologesis* e a confissão perpetuamente narrada na *exagoreusis*. Para informações mais detalhadas sobre o tópico, ler a aula de 09 de fevereiro de 1972 (2020, p. 119-138), do curso dos anos 1970: *Teorias e Instituições Penais*, de Foucault.

mesmo que subjetivamente, uma individualidade que não cessa de ser tragada pelas instâncias de poder. A Igreja é uma instância de poder, a epistemologia teológica e divina é uma instância de poder, também, e o domínio de si é uma experiência, mesmo que efêmera, de uma constatação da abrangência da vontade autônoma: “A diferença fundamental entre direção cristã e direção pagã (entenda-se, do estoicismo romano) é que, na primeira, trata-se de uma verdade que emerge do dirigido cuja autoenunciação demanda uma interpretação de quem a escuta.” (CANDIOTTO, 2014, p. 216): “Do dirigido somente é exigida a coerência entre o que diz e os pensamentos que tem, ou os atos pecaminosos que realizou, no caso da confissão.” (*Idem*, 2014, p. 216) Para haver uma determinada retomada da vontade autônoma e o prosseguimento da constituição individual, calamitosamente deveria haver uma renúncia a Deus, a epistemologia do divino, a descontinuidade da metafísica. O sacrilégio, a profanação, a lascívia, são características da beligerância do desejo, pois é onde atuam as técnicas biopolíticas, para a manutenção da população como peça chave dos jogos de poder, esvaziando o desejo de sua imediação controvertidamente contestadora e recalcitrante. Como Foucault (2010, p. 325) interpreta na aula de 03 de março de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*:

Ora, a obrigação que tem o sujeito do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, ou ainda, o princípio fundamental de que é preciso o dizer-verdadeiro sobre si mesmo a fim de se estabelecer com a verdade em geral uma relação tal que nela se possa encontrar a própria salvação, pois bem, é algo que de modo algum existiu na Antiguidade grega, helenística ou romana. Aquele que é conduzido à verdade pelo discurso do mestre não tem que dizer a verdade sobre si mesmo. Sequer tem que dizer a verdade. E uma vez que não tem que dizer a verdade, não tem que falar. É preciso e basta que se cale. Na história do Ocidente, quem é dirigido e quem é conduzido só passará a ter o direito de falar no interior da obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, isto é, na obrigação da confissão.

A ética pessoal existente na codificação moral cristã que, mais tarde, foi incorporada pelo sistema judicial e pelo direito, estimula a ideia de uma autotutela do indivíduo. A confissão é a pedra filosofal dos códigos morais: cristão e jurídico: “A investigação, na qual a confissão é um dos elementos decisivos, será, por sua vez, substituída pelo modelo do exame” (REVEL, 2011, p. 22): “modalidade do poder-saber ligado aos sistemas de controle, de exclusão e de punição, próprios das sociedades industriais.” (*Idem*, 2011, p. 22) ²²³.

²²³ Este argumento está presente no verbete “Confissão” (2011, p. 21-23) do *Dicionário Foucault* de Revel.

A pseudorretomada da vontade autônoma pela autotutela impulsiona a ideia de que o indivíduo poderia institucionalizar em sua vida uma prática de liberdade que versasse por uma autonomia: “A produção de verdade tem como índice a verbalização do fluxo de pensamentos acompanhada de suas manifestações visíveis, como a vergonha, a enrubescência e a obediência a quem se confessa.” (CANDIOTTO, 2014, p. 216) O monge não é uma figura autônoma, o casal de esposos tampouco. Os grilhões da carne são mais tênues do que se poderia imaginar. Foucault entendia que o discurso que provê uma dinâmica de realidade e de aceitabilidade para a formação de uma ética pessoal e de um ajuste por um regramento moral e jurídico, são apenas alguns dos muitos monumentos que edificam o poder e produzem um espaço para a realização das relações de poder. Foucault (2016, p. 142) examina as diferenças conceituais entre a carne e os *aphrodísia* na aula de 25 de fevereiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, comentando:

O que diferencia a experiência cristã da carne da experiência grega dos *aphrodísia* não é que o sexo seja ainda mais desvalorizado que na cultura grega, não é que o sexo esteja mais profundamente enraizado no campo da morte. O que mudou foi a relação com a verdade. Entre os gregos, a atividade sexual (os *aphrodísia*) tornava o indivíduo incapaz, se não definitivamente pelo menos temporariamente, de ter acesso à verdade. Isso entre os gregos, e também entre os cristãos, mas com uma modificação fundamental. Se é verdade que entre os cristãos, na experiência cristã da carne, a relação sexual é exclusiva do acesso à verdade e se, portanto, é necessário purificar-se de tudo o que diz respeito ao ato sexual para poder ter acesso à verdade, entre os cristãos essa purificação, necessária para poder ter acesso à verdade, implica que cada indivíduo estabeleça para si mesmo determinada relação de verdade que lhe permita descobrir em si mesmo tudo o que possa revelar a presença secreta de um desejo sexual, de uma relação com a sexualidade, de uma relação com tudo o que diz respeito ao sexo.

A carne não é fundamentalmente uma recusa do prazer, da libido, da concupiscência, mas uma recusa do uso operacional do desejo como confrontador do *status quo* a partir desses signos: o que origina não um sujeito, ou mesmo um não sujeito (como nos *aphrodísia*), porém sim um pseudosujeito. Isto é, um sujeito que se aliena em um discurso verdadeiro basilarmente “emancipador” que, de maneira insinuante, arrebatou o exercício de sua agência ética, reintroduzindo-o em uma ordem do mundo, a ordem da natureza, rechaçando a sua contranatureza (o seu desejo, a carne), ao confiscar o desejo como ação fútil do prazer e dos ditames da concupiscência: “Disso conseguimos muito facilmente isolar o essencial do que pode ser considerado uma nova ética sexual.” (FOUCAULT, 2016, p. 95): “Essa

valorização do casamento como lugar único da relação sexual legítima nos leva à ideia de que só pode haver relação sexual se for conjugal.” (*Idem*, 2016, p. 95): “E a transformação do princípio de atividade em crítica do prazer como passividade nos conduz à ideia de um ato sexual hedonicamente neutralizado” (*Ibidem*, 2016, p. 95)

²²⁴.

O prazer, na carne, é alcançado na relação austera com Deus, o prazer está localizado na verdade que virá a ser revelada por ele. Para tal intento é preciso que o indivíduo vá renunciando homeopaticamente a si mesmo. O que restará desse processo de autorrenúncia é a ordem do mundo embasada pela verdade a ser conquistada. A verdade que finalmente concederá a retomada da vontade autônoma ao sujeito. Na aula de 29 de abril de 1981, do curso: *Malfazer, Dizer Verdadeiro* Foucault (2018, p. 82) sublinha:

Portanto, existiam – não vou insistir nisso – algumas práticas religiosas de confissão da falta para fins de perdão nas práticas religiosas correntes. Mas o que me interessa bem mais são as práticas de veridicção, descoberta da manifestação da verdade sobre si mesmo na prática filosófica e nas diferentes correntes filosóficas, porque são elas que iremos encontrar através de toda uma série de transformações na prática monástica dos séculos IV-V. E essas práticas de veridicção assumiram, creio, duas grandes formas: uma é a forma do exame de consciência, e a outra é a forma da exposição da alma (*expositio animae*) a alguém – um amigo, orientador, orientador de consciência etc.²²⁵

O trabalho da confissão, com o ensejo de produção da autotutela, é um trabalho minucioso de ampla dimensão subjetiva, o que Foucault consegue captar como o princípio da relação de si e da discursivização de si que, na Modernidade, moldaram o sistema jurídico e punitivo. A memória, a reminiscência, a complexidade platônica do primeiro vértice do cuidado de si, é a oportunidade do indivíduo de declarar a história de sua própria lenda constituída pelos aparatos de poder. Como a historiadora inglesa Frances Yates (1899-1981)²²⁶ suscitou em seu livro: *A Arte da*

²²⁴ E Foucault conclui: “Uma relação física, sexual, unicamente conjugal e hedonicamente neutralizada: vocês estão vendo que nos aproximamos a passos de gigante, se ousar dizer, do modelo do elefante de que lhes falei ao começar.” Este fragmento da aula de 04 de fevereiro de 1981 (2016, p. 89-110), do curso *Subjetividade e Verdade* (1980-1981), expressa o entendimento de Foucault sobre a fundação da carne nos preceitos do paganismo recorrente no marco histórico dos *aphrodisia*. O prazer não é isolado e não mais pertencente à ortodoxia das relações sexuais. Foucault não comenta o princípio de atividade, substancial nos *aphrodisia*, no período da carne, assim como também não disserta acerca do amor pelos rapazes. O desejo, na carne, assume um outro nivelamento: o de princípio de regência das relações espirituais que orientavam as relações na esfera privada e “preparavam” o indivíduo para a vivência na vida pública.

²²⁵ EA: (2014f, p. 110-111).

²²⁶ Frances Yates foi uma historiadora inglesa, nascida em Southsea, Portsmouth, Reino Unido, que ensinou no Instituto Warburg da Universidade de Londres, onde lecionou sobre o Renascimento. Com uma especialidade, em seu trabalho acadêmico, na vida e na obra do teólogo e filósofo italiano

Memória, lançado em 1966, ao descrever a relação entre Giordano Bruno (1548-1600) e a arte dos artistas e filósofos e a importância decisiva da memória de sua época: “Mas a missão de Bruno era pintar e modelar no interior do ser humano, em sua mente, era ensinar que o artista, o poeta e o filósofo eram todos um só, pois a Mãe das Musas é a Memória.” (YATES, 2007, p. 377): “Torna-se evidente apenas aquilo que antes foi produzido interiormente, e é por isso que o trabalho mais significativo ocorre no interior do ser humano” (*Idem*, 2007, p. 377).

Yates poderia não estar pensando no desejo enquanto marco histórico da carne, em específico, porém sua obra pode fornecer algumas perspectivas de como o trabalho de si sobre si, que ocorre no interior do sujeito como a mesma sugere, pode idealizar uma composição da vontade autônoma que seria a tecnologia de uma estética da existência a qual, quando exacerbada e projetada, lança o indivíduo a um novo parâmetro de autocompreensão e de confronto com os sistemas de poder: “O conhecimento ou a arte a ser revelada é como um sol nascente, que fará desvanecer as criaturas noturnas.” (YATES, 2007, p. 256) Seria possível conjecturar, então, uma tentativa de consumação de uma microrrevolução no constructo histórico e filosófico da carne? Ou mesmo nos *aphrodísia*? Os não sujeitos poderiam vir a exercer uma microrrevolução?

A memória e a ideia de microrrevolução em Foucault poderiam ser subordinadas à ideia de uma verdade do desejo, de uma verdade impregnada de significação no interior da concupiscência. Por meio de Foucault, seria plausível admitir que a concupiscência, não apenas como uma ideia de contranatureza: autenticaria a própria compreensão de uma microrrevolução. Ou seja, o prazer pensado e equacionado pelo simples privilégio hedônico, a maximização da lascívia, ilustrativamente. Essa alternativa de desestabilizar o princípio de atividade, nos *aphrodísia*, prodigalizando o princípio de passividade: a concupiscência, o prazer e a microrrevolução dos não sujeitos: “Foucault, seja lembrado, sempre problematizou como objeto do pensamento aquilo que se torna um perigo para uma cultura determinada, por ela posteriormente conjurada” (CANDIOTTO, 2014, p. 219): “e, paradoxalmente, sua própria condição de possibilidade. Assim foi a problematização

Giordano Bruno. Yates é um dos referenciais teóricos que amparam a aula de 14 de janeiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade* de Foucault, onde o autor francês retoma a suprarreferenciada obra da autora: *A Arte da Memória*, que também foi publicada no mesmo ano de *As Palavras e As Coisas* de Foucault: 1966. Yates está referenciada na primeira nota de rodapé em questão (2016, p. 42). Para um entendimento mais expansivo acerca do pensamento de Yates por Foucault, acessar a aula de 14 de janeiro de 1981 (2016, p. 25-44), do curso *Subjetividade e Verdade*.

da loucura, da criminalidade e, nesse último caso, da vida escandalosa (a vida cínica).” (*Idem*, 2014, p. 219) Então, na carne, como já mencionado, a microrrevolução seria o rompimento com a epistemologia espiritual, especificando o prazer como a verdade a ser descoberta no recôndito da concupiscência. Uma retomada da vontade autônoma a partir da concupiscência? Uma verdade que é estabelecida sem o apoio dos sistemas de poder espirituais hegemônicos, hierárquicos e que redefiniria o lugar dos sujeitos que renunciam a si mesmos (como o monge) e do não sujeito que agoniza em sua condição de incivilidade e de desposseção de seu próprio desejo (as mulheres e os escravos na Antiguidade Grega Clássica)?

Resgatando-se Foucault em sua aula de 25 de fevereiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, onde o autor analisa a verdade do desejo, nos marcos conceituais: dos *aphrodísia* e da carne, a verdade da concupiscência surge, então, como uma estrondosa microrrevolução. Microrrevolução esta especificada pelo indivíduo que observa a sua vontade autônoma como um para além da ordem do mundo e da natureza. Citando Foucault (2016, p. 142-143) na aula de 25 de fevereiro de 1981:

Consequentemente, a relação, relativamente simples, de incompatibilidade entre relação sexual e verdade que encontramos na experiência grega dos *aphrodísia* se vê complicada ou pelo menos se vê desdobrada. Ou seja, não estará mais em causa, na experiência cristã da carne, afirmar que o ato sexual, o desejo sexual, é incompatível com a verdade. Será preciso descobrir tecnicamente os meios de reconhecer em si a verdade mesma de seus desejos, para em seguida poder ter acesso a essa verdade que me é prometida pelo desaparecimento de toda conexão de minha existência com o prazer e os desejos sexuais. Assim foi o cristianismo, que introduziu, como questão fundamental na relação com a verdade, esta questão: o que acontece com a verdade de minha concupiscência? Ou como diríamos em nosso vocabulário, o que acontece com a verdade de meu desejo?²²⁷

²²⁷ E Foucault continua: “De modo que não foi o cristianismo que fez a relação sexual, a atividade sexual, o prazer sexual, o ato sexual caírem para o lado do impuro. Os gregos já haviam definido com máxima clareza a relação entre o ato sexual, a impureza e a morte. Não foi o cristianismo que tornou incompatíveis a atividade sexual e a relação com a verdade. Os gregos já haviam estabelecido isso. Mas foi o cristianismo que, de certo modo, cindiu ou desdobrou o problema da relação sexual com a verdade e, nesse desdobramento, mostrou que a questão da verdade do desejo como aquela que o indivíduo precisava responder previamente para poder ter acesso, mais além de todo o desejo sexual, à verdade mesma. E foi assim que se viu tecida no cristianismo essa relação entre a subjetividade e a verdade a propósito do desejo, que é tão característica não só do cristianismo, mas de toda nossa civilização e de todo nosso modo de pensar. Subjetividade, verdade e desejo: é isso que vemos tecido, do modo como acabo de dizer-lhes, quando passamos da experiência grega dos *aphrodísia* para a experiência cristã da carne.” Para uma análise mais pontual das questões levantadas aqui, acessar a aula de 25 de fevereiro de 1981 (2016, p. 133-156), do curso do *Collège de France: Subjetividade e Verdade* (1980-1981), de Foucault.

Eis, então, que é o cristianismo que referenda a relação entre subjetividade, verdade e desejo, como sublinha Foucault em *Subjetividade e Verdade*, na aula de 25 de fevereiro de 1981, a qual é sobreposta como o arquétipo da compreensão do desejo no eixo histórico da carne. A confissão, em suas sutilezas, é uma tentativa de retomada da vontade autônoma por vias repletas de empecilhos e codificações imponderáveis para a astúcia da verdade: “O discurso filosófico, bem entendido, é destinado a dizer a verdade. Mas ele não pode dizê-la sem certos ornamentos.” (FOUCAULT, 2010, p. 310): “O discurso filosófico deve ser escutado com toda a atenção ativa de alguém que procura a verdade.” (*Idem*, 2010, p. 310) ²²⁸ A verdade da concupiscência penalizada que faz do indivíduo infame, em seu próprio arrependimento, o soberano de sua vida, com o auxílio incomparável da epistemologia espiritual do diretor de consciência. O grande mote exposto por Foucault é que o indivíduo, na conjuntura da carne, seja na vida monástica ou na vida matrimonial, está fadado a desmoronar em decorrência dos desejos de sua própria carne. Veja-se que o desejo e a concupiscência não são sinônimos e não há equiparação e o problema, certamente, encontra-se para além do campo de aplicabilidade semântica.

A substância ética da renúncia, um dos adjetivos para a continuidade da relação de si para si, principalmente a partir do exemplo do monge, assim como a renúncia à lascívia com o casal de esposos, deve versar por uma verdade, um dizer verdadeiro, que possa emergir dessa renúncia ao prazer, ao sexo e à inteligibilização proposta através da sexualidade. Dessa forma, para além do matrimônio, a virgindade é uma outra alternativa que confere um aspecto de substância ética ao exercício de si do indivíduo no marco da carne. Foucault (2020a, p. 386) encara a virgindade, analisando a historicidade do cristianismo primitivo e posterior, como o antônimo do casamento, de toda a forma, ressalta um importante entrecruzamento entre os dois: “Virgindade e matrimonialidade poderão, então, se ver associadas, cada uma em seu lugar, segundo o princípio de que o conjunto no qual elas se compõem é mais belo ainda que a mais bela das duas” ²²⁹.

A virgindade é uma técnica de si considerada superior ao casamento, sendo o casamento o segundo plano para aquele indivíduo que não conseguiu manter-se castamente abstinência. De maneira alguma o casamento é notabilizado pelos

²²⁸ In: Aula de 03 de março de 1982 do curso *A Hermenêutica do Sujeito* (1981-1982).

²²⁹ EF: (2018a, p. 358); EA: (2019a, p. 325).

estudiosos da carne como uma atitude inferior à virgindade, porém estes reconhecem que a renúncia de toda e qualquer forma de expressão sexual é um desafio que testa os limites mais ulteriores do indivíduo. Desse modo, a verdade do desejo, assim como a verdade da concupiscência, estas podem vir a ser entremeadas com a verdade da virgindade. Comparando a virgindade e o casamento, Foucault (2020a, p. 341-342) explica, em *As Confissões da Carne*, a performatividade de ambas as tecnologias como um enfrentamento formal à concupiscência:

O casamento é uma forma, ao lado ou mesmo por baixo da virgindade, de regular a questão da concupiscência; esta se encontra tanto no coração da moral do casamento quanto nos procedimentos ascéticos daqueles que renunciaram a qualquer laço matrimonial. A concupiscência é o objeto comum às regras do estado matrimonial e à *tekhnê* da profissão da virgindade²³⁰.

A virgindade, enquanto profissão, como denota Foucault, é uma técnica que determina uma das molduras do marco da carne na concretude da agência ética do período em questão. No matrimônio, a dualidade do desejo era experienciada pelo casal que, juntamente, combatia a concupiscência e refreava o prazer no ato sexual, na tentativa de concretização do discurso verdadeiro: "Porém, segundo Foucault, esse mecanismo está ausente na cultura greco-romana, onde o problema não é descobrir a verdade de si mesmo e de seu desejo" (LORENZINI, 2016, p. 145): "a fim de se purificar e, assim, ter acesso à verdade." (*Idem*, 2016, p. 145)²³¹ A virgindade, no entanto, é uma luta pessoal e unilateral por parte do indivíduo em sua própria solidão combativa: é o monge no monastério em sua eterna renúncia de si e da verdade de seu desejo. O casamento não poderia vir a ser considerado, também, como uma profissão?

De acordo com Foucault, o casamento está associado com a queda, com a corrupção, com a idealização do primeiro casal a habitar a terra, a queda é a renúncia direta a Deus, a sua epistemologia: "O casamento aparece com a queda, com a 'corrupção da morte, a maldição, o sofrimento, as penas da vida.'" (FOUCAULT, 2020a, p. 340): "Neste sentido, pode-se dizer que ele é uma

²³⁰ EF: (2018a, p. 316); EA: (2019a, p. 290).

²³¹ Texto original em francês: « Or, d'après Foucault, ce mécanisme est absent dans la culture gréco-romaine, où le problème n'est pas de découvrir la vérité de soi et de son désir afin de purifier et d'avoir ainsi accès à la vérité ».

consequência da queda, assim como a procriação carnal.” (*Idem*, 2020a, p. 340) ²³²

Não se pode deixar de enunciar, com base nos estudos de Foucault, que a produção de uma epistemologia própria, que a concepção da memória principiada pelo próprio indivíduo, contraria os preceitos dos sistemas de poder e dos binarismos que compõem as legendas que forjam um conceito de indivíduo: a loucura e a sanidade, a criminalidade e a idoneidade, assim como a “sexualidade regramentada” e a perversão, para citar alguns exemplos. A carne é constantemente confrontada pela concupiscência, logo, é necessário estar atento às possibilidades de se configurar uma estratégia para sobrepujá-la. Neste caso, o casamento e a virgindade são os dois principais sistemas disponíveis ao exercício de si no contexto histórico e conceitual da carne²³³. Como elucida Foucault (2020a, p. 368) em *As Confissões da Carne*:

Seja qual for o lugar inferior que o casamento deve ocupar na vida daqui debaixo, há uma figura do casamento espiritual que não pode ser dissociada da virgindade. O que mostra que não é a própria forma do casamento que constitui um bem menor, mas aquilo que o conduziu, na história de nossa queda, a ser aquilo que ele é neste mundo²³⁴.

A virgindade está vinculada, assim como o casamento, com a questão da vida e da morte que: envolvem a conceptualização da carne como os cernes que limitam a existência do indivíduo. Como explicitado no primeiro capítulo deste texto: a morte representa o véu fantasioso da vida, em outros termos, o auge do processo de

²³² In: *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*. EF: (2018a, p. 316); EA: (2019a, p. 289).

²³³ A continência configura uma outra possibilidade de se enfrentar a concupiscência, aliada ao matrimônio e a virgindade, do mesmo modo que a vida monástica e também cenobítica. Opostamente à virgindade, a continência refere-se a uma eliminação dos atos sexuais em uma clara tentativa de manutenção das forças corporais e de um estratagema no sentido de minar as ações da concupiscência no indivíduo. Em *As Confissões da Carne*, ao discutir a oposição entre a virgindade e a continência, Foucault (2020a, p. 198-199) menciona: “A virgindade em geral é definida como ‘santificação’, esta santificação, como vontade de Deus, e o que esta vontade quer é que, criados à sua imagem, nós nos assemelheemos a ele. Há então três graus de virgindade: aquele de que se é dotado no nascimento e que, se o conservamos, nos permite ignorar aquilo de que desejaríamos mais tarde nos liberar; aquele que recebemos do segundo nascimento no batismo, e que praticamos seja no casamento, seja na viuvez; enfim, aquele que Tertuliano chama ‘monogamia’ e que, após a interrupção do casamento, a partir de então renuncia ao sexo. A cada um destes três graus, Tertuliano atribui uma qualidade específica. *Felicitas*, ao primeiro; *virtus*, ao segundo, ao terceiro, é preciso acrescentar, a esta mesma *virtus*, a *modestia*. Ora, o sentido a dar a esta três qualificações e a sua hierarquia se elucida por uma passagem de *Véu das Virgens*. Tertuliano ali pergunta se ‘a continência é superior à virgindade’ – continência praticada na viuvez ou exercida de comum acordo no casamento. Do lado da virgindade, a graça que se recebe; do lado da continência, a virtude. Aqui, a dificuldade do combate contra a concupiscência; lá, facilidade de não desejar o que se ignora.” Para um estudo mais aprofundado acerca da virgindade e da continência, acessar: “Capítulo II: Ser Virgem: Primeira Parte: Virgindade e Continência” (2020a, p. 196-224) [EF: 2018a, p. 187-188; EA: 2019a, p. 175], de *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*, de Foucault.

²³⁴ EF: (2018a, p. 344); EA: (2019a, p. 312).

individualização diagnosticado por Foucault (2013, p. 373): “A morte do indivíduo é exterior a ele mesmo, como sua loucura, como sua alienação; é na exterioridade e na pesada memória das coisas que o homem acaba por perder a sua verdade.”²³⁵ A relação sexual assemelha-se a um surto de epilepsia, uma experiência de “quase morte”, a morte biológica que é: um dos marcos estatísticos dos mecanismos biopolíticos. O corpo que desfalece por meio do ato sexual, que exaure suas energias, que dificulta o processo de individualização e de ordenamento do mundo, onde sua vontade autônoma é experienciada até os limites da morte. O sonho da loucura, a fábula da sexualidade, os mistérios do corpo histérico e do corpo autoerótico infantil, são algumas das premissas investigadas por Foucault que aproximam o sujeito de uma verdade do desejo: “Há, portanto, de se traçar uma história da confissão, ou seja, dos diferentes modelos que ela tomou ao longo da história – do murmúrio obrigatório e fugaz que renunciava a penitência” (REVEL, 2011, p. 23): “ou o perdão, desde os primórdios da cristandade, aos grandes mecanismos públicos de registro administrativo e de gestão social dos sujeitos através de sua própria fala, a partir do século XVII: da confissão ao controle.” (*Idem*, 2011, p. 23)²³⁶.

O trabalho humano interno pelo acesso à memória, como Yates propôs em sua obra: de emancipação de si pelos artefatos da reminiscência, a degenerescência ocasionada pelos maus hábitos, a ultrapassagem dos limites autoimpostos do corpo, a memória da degeneração que aproxima o indivíduo da morte, uma espécie de experiência calamitosa dos limites do pensamento, que começa na carne enquanto subjetividade do corpo e que condiciona o corpo às fronteiras do permitido e do negado. Em *História da Loucura*, Foucault (2013, p. 372) denuncia o ajuizamento da correlação entre as atribuições da carne e do corpo, redigindo:

A degeneração não ocorre mais de acordo com a descida que representa um abandono moral, mas obedecendo às linhas de força de um meio humano ou às leis de uma herança física. Portanto, não é mais por ter esquecido o tempo, considerado como memória do imemorial, que o homem degenera, mas porque nele, pelo contrário, o tempo torna-se mais pesado, cada vez mais opressor e mais presente, como uma espécie de memória material dos corpos, que totaliza o passado e separa a existência de sua imediatez natural.

²³⁵ In: *História da Loucura: Na Idade Clássica*.

²³⁶ In: Verbetes “Confissão” (2011, p. 21-23) em *Dicionário Foucault*.

O corpo do matrimônio e o corpo da virgindade são atravessados pelos discursos verdadeiros da historicidade e do pensamento do marco histórico da carne: como dois princípios fundadores da codificação moral e de uma iminente sociedade de normalização. A queda é uma referência que compete ao segundo momento do cristianismo: como a grande era de ouro dos processos epistemológicos que remodelaram a perspectiva do dizer verdadeiro deste período da cristandade: “Ali, onde me irava comigo mesmo, no recôndito da ama onde me compungia, onde vos oferecera um sacrifício imolando-vos a minha concupiscência, onde cheio de esperança em Vós começara a meditar minha renovação” (AGOSTINHO, 2015, p. 208): “aí mesmo principiastes a fazer-me saborear as vossas doçuras, dando alegria ao meu coração.” (*Idem*, 2015, p. 208) ²³⁷ Refletindo a partir de Foucault, compreende-se que a carne é a infinitude da subjetivação que aspira ao dizer verdadeiro, a partir do sujeito, sendo a renúncia materializada tanto no casamento como na vida monástica, do mesmo modo que na virgindade como substância ética. O corpo é finito, portanto, passível de contingências que o alienam por meio da força da vontade, da vontade do desejo, rememorando que Foucault não distingue vontade de desejo, porém os entende como correlatos.

A carne é a infinitude do corpo, a barreira contra a degenerescência, o feixe das confissões que intercede entre o indivíduo e o extradivino. A carne é a oportunidade de contenção das contingências que extravasam o corpo e superam os seus limites. É a crítica à contranatureza da hiena e da lebre, é o corpo do indivíduo sob a jurisdição do pensamento de uma época, de um dogma eclesiástico, do abismo da verdade do desejo, o abismo da verdade da concupiscência. Como Duns Scotus (1266-1308) [2015, p. 121] exprime em seu livro: *Tratado do Primeiro Princípio* (1308): “A vontade livre, como parece que experimentamos ao amar o bem infinito, não descansa perfeitamente em nenhum outro bem.” A vontade livre, interpretando Duns Scotus, poderia ser refletida como a vontade autônoma, à qual somente poderia repousar na qualidade da autoridade divina. Pois é a autoridade divina que reconhece a sua plenitude, que faz da carne um objeto não apenas de cura pelo combate espiritual, mas uma aproximação por parte do sujeito à primorosa verdade que o reposicionará em um espaço de ordem e de temperança.

²³⁷ In: *Confissões*.

A carne, na proporção em que é uma tecnologia é, também, uma arte de viver, um segmento da substância ética, no que se refere à consecução de uma agência ética. E a verdade do desejo, identicamente à verdade da concupiscência, são disposições ilustres do processo de retomada da vontade autônoma. A carne, na conjunção de marco conceitual do desejo foucaultiano, é uma oportunidade de constituição ética, onde o indivíduo enxerga na renúncia de si e de sua resistência à libidinização, uma engrenagem que amplia a exposição de sua arte de viver. A arte de viver, na mesma medida que a arte de morrer, precisa ser cultuada, observada e justificada pelo espectro da luz pública. Na aula de 14 de janeiro de 1981, de *Subjetividade e Verdade*, Foucault (2016, p. 29) deslinda seu entendimento sobre as artes de viver, descrevendo:

As artes de morrer, que foram tão importantes desde a Antiguidade até o século XVIII, cada vez mais vocês as veem, com o cristianismo, no Renascimento, no século XVII, serem coletâneas de conselhos, manuais, livrinhos práticos a respeito dos gestos, das atitudes, das posturas, das roupas que devem ser usadas, das palavras que devem ser ditas. Trata-se não tanto de saber como ser com relação à morte, como não temê-la, como não lamentar os que estão mortos. Nessas artes de viver, trata-se principalmente, e de modo cada vez mais claro, de definir qual é o bom comportamento diante da morte, ou melhor, qual é o bom comportamento para com os outros a partir do momento em que a morte se torna para si e para os outros o problema essencial. Portanto, são artes de fazer, artes do comportamento.

A carne como uma ruptura, mas também como uma continuidade dos *aphrodísia*, inaugura uma das primeiras movimentações da subjetividade que substitui o *bíos* da Antiguidade Clássica Grega: “Enquanto, na concepção platônica, o desejo porta a marca de uma divisão que põe cada um em busca de um parceiro (seja ele do mesmo sexo ou do outro), e, portanto, o defeito é a falta do outro” (FOUCAULT, 2020a, p. 434-435): “aqui, o ‘defeito’ é a decadência e o menor ser devidos à falta, e que se marcam no próprio sujeito pela forma fisicamente involuntária de seu desejo.” (*Idem*, 2020a, p. 435) ²³⁸ A relação entre subjetividade, verdade e desejo prenuncia os primeiros experimentos do acontecimento histórico da sexualidade: nos séculos XVIII e XIX. A carne reveste a sexualidade de uma significância que perdurará durante a Contemporaneidade e exigirá do indivíduo uma abordagem de seu próprio corpo, utilizando o sexo como o acesso subterrâneo a sua integridade subjetiva, recolocando sua sexualidade como uma das categorias econômicas, médicas, psiquiátricas e educacionais, onde as ciências humanas

²³⁸ In: *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*. EF: (2018a, p. 402); EA: (2019a, p. 363).

projetarão seus signos, seus acordos tácitos e a exclusão que reintegrará o “sujeito infame” de volta a serpentina do aparato social.

O matrimônio, no cristianismo primitivo, e, da segunda metade da era cristã, é substituído pelo matrimônio burguês e este é representado pela sua luta à qual consiste na ascensão social, do mesmo modo que a pureza sanguínea, e um processo econômico que se dilui por meio da exploração do corpo proletário, assim como da higienização do corpo individual e de suas virtualidades enfermas. A carne é subvencionada pela sexualidade e o estudo do corpo vem a elencar-se como o centro subjetivo e patológico da era da psicanálise. A vida monástica é refletida, agora, a partir dos reclusos das alas psiquiátricas, das casas de correção, das escolas e das prisões. A reclusão não é mais uma atitude autônoma em vistas de recuperação da vontade autônoma que é absorvida pela vontade supradivina: “É no interior das comunidades monásticas dos séculos IV e V que se institui uma forma nova de dizer a verdade sobre si mesmo: a confissão oral.” (MUCHAIL; FONSECA, 2019, p. 201): “Estas primeiras comunidades cenobitas exigiam não somente a vida em comum e as práticas ascéticas, também eram constituídas por estruturas hierárquicas rígidas que aliavam ascetismo e poder.” (*Idem*, 2019, p. 201) A vontade autônoma do indivíduo moderno é cercada pela produção do discurso verdadeiro com vistas a reinseri-lo não apenas na ordem do mundo, mas, sim, também, da ordem econômica. A individualização é recoberta pela população como a medula dos processos biopolíticos. Na “Conferência 04” de *A Verdade e As Formas Jurídicas*, Foucault (2013f, p. 89) sublinha:

Tem-se, portanto, em oposição ao grande saber do inquérito, organizado no meio da Idade Média através da confiscação estatal da justiça, que consistia em obter instrumentos de reatualização de fatos através de testemunhos, um novo saber, de tipo totalmente diferente, um saber de vigilância, de exame, organizado em torno da norma pelo controle dos indivíduos ao longo de sua existência. Esta é a base do poder, a forma de saber-poder que vai dar lugar não às grandes ciências de observação como no caso do inquérito, mas ao que chamamos ciências humanas: Psiquiatria, Psicologia, etc.

Os *aphrodísia* e a carne comparados à sexualidade, ainda mantém muitas semelhanças com os procedimentos de individualização da Modernidade e da Contemporaneidade. O discurso verdadeiro instaurado pela confissão é uma possibilidade que o indivíduo encontra de inaugurar uma microrrevolução, de denegar as instâncias políticas que o reconhecem e o suprimem e de fazer de sua sexualidade a retomada de sua vontade autônoma: para além dos emplacements

excluentes da sociedade de normalização. O tornar-se outro, pela sexualidade, amplifica as teias de captação do indivíduo no sentido daquele de constituir-se eticamente e de fazer de sua agência ética uma peleja pela não vulnerabilização de seu desejo.

3.3 A sexualidade: o terceiro (e determinante) momento da contenda do desejo

Os *aphrodísia* e a carne são os dois primeiros marcos conceituais predominantes da concepção de desejo em Foucault sendo, em seguida, sucedidos pela sexualidade como uma das grandezas do desejo na Modernidade e na Contemporaneidade: nos séculos XVIII e XIX. É inesperado que Foucault, antes de estudar os marcos dos *aphrodísia* e da carne, tenha se dedicado a tentar entender a sexualidade, como uma primeira localização histórica e filosófica (e também política), tal como um dos meios de inteligibilização do indivíduo que engendraram a atualidade do desejo e do processo de subjetivação adjacente a este.

A escolha de Foucault pode vir a ser melhor compreendida à medida que o autor notabilizou certas nuances da sexualidade às quais foram herdadas diretamente dos *aphrodísia* e da carne. O casamento (burguês), a virgindade, a concupiscência (as demarcações ultrapassadas do corpo), a masturbação (infantil e adulta) como uma das grandes descobertas e um dos efeitos da libidinização do corpo e sua eventual medicalização, a homossexualidade (as ações não ortodoxas tocantes a mesma) e, também, a histeria como uma das composições existentes na complexa estrutura corporal e subjetiva da mulher. Nos *aphrodísia*, o corpo é o cárcere da alma e a inevitável indisposição desta em transcender a sua limitação mais elevada, na carne, o indivíduo (que ainda não é indivíduo), este sumariza seus pensamentos, seus sonhos, suas faltas, e seus pecados, na tentativa de restabelecer sua conexão com Deus e encontrar subsídios para aproximar-se da verdade que poderá ser revelada. Na sexualidade, o corpo é a obcecação a ser escrutinada, desmembrada, discutida e invertida na perspectiva de superestimação das forças, reduzindo o corpo do indivíduo a um engenhoso projeto de progresso econômico e de construção dos emplacements subjacentes à formação do *status quo*. Em *Como Se Escreve a História*, texto publicado em 1971, Paul Veyne (1998, p. 209) sustenta que: “O ser é, ao mesmo tempo, complicado e rigoroso; podemos

empreender a descrição dessa complicação, sem jamais esgotá-la, buscar um começo de conhecimento rigoroso, sem jamais deparar com a complexidade”.

É na sexualidade que o indivíduo, por meio das complexas características atribuídas ao seu corpo e a sua subjetividade, que este tenta retomá-lo e impedir que a sua vontade autônoma seja barganhada pelos sistemas de poder e venha a se tornar uma mera inscrição na ordenação dos procedimentos biopolíticos. Um corpo investido de inscrições valorativas, ao se analisar o texto foucaultiano, é um corpo repleto de possibilidades de ascensão econômica e de incitação à produção dos discursos verdadeiros. Na aula de 19 de fevereiro de 1975, do curso *Os Anormais*, Foucault (2010a, p. 159) ilustra os moldes da sexualidade como um princípio ativo da moral e da política Moderna e Contemporânea, escrevendo:

Ora, essa filtragem das obrigações ou das infrações sexuais concerne quase inteiramente, quase exclusivamente, ao que poderíamos chamar de aspecto relacional da sexualidade. Os principais pecados contra o sexto mandamento se referem aos vínculos jurídicos entre as pessoas: o adultério, o incesto, o rapto. Eles se referem ao estatuto das pessoas, conforme sejam clérigos ou religiosos. Também se referem à forma do ato sexual entre elas: a sodomia. Eles se referem, é claro, a essas tais carícias que não levam ao ato sexual legítimo (*grosso modo*, a masturbação), mas que figuram no interior desses pecados como um deles, como sendo certa maneira de não consumir o ato sexual na sua forma legítima, isto é, na forma requerida no nível das relações com o parceiro.

A sexualidade, na abordagem de Foucault, parece entremostrear a relação que o conceito de desejo no pensamento do autor francês estabelece com a subjetividade, a verdade e também a liberdade. A constituição ética, por meio da sexualidade, como uma prática determinante do desejo, exerce uma possibilidade de se pensar o sujeito como um personagem capaz de retomar a sua vontade autônoma, na medida em que recobra o seu corpo das amarras do poder. O corpo é o átrio da sexualidade, deste modo, é também o átrio do desejo no marco correspondente. Um dos movimentos referenciais peculiares à sexualidade trata da decadência da confissão que, arquiteturalmente otimizada, é recomposta pelo discurso médico e psiquiátrico (da mesma forma que psicanalítico): “Assiste-se, no século XVIII, a um desmoronamento muito nítido, não da pressão ou da injunção sobre a confissão, mas do refinamento das técnicas de confissão.” (FOUCAULT, 2014e, p. 64): “Nessa época, quando a direção de consciência e a confissão perderam seu essencial de seu papel, vê-se aparecerem técnicas médicas brutais,

do tipo: vamos lá, vai, conte-nos sua história, conte-a por escrito.” (*Idem*, 2014e, p. 64)²³⁹.

A verdade extraída por parte de médicos, psiquiatras e especialistas da saúde é o começo da imortalização de uma memória da devassidão sexual, da loucura brutal, da ociosidade contraproducente e dos desvarios que resvalam pelas subjetividades que não foram apossadas pelo discurso da medicina, da psiquiatria e da psicanálise. Foucault entende que o discurso possui um valor incalculável na organização das narrativas e na supremacia das epistemologias que pavimentam os dispositivos discursivos e a produção contínua de verdades pelas instâncias políticas de reconhecimento. Em *A Ordem do Discurso*, Foucault (2013e, p. 44) proclama o surgimento do “sujeito fundante”, um sujeito impactado pelas tecnologias modernas e contemporâneas da nova lógica representativa do discurso: “O sujeito fundante, com efeito, está encarregado de animar diretamente, com seus atos de visar, as formas vazias da língua”: “é ele que, atravessando a espessura ou a inércia das coisas vazias repreende, na intuição, o sentido que aí se encontra depositado; é ele igualmente que, para além do tempo, funda horizontes de significações” (*Idem*, 2013e, p. 44): “que a história não terá senão de explicitar em seguida, e onde as proposições, as ciências, os conjuntos dedutivos encontrarão, afinal, seu fundamento” (*Ibidem*, 2013e, p. 44).

A sexualidade esculpe uma arte de viver que se distancia do cuidado de si da Grécia Clássica, assim como da Antiguidade Romana. O desejo, na sexualidade, deve permitir ao indivíduo, como um componente padrão das relações de poder, gerar uma prática de liberdade, expondo a vulnerabilidade de sua vontade autônoma sujeitada aos mecanismos de poder. Na aula de 28 de fevereiro de 1973, do curso *A Sociedade Punitiva*, Foucault (2015b, p. 151) ressalta a percepção Moderna do poder, formulando: “A função do poder é definida em relação a esse confronto entre as classes e para proteger uma classe da outra.”: “Finalmente, a ideia de regeneração dessa classe primitiva e abastardada pela intervenção do poder político e pela vigilância perpétua” (*Idem*, 2015b, p. 151): “possibilita articular a teoria do delinquente como inimigo social com a prática da correção.” (*Ibidem*, 2015b, p. 151) Se em *Instituições Cenobíticas*, Cassiano afirma que aquele está “pregado à cruz”

²³⁹ In: “O Jogo de Michel Foucault” (1977) [2014e, p. 44-77]: *Ditos e Escritos*, Vol. IX: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*.

²⁴⁰ teve sua vontade agrilhoada por uma vontade que lhe era superior e restou a este entender que ele deveria ceder sua vontade em prol de uma vontade mais sábia e com poderes infinitos, na sexualidade o sujeito recusa-se a apartar-se de sua própria vontade, fazendo da inteligibilização de seu corpo a oportunidade de retomar sua vontade autônoma, instrumentalizando a multiplicidade de seu próprio corpo como a insubordinação e a insubmissão de seu desejo. Na entrevista *Espaço, Saber e Poder*, de 1982²⁴¹, Foucault (2012c, p. 212) desvenda:

Em compensação, não creio na existência de alguma coisa que seria funcional – por sua verdadeira natureza – e radicalmente libertadora. A liberdade é uma prática. Portanto, sempre pode existir, de fato, certo número de projetos que visem a modificar algumas coações, torná-las maleáveis, ou até mesmo quebrá-las, mas nenhum desses projetos pode, apenas por sua natureza, garantir que as pessoas serão automaticamente livres. A liberdade dos homens nunca é garantida pelas instituições e pelas leis que têm por função garanti-la. Essa é a razão pela qual podemos, de fato, fazer girar a maioria dessas leis e instituições. Não por elas serem ambíguas, mas porque a “liberdade” é o que deve ser exercido.

No “Livro Quarto: Sobre a formação dos que renunciam ao mundo: Capítulo 35”, Cassiano promulga a vontade autônoma como aquela que está ofuscada por uma vontade supramundana, a vontade de Deus, que é a vontade guia do indivíduo entrincheirado no cenóbio. A renúncia de si, engrandecida pelo cristianismo, vê na figura do monge, que se recolhe à vida monástica, como um dos mais meritórios exercícios de elevação espiritual, pois, ao renunciar a si mesmo, o monge renuncia ao mundo e também a sua vontade, à vista disso, renuncia também a sua concupiscência. A retomada da vontade autônoma, como um dos móveis deste texto, é a crítica de Foucault à espoliação da vontade autônoma do sujeito em

²⁴⁰ Cassiano (2015, p. 115-116) redige: “Assim também é-nos preciso, mantendo-nos presos à cruz pelo temor do Senhor, estar mortos também para os elementos do mundo, tendo sempre os olhos da alma fixados no lugar para o qual esperamos ir, a qualquer momento. Desta maneira, com efeito, poderemos mortificar todas as nossas concupiscências e nossas afeições carnis”. Foucault (2018, p. 120) [EA: 2014f, p. 155-156] retrabalha este pensamento de Cassiano, na obra *Instituições Cenobíticas*, na aula de 06 de maio de 1981, do curso: *Malfazer Dizer Verdadeiro*, explicando: “Nessa prática monástica, trata-se de chegar exatamente ao inverno, ou seja, de nunca ser seu próprio mestre, de ter sempre dentro de si alguém que seja o senhor e mestre de tudo. Trata-se, portanto, anular-se como vontade, de renunciar a si mesmo, de renunciar a querer e a ser si mesmo e a ser si mesmo em seu querer. Tem-se aí a importante passagem – ou melhor, o importante par – entre o tema da mortificação do corpo, que caracteriza a penitência e ainda caracteriza a vida penitencial do monge, [e a mortificação de si mesmo]. Passa-se da mortificação do corpo, ou melhor, acrescenta-se à mortificação do corpo a mortificação de si mesmo: é preciso obliterar-se como pessoa. E é esse par mortificação do corpo-mortificação pessoal que, creio, está no cerne dessa relação de obediência.” Para um diagnóstico mais apurado acerca da mortificação de si e das teorias de Cassiano repensadas por Foucault, ler a aula de 06 de maio de 1981 (2018, p. 107-140) [EA: 2014f, p. 141-178], do curso de *Louvain: Malfazer, Dizer Verdadeiro*. Conferir, também, a nota 32, da edição brasileira do curso em referência, na página 136 [EA: 2014f, p. 173], sobre a exposição de Cassiano no que é tangente à abdicação da própria vontade autônoma.

²⁴¹ In: *Ditos e Escritos, Vol. VIII: Segurança, Penalidade e Prisão* (2012c, p. 206-222).

Cassiano, sendo sua retomada, a principal disposição do conceito de desejo foucaultiano: a produção da verdade do desejo na constituição ética e a vontade de preceder nos jogos de poder como uma prática de liberdade. Cassiano (2015, p. 115) percebe sua teoria do seguinte modo: “Nossa cruz é o temor do Senhor. Assim como aquele que está crucificado não tem mais possibilidade de movimentar seus membros ou voltar-se para onde quiser” (*Idem*, 2015, p. 115): “da mesma forma também devemos regradar nossas vontades e desejos, não segundo o que nos é agradável e nos satisfaz, mas segundo a lei do Senhor, lá onde ela nos vinculou” (*Ibidem*, 2015, p. 115) ²⁴². A sexualidade, na restituição de seu próprio corpo, o indivíduo, constitui práticas capazes de induzi-lo, apoiado nos sistemas de poder, a uma relação com os micropoderes e os macropoderes, onde o desejo de preceder em sua vontade autônoma demonstra a sua capacidade de confrontar as instâncias de poder, de não ceder sua vontade autônoma ao comando da vontade autônoma unificadora e monolítica dos macropoderes. Logo, “despregar-se” da cruz da epistemologia moderna do sexo, da reprodução, da condenação da homossexualidade, do corpo transbordante de sexualidade da mulher, do conflito da histeria e da masturbação são possíveis incursões do indivíduo, em seu respectivo direito de dirigir seu processo de subjetivação. A liberdade, enquanto uma técnica, para a saída da cruz, contrariando Cassiano e seu preceito de sujeição à vontade divina, seria um exemplo comparativo ao indivíduo que recalcitra em deixar vulnerabilizar seu desejo, para que seja reinserido na ordem do mundo.

A saída da cruz, algo como uma saída da caverna em alusão a Platão, paraleliza a carne e a sexualidade, no sentido de que o indivíduo, se almeja a precedência de si, precisa romper os vínculos subordinativos que o mantém dependente do controle do poder por meio de sua sexualidade, de sua subjetivação, buscando escrever as linhas de sua própria memória. O sexo, na sexualidade, como recorrente de seu edifício teórico, baliza a carne e predispõe o corpo como o local das inscrições, das epistemologias e dos discursos resultantes dos jogos de veridicção. Foucault (2013c, p. 161) avalia a relação entre o poder e a sexualidade em *A Vontade de Saber*, testificando:

Saúde, progeneritura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala da sexualidade e para a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objeto e alvo. O que determina sua importância não é tanto

²⁴² Para uma melhor elucidação desta problemática, acessar a nota de rodapé 240 (p. 176) deste capítulo.

sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda a parte, provocada e temida. O poder a esboça e suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o controle para que não escape; ela é um efeito com valor de sentido. Não pretendo dizer que uma substituição do sangue pelo sexo resuma, por si só, as transformações que marcam o limiar de nossa Modernidade. O que tento exprimir não é a alma de duas civilizações ou o princípio organizador de duas formas culturais; busco razões pelas quais a sexualidade, longe de ter sido reprimida na sociedade contemporânea está, ao contrário, sendo permanentemente suscitada. Foram os novos procedimentos do poder, elaborados durante a época clássica e postos em ação no século XIX, que fizeram passar nossas sociedades de uma simbólica do sangue para uma analítica da sexualidade.

Se a carne é a subjetividade do corpo, como Foucault relatou na conferência *Sexualidade e Poder* em Tóquio, a sexualidade é a subjetividade do corpo na historicidade da Modernidade e da Contemporaneidade. A carne, enquanto marco histórico, não possuía o sexo como um dos delimitadores de sua epistemologia e normatividade comportamental, mas o sexo vem a tornar-se um dos critérios determinantes do conjunto conceitual da sexualidade. Mesmo assim, a carne e a sexualidade resguardam algumas semelhanças, dentre elas, a procriação e a degenerescência, a título de exemplificação. A escalada econômica da burguesia, esta comprometida em assegurar sua pureza sanguínea, faz da sexualidade um instrumento de fortalecimento social e político, convocando a sexualidade não como um método para propiciar a pureza de coração, como no cristianismo, porém, sim, afiançar a pureza de sangue, a pureza do corpo. Da maneira como Foucault (2014e, p. 42) exterioriza o seu projeto de estudos relativos à sexualidade ele enuncia: “Esses dois temas, de que no fundo de todo o prazer há o sexo e de que a natureza do sexo quer que ele se dedique e se limite à procriação, não são temas inicialmente cristãos, mas estoicos” (*Idem*, 2014e, p. 42): “e o cristianismo foi obrigado a retomá-los quando quis integrar-se às estruturas estatais do Império Romano, do qual o estoicismo era a filosofia quase universal”: “O sexo tornou-se, então, o código do prazer” (*Ibidem*, 2014e, p. 42) ²⁴³.

Um corpo remetido ao trabalho, isto é, à ampliação das forças produtivas e ao uso intencional do tempo como gradação da aparelhagem econômica, da estrutura proporcional ao proletariado. O poder, então, é uma espécie de facticidade simulada sobre os sujeitos, e encontra na sexualidade, na circunspecção biológica do corpo,

²⁴³ Os trechos demarcados pertencem a entrevista: “As Relações de Poder Passam Para o Interior dos Corpos” (2014e, p. 35-43), de 1977, realizada por L. Finas, para a revista *La Quinzaine Littéraire*. A entrevista listada compõe a edição: *Ditos e Escritos*, Vol. IX: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*, de Foucault.

um amplo agrupamento de possibilidades de exercício do domínio e do controle da organicidade do corpo e da forma como o indivíduo compreende os fundamentos de sua imaterialidade. Como sustenta Castro (2016, p. 400): “Por isso, não há que descrever a sexualidade como uma força monstruosa e indócil; mas como um ponto de passagem particularmente denso para as relações de poder”: “entre homens e mulheres, jovens e anciãos, pais e filhos, educadores e a alunos, os administradores e a população.” (*Idem*, 2016, p. 400).

O desejo, nos *aphrodísia*, descrevia uma relação do indivíduo consigo próprio e com as relações fracionadas entre si mesmo e os não sujeitos, em particular, os homens e as mulheres: concentrados na relação matrimonial. A carne interpunha o desejo como o escudo contra a concupiscência, podendo ser compartilhado entre o casal de esposos, ou entre o monge e seu conflito secreto contra sua própria concupiscência. A sexualidade, então, é um dos veículos das relações de poder, um vetor que interliga não apenas o indivíduo a si mesmo, mas também aos outros indivíduos em suas relações de poder primárias, até as relações com as instâncias de poder hegemônicas (os macropoderes). Em *As Malhas do Poder*, conferência concedida na Universidade Federal da Bahia, em 1976, Foucault (2012c, p. 179-180) destaca:

Ora, tudo isso começou a ser descoberto no século XVIII. Por conseguinte, nos damos conta de que a relação de poder com o sujeito, ou melhor, com o indivíduo, não deve ser simplesmente essa forma de sujeição que permite ao poder tirar do sujeito os seus bens, riquezas e, eventualmente, seu corpo e seu sangue. O poder deve se exercer sobre indivíduos uma vez que eles constituem uma espécie de entidade biológica que deve ser levada em consideração, se quisermos utilizar essa população como máquina para produzir, produzir riquezas, bens, produzir outros indivíduos. A descoberta da população é, ao mesmo tempo que a descoberta do indivíduo e do corpo adestrável, o outro grande núcleo da tecnologia em torno do qual os procedimentos políticos do Ocidente se transformaram.

Pode-se mensurar, então, que há uma passagem entre os (I) *aphrodísia* (concentração do poder em um único indivíduo, neste caso o sujeito masculino e o governo dos outros); (II) a carne (centralização do poder na vontade supradivina e mitigação da vontade autônoma do indivíduo) e (III) sexualidade (nuclearidade do poder no nível da lei e da jurisdição com uma predisposição sedimentada nos macropoderes que congregam as instâncias políticas de reconhecimento). Onde se localiza, dessa maneira, o desejo no jogo das divergências entre os indivíduos e suas relações nos micro e macro formatos? Quem são os indivíduos que se inserem

no sistema de constituição ética e de retomada da vontade autônoma? O poder surge, coincidentemente, com a sexualidade?

Foucault compreende que a sexualidade é um dos dispositivos precedentes no processo de construção do espaço social e também político. A sexualidade, por meio dos mecanismos de poder, ocupa-se de determinar muitos dos binarismos concernentes aos fundamentos elaborados pelo próprio Foucault. A loucura propõe o binarismo entre a sanidade e a insanidade, o crime é a fronteira que separa o indivíduo idôneo do delinquente, a sexualidade, então, pluraliza os binarismos e estipula dissociações entre o ortodoxo no que se refere à expressão do desejo e o não ortodoxo. Sexualidades consideradas periféricas, como a homossexualidade, ou representações de gênero (como a intersexualidade²⁴⁴), intitulam formas de autoexpressão que são qualificadas como dissonantes. O conceito de desejo, como um preceder contínuo do indivíduo, está para além de uma associação do desejo à maneira como o sujeito engendra suas próprias relações sexuais, ou, em termos do marco histórico da carne, faz uso de sua concupiscência. Como Foucault (2010a, p. 192) objetiva na aula de 26 de fevereiro de 1975, do curso *Os Anormais*: “A concupiscência era a alma pecadora da carne. Pois bem, o gênero nervoso é, desde o século XVIII, o corpo racional e científico dessa mesma carne.”: “É a versão material e anatômica da velha concupiscência” (*Idem*, 2010a, p. 192).

O processo de inteligibilização da sexualidade, enquanto análise do desejo interna (indivíduo) e externa (sistemas de poder) é um discernimento de Foucault que coteja abertamente o desejo enquanto uma concepção concebida no cerne da política. Reescrevendo a questão do desejo, como produção do interesse coletivo, a sexualidade é percebida por Foucault como uma incorporação, uma sistematização que é impelida sobre o indivíduo. A repressão de sexualidades reconhecidas como periféricas é apenas uma das obras que recaem na polarização conservadora entre a verdade que trama os espaços referenciais aos limites os quais o indivíduo pode,

²⁴⁴ Na aula de 22 de janeiro de 1975, do curso *Os Anormais*, Foucault esmiúça a questão da intersexualidade, nominada por Foucault como “hermafroditismo”, e discute casos famosos que figuraram nos séculos XVI, XVII e XVIII: como modelos do chamado gênero “hermafrodita”. Marie Lemarcis, Anne Grandjean, assim como também Antide Colas (queimada em praça pública em 1599 em Dolé), são alguns dos exemplos citados por Foucault na aula em questão. Foucault (2010a, p. 57) registra: “Mas, na Idade Clássica, é um terceiro tipo de monstro que, na minha opinião, é privilegiado: os hermafroditas. Foi em torno dos hermafroditas que se elaborou, em todo caso que começou a se elaborar, a nova figura do monstro, que vai aparecer no fim do século XVIII e que vai funcionar no início do século XIX.” Para um estudo mais particularizado sobre a intersexualidade na Modernidade, ler a aula de 22 de janeiro de 1975 (2010a, p. 47-68), do curso *Os Anormais*, de Foucault.

ou não, ocupar, assim como cruzar. Foucault entende que a sexualidade, também como código de domínio e ordenamento da natureza do campo político e social, é também um eco que provém da supressão da voz dos não sujeitos.

Paradoxalmente, a sexualidade é a via de transformação dos não sujeitos em sujeitos, a partir do momento em que ocupam os binarismos ressignificadores perpetrados pelo *status quo*. Como o intersexual Herculine Barbin (1838-1868), personagem célebre lembrado por Foucault, que pode atuar como um dos exemplos materiais do processo de inteligibilização da sexualidade, do conceito de desejo como invólucro da subjetividade, e de exercício do poder imperante e ilimitado da lei e da jurisdição. Foucault compreende em Herculine Barbin um dos muitos casos de interpelação compulsória de uma subjetividade marginalizada pelo que foi considerado, na época, um desvio inquietante e desconcertante, sobre a biologia incerta e autônoma do próprio corpo: “Minha imaginação ficava cada vez mais confusa com a lembrança das sensações despertadas em mim, e comecei a me reprovar como se fosse um crime o que senti...” (FOUCAULT, 1982, p. 38): “Mas isso é compreensível, pois naquela época eu nada sabia sobre a vida. Sequer suspeitava das paixões que agitam os seres humanos.” (*Idem*, 1982, p. 38) Corpo e desejo, no viés de Herculine, registrada como Alexina B., desafia os binarismos esclarecedores das epistemologias consagradas pelas ciências humanas e pela jurisdição, invocando o exame da intersexualidade, como um farto exemplo de contranatureza: “É pelo direito supremo da natureza que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza” (SPINOZA, 2016, p. 181) ²⁴⁵.

Herculine Barbin não pode ser em hipótese alguma condenada pela especificidade de sua própria corporalidade e da precedência de seu desejo, assim como a lebre e a raposa popularizadas no marco da carne, como exemplos fiéis de contranatureza. O grande problema parece estar no uso desses corpos arredios e biologicamente descomuns: a audácia de atravessar os emplacements que separam o desejo tido como insano da contranatureza física, da caracterização apropriada e da jurisdição admissível na instrumentalização do próprio corpo e na subjetivação do próprio desejo. O uso dos prazeres, lembrando Foucault, na esfera da sexualidade, é uma das feições da recalcitrância que caracteriza o desejo na

²⁴⁵ In: *Ética*.

Modernidade e na Contemporaneidade: “Alexina era o sujeito sem identidade de um grande desejo pelas mulheres; e, para essas mulheres, ela era um ponto de atração de sua feminilidade e para sua feminilidade” (FOUCAULT, 2014, p. 87): “sem que nada as forçasse a sair de seu mundo inteiramente feminino” (*Idem*, 2014, p. 87) ²⁴⁶.

O “corpo monstruoso”, o uso dos prazeres vinculados a sua suposta contranatureza, o corpo intersexualizado de Herculine Barbin, afiguram-se como substratos de uma prática de liberdade. A liberdade em Foucault não é um direito natural, porém sim uma contranatureza adquirida e espelhada nos corpos e desejos infames dos sexualizados. Não se trata de uma força da natureza que estrutura corpos como o de Herculine Barbin, mas sim o uso da contranatureza, a contranatureza do desejo reputado como infame. Como Foucault (1982, p. 33) expõe nas memórias escritas por Herculine, no livro *Herculine Barbin: O Diário de um Hermafrodita* (1978), a personagem relata as alterações às quais acometeram seu corpo, seu pensamento e seu desejo:

Também meu corpo era literalmente coberto de pelos, o que me obrigava, mesmo durante o verão, a manter os braços escondidos. Quanto ao meu talhe, era ridiculamente magro. Tudo em mim chamava a atenção, e eu me apercebia disso todos os dias. Apesar disso era amada por minhas professoras e companheiras e a esse amor eu correspondia, mas de um modo tímido e temeroso. Nasci para amar. Todas as faculdades de minha alma estavam voltadas para o amor; um coração ardente escondia-se sob minha aparência fria e quase indiferente.

“Nasci para amar”, sentença emitida por Herculine Barbin poderia ser, para os desígnios deste texto, pronunciada de um outro modo: algo como “nasci para desejar”. Na concepção da sexualidade, como subjetividade, o corpo é intrínseco ao desejo. Foucault formula essa teoria ao argumentar que a sexualidade, esta destituída do prazer e da autoexpressão, torna-se um meio de controle, consolidado pela burguesia, na Modernidade e na Contemporaneidade, por exemplo, que esvazia o corpo de significado quanto à articulação do desejo para a obtenção do prazer sexual o qual, quando não vigiado, facilita o surgimento da degenerescência. Um corpo degenerado, um corpo inarticulado de sua força exponencial de trabalho,

²⁴⁶ O texto citado refere-se à apresentação de Foucault ao diário publicado em 1978 pela editora Gallimard, de Herculine Barbin: um intersexual francês que viveu no século XIX. O diário condiz com os anos que compreendem a adolescência e o início da vida adulta de Herculine Barbin, nascida Adélaide Barbin, em 08 de novembro de 1838 e que veio a falecer em 13 de fevereiro de 1868, quando cometeu suicídio por asfixia resultante da inalação de monóxido de carbono. O texto de apresentação do diário, “O Verdadeiro Sexo”, pode ser encontrado na introdução de *Herculine Barbin: O Diário de um Hermafrodita* (1982, p. 01-10) e em *Ditos e Escritos, Vol. V: Ética, Sexualidade e Política* (2014, p. 81-90), de Foucault.

é um corpo em perigo, um corpo em colapso. Herculine Barbin, que cometeu suicídio aos vinte e nove anos de idade, apreendeu que sua colocação na sociedade, nos intermédios das instâncias de poder, a impedia de recalcitrar em seu próprio desejo. Então, quando foi obrigada por lei a exercer o gênero masculino, como Herculine, pôde também viver o seu desejo pelo gênero feminino de uma maneira comprovada e sancionada pela lei e pela jurisdição. Enquanto Alexina, a ambiguidade de seu corpo e de sua orientação sexual provocaram o desequilíbrio dos monumentos estabilizadores do espaço social e político de seu respectivo contexto. A obrigatoriedade de escolher um gênero, no caso de Herculine, permite ponderar que a sexualidade não se esgota aos quartos da família burguesa, ou aos setores da fábrica onde homens, mulheres e crianças são desanexados e separados para se evitar o uso inapropriado do próprio tempo e da própria energia física. A sexualidade, como mecanismo, é um transmissor de criptografias morais, comportamentais e psicológicas. Na entrevista *Sexualidade e Política*, de 27 de abril de 1978, realizada no Japão, Foucault (2014, p. 30) fundamenta:

O *slogan* lançado pelos movimentos de liberação da sexualidade – que é “Libertem o desejo” – parece não só carecer de força de persuasão, mas também ser um pouco perigoso, pois este desejo que exige ser liberado é na verdade apenas um elemento constitutivo da sexualidade, sendo apenas aquilo que foi diferenciado do resto na forma de desejos carnavais pela disciplina da Igreja Católica e pela técnica de exame da consciência. Assim, desde a Idade Média, se começou, no mundo do cristianismo, a analisar os elementos do desejo, e sua função era reconhecida não apenas nos atos sexuais, mas também em todos os campos do comportamento humano. O desejo era, assim, um elemento constitutivo do pecado. E liberar o desejo nada mais é do que você próprio decifrar o seu inconsciente, como os psicanalistas e muito antes a disciplina da prática da confissão católica puseram em prática. Uma coisa da qual não se fala nessa perspectiva é o prazer. Neste sentido, escrevi que se quiserem se libertar da ciência do sexo deveriam encontrar sustentação no prazer, no *maximum* do prazer.

A produção da agência ética de Herculine, por meio de sua sexualidade desregularizada, de seu desejo transcendental, confirma a sexualidade como o diapasão da lei moral e da lei jurídica dos períodos Moderno e Contemporâneo. Herculine não rompe com Deus e descobre, privativamente, a verdade de sua concupiscência como na carne, mas descobre a verdade de seu desejo, relatando sua memória, para além dos relatos prescritivos e irrevogáveis das ciências humanas e médicas e dos sistemas de poder. Foucault (2010a, p. 166) proporciona algumas clarificações, na intersecção entre a carne e o corpo na Modernidade, na aula de 19 de fevereiro de 1975, do curso *Os Anormais*, propondo:

Como essa fisiologia moral da carne, ou do corpo encarnado, ou da carne, ou do corpo encarnado, ou da carne incorporada, veio se somar aos problemas da disciplina do corpo útil no fim do século XVIII; como se constituiu o que poderíamos chamar de uma medicina pedagógica da masturbação e como essa medicina pedagógica da masturbação levou esse problema do desejo de volta ao problema do instinto, esse problema do instinto que é precisamente a peça central da organização da anomalia. Portanto, é essa masturbação assim recortada na revelação penitencial no século XVII, essa masturbação que se torna problema pedagógico e médico, que vai trazer a sexualidade para o campo da anomalia.

Isolando a problemática da masturbação, secundária na atual discussão, Foucault parece defender a ideia de que a carne, entremeada ao corpo, não mais como subjetividade, porém sim como elemento, foi retificada como a disciplina que foi convertida em um das grandes ferramentas de produtividade do corpo, não mais como uma peça redistribuída pelo poder soberano. O corpo, então, tendo a carne como elemento de disciplina, e não mais como subjetividade, é justaposto nos processos econômicos exponenciais que visam à força produtiva do mesmo. A progenitura de indivíduos, por meio do coito conjugal, na carne, na perspectiva de formação do exército de Deus pela procriação é modificada e, agora, articulada, a partir da sexualidade, como a proliferação de corpos individualizados capazes de exercer funções minuciosas, amparar o sistema econômico e alavancar o avanço social e político da burguesia como novo precedente capitalista, nos séculos XVIII e XIX. Como profere Foucault (2012c, p. 188): “Com efeito, o interessante é saber como, em um grupo, uma classe, em uma sociedade, funcionam as malhas do poder, ou seja, qual é a localização de cada um na rede do poder”: “como ele o exerce de novo, como ele o conserva, como ele o repercute” (*Idem*, 2012c, p. 188)

247 .

Restabelecendo Herculine Barbin à atual discussão, o indivíduo Herculine, como observa Foucault, está inscrito nesse processo de produção do corpo do sujeito. Herculine foi individualizado por meio de seu gênero, seu desejo também foi unificado, desta forma, ela/ele pode “ocupar” um lugar de destaque nos entremeios da sociedade. Cumprindo, desta maneira, com a positividade do controle e do domínio dos sistemas de poder. A diferença exemplar de Herculine é que este indivíduo empreendeu amar outras mulheres quando ainda era categorizado, jurídica e socialmente, como pertencente ao gênero feminino. A demanda da escolha do gênero, do cárcere do desejo pela ortodoxia do sistema jurídico, que não reconhecia

²⁴⁷ In: “As Malhas do Poder” (1981) [2012c, p. 168-188]: *Ditos e Escritos*, Vol. VIII: *Segurança, Penalidade e Prisão*.

as relações não binárias na ocasião, que desacreditava a intersexualidade, que não permitia a vivência de ambos os gêneros os quais instituem o deslocamento desse corpo que é considerado “anormal”, Herculine, ao questionar estes valores, quando ainda era reconhecido enquanto mulher, operou sua vontade autônoma, precedendo em sua luta nas relações de poder entre si mesma e o macropoder jurídico. Em *A Lei do Pudor*, entrevista disponibilizada em 1979²⁴⁸, Foucault (2014e, p. 93) expõe acerca da sexualidade na França do século XIX, período em que viveu Herculine Barbin:

A lei era destinada a defender o pudor, jamais se soube o que era o pudor. Praticamente, cada vez que era preciso justificar uma intervenção legislativa no domínio da sexualidade, invocava-se o direito do pudor. E pode-se dizer que toda a legislação sobre a sexualidade, tal como estava estabelecida desde o século XIX, na França, é um conjunto de leis sobre o pudor. É certo que o aparelho legislativo, que visava a um objeto não definido, não era jamais utilizado, senão em casos considerados taticamente úteis. Houve, com efeito, toda a campanha contra os professores. Houve, em dado momento, uma utilização contra o clero. Houve uma utilização dessa legislação para regular os fenômenos de prostituição de crianças, que foram tão importantes em todo o século XIX, entre 1830 e 1880.

A liberdade, como uma tecnologia, a partir de Foucault, não pode ser garantida no aspecto de uma única e determinante investida realizada pelo corpo individual, porque a liberdade é um ato contínuo. A liberdade é a não conformidade mediante o olhar foucaultiano, na projeção de uma postura confrontadora por meio do sujeito. Pois, em suma: “a única hipótese possível parece ser a de que algo em nossas práticas históricas nos define, pelo menos por enquanto, como uma espécie de seres que, quando sensíveis, resistem à submissão” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 264): “e ao favorecimento da ordem totalizadora que a análise de Foucault mostra ser característica de nossas práticas correntes.” (*Idem*, 2013, p. 264) Segundo Dreyfus e Rabinow, ao se refletir acerca de suas defesas (em

²⁴⁸ A entrevista *A Lei do Pudor*, de 04 de abril de 1978, e publicada em abril de 1979, na revista *Recherches*, discute a revisão de uma série de códigos referentes à proteção de menores de idade, na França, no que tange à idade de consentimento destes. Na França, a idade de consentimento foi estabelecida em 15 anos de idade (independente do gênero), o que significa que indivíduos abaixo desta faixa etária outorgada, caso fossem abordados em situações de natureza sexual, por um adulto, estariam expostos ao que se intitula como “estupro de vulnerável”. Foucault, ao lado de Guy Hocquenghem (1946-1988), fundador da Frente Homossexual de Ação Revolucionária (FHAR) e também filósofo e escritor, haviam integrado a entrevista em questão e debatido a reavaliação do Código Penal, realizada pelo Parlamento, acerca dos ditames atinentes à sexualidade e à infância. Hocquenghem, em 1977, juntamente ao professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Vincennes, René Scherer, ambos redigiram a “Carta aberta sobre a revisão da lei sobre os delitos sexuais concernentes aos menores” que foi assinada, em paralelo, pela psicanalista de crianças Françoise Dolto. Para uma análise mais contundente, acessar a entrevista *A Lei do Pudor* (1979) [2014e, p. 88-103], disponibilizada em: *Ditos e Escritos*, Vol. IX: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*, de Foucault.

correspondência ao indivíduo), a não totalização da ordem destaca-se pelo exercício consecutivo da própria tecnologia de liberdade. Poder-se-ia afirmar, então, que Herculine é a não conformação à ordem totalizadora mencionada por Dreyfus e Rabinow.

A recuperação da vontade autônoma, por meio da recalcitração a não totalização, parece indicar um possível caminho na empreitada de uma constituição ética, ao mesmo tempo em que se experimenta realocar o desejo em um terreno de práticas não conformativas. Não se deve esquecer sobre a importância da atuação da linguagem e do discurso, com ambos substituindo a confissão e a obscuridade da interpretação das palavras divinas, para uma apreensão concisa e saturada de novas significações. Como Foucault (2007, p. 428) conduz em seu estudo no livro *As Palavras e As Coisas*:

O que o pensamento clássico faz surgir é o poder do discurso. Isto é, da linguagem na medida em que ela representa – a linguagem que nomeia, que recorta, que combina, que articula e desarticula as coisas, tornando-as visíveis na transparência das palavras. Nesse papel, a linguagem transforma a sequência das palavras. Nesse papel, a linguagem transforma a sequência de percepções em quadro e, em retorno, recorta o contínuo dos seres em caracteres. Lá onde há discurso, as representações se expõem e se justapõem; as coisas se reúnem e se articulam.

O despregar-se da cruz de Cassiano, na relação anacrônica com Herculine, seria o desapegar-se do corpo que lhe foi forçosamente instituído. O desejo em Foucault é a constituição de si, instituição de uma ética, de uma agência ética capaz de permitir ao indivíduo a inscrição de sua memória sobreposta por suas próprias palavras. O embate pela não vulnerabilização do desejo é, simetricamente, um embate pela não vulnerabilização do corpo. Herculine é o indivíduo do colapso foucaultiano, a teratologia não da linguagem, mas a teratologia da expressão filosófica de si. O conhecimento de si, engendrado por Herculine, atravessa o cuidado de si da Antiguidade exclusivo dos sujeitos. Porque Herculine é um não sujeito, ao se tornar sujeito, pelo código da jurisdição, ainda persevera como não sujeito, pelo fato de ter se tornado indizível na nomenclatura da lei. E o desejo é o indizível do indivíduo, aquilo que ainda permanece inapreensível. Entre a carne e a sexualidade, Dreyfus e Rabinow (2013, p. 235) observam: “O exame e a confissão são as principais tecnologias para as ciências subjetivantes.”: “Foi através dos métodos clínicos de exame e escuta que a sexualidade tornou-se um campo de significação e as tecnologias específicas se desenvolveram” (*Idem*, 2013, p. 235).

O *éthos* do conceito de desejo em Foucault é o inapreensível da liberdade. A liberdade é inapreensível à medida que o sujeito ainda não se reconhece como para além da norma, do controle biopolítico, como a população em sua respectiva legenda. Foucault não ensinaria um “ser livre”, mas sim um “fazer o possível” para se experimentar os brilhos iridescentes da prática da liberdade, prática esta que se torna tangível a partir do desejo. O desejo é o *éthos* do que ainda está para se constituir como agente: o desejo de precedência em si, o desejo de preceder nas relações de poder, o desejo de admitir e permitir que a luz pública ateste a pluralidade inexprimível da constituição ética. A sexualidade é o canto do cisne do não sujeito, do indivíduo marginalizado, ao mesmo tempo excluído e reincluído nas microcélulas da sociedade. A concepção de desejo em Foucault é uma “posição de princípio” (2014e, p. 176) ²⁴⁹, e enquanto posição de princípio exige uma postura do indivíduo. A assunção da agência ética, o enfrentamento pela não vulnerabilização do desejo, faz da constituição ética do indivíduo, um traço da reintegração de sua vontade autônoma, uma inspiração para uma prática de liberdade. Em *Foucault: Não aos Compromissos*, de outubro de 1982, que consta em *Ditos e Escritos, Vol. IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*, Foucault (2014e, p. 175) aclara sobre a importância de recalcitração da sexualidade:

Vou chegar ao ponto em que é preciso lutar: a lei e a polícia não têm nada a ver com a vida sexual dos indivíduos. A sexualidade, o prazer sexual não são critérios determinantes na ordem da polícia e da justiça. Mas a sexualidade não deve ser protegida como uma espécie de tesouro pessoal sobre o qual a força pública não tem de intervir, ela deve ser o objeto de uma cultura, e o prazer sexual, como foco de criação de cultura, é algo muito importante. É sobre isso que é preciso esforçar-se.

Em *Foucault: Não aos compromissos*, a entrevista de 1982, o autor francês não resume a sexualidade a um simples esquema de dominação, por meio de uma repressão velada, por uma produção subjetiva esperada por parte do sujeito.

²⁴⁹ Foucault encara as posições de princípio como atitudes básicas no combate à violência racionalizada dos aparatos de poder, neste caso, a polícia e a justiça que justificam o ato de violência corporal. Foucault critica expressivamente a coerção cometida contra as sexualidades periféricas, a sexualidade homossexual, notadamente, é a violência que é exercida por parte da política nos indivíduos que se reconhecem como homossexuais e frequentam lugares onde podem vivenciar sua sexualidade sem sofrer o repúdio e o escárnio da sociedade. Foucault (2014e, p. 176) explica seu juízo acerca das posições de princípio, opinando: “Aí, é preciso ser intransigente, não se pode estabelecer um compromisso entre a tolerância e a intolerância, só se pode estar ao lado da tolerância. Não se deve procurar um equilíbrio entre os que perseguem e os que são perseguidos. Não se pode estabelecer como objeto ganhar um milímetro por milímetro. Sobre esse ponto da relação entre a polícia e o prazer sexual, é preciso ir longe e assumir posições de princípio”. Para uma exposição mais vasta do tópico, acessar a entrevista: *Foucault: Não aos Compromissos* (1982) [2014e, p. 174-176], concedida a R. Surzur, para a revista *Gai Pied*, a qual consta em *Ditos e Escritos, Vol. IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*.

Diferentemente dos *aphrodísia* e da carne, marcos históricos precedentes da sexualidade, o indivíduo, com base na sexualidade, parece encontrar maiores recursos para a constituição ética de si, para a formação de uma agência ética. A categoria de não sujeito, como no caso de Herculine Barbin, que foi “subjetificada” por meio de sua intersexualidade, ainda ressoa como um eco do combate pela vontade de precedência. No modo como Foucault (2010a, p. 51) narra, na aula de 22 de janeiro de 1975, do curso *Os Anormais*, retomando a problemática do indivíduo teratológico:

Acho que podemos dizer, para situar essa espécie de arqueologia da anomalia, que o anormal do século XIX é um descendente desses três indivíduos, que são o monstro, o incorrigível e o masturbador. O indivíduo anormal do século XIX vai ficar marcado e muito tardiamente, na prática médica, na prática judiciária, no saber como nas instituições que vão rodeá-lo – por essa espécie de monstruosidade que se tornou cada vez mais apagada e diáfana, por essa incorrigibilidade retificável e cada vez mais investida por aparelhos de retificação. E, enfim, ele é marcado por esse segredo comum e singular, que é a etiologia geral e universal das piores singularidades. Por conseguinte, a genealogia do indivíduo anormal nos remete a estas três figuras: o monstro, o incorrigível, o onanista.

Como a consciência da necessidade em Condillac que é amparada na metáfora da estátua, a necessidade de desejar prevalecer em sua própria luta pela instituição de uma agência ética redefinidora do *éthos*, parece conceder, a partir da análise de Foucault, um lugar de destaque para a sexualidade enquanto um processo de subjetivação: “Ela (a estátua) começa então a julgar que há descobertas a fazer; apreende que os movimentos à sua disposição oferecem-lhe o meio de fazê-las, e se torna capaz de curiosidade.” (CONDILLAC, 1993, p. 132) ²⁵⁰ Como Teresa de Lauretis (2014, p. 351) discute, ao pensar o projeto da sexualidade foucaultiano: “Os termos indivíduo, experiência e sujeito de desejo não são aqui anódinos: eles são essenciais para a compreensão foucaultiana da sexualidade, pela mesma razão que eles o são, sobre outras apelações, para Freud” ²⁵¹.

Judith Butler, em sua obra *Problemas de Gênero*, de 1990, relaciona as imagens de Herculine Barbin e de Foucault, ocasionando um paralelo entre os dois no sentido de reestruturação dos paradigmas linguísticos que entranham as noções consonantes ao sexo e à sexualidade: como uma metodologia de produção subjetiva e epistemológica. Butler (2016, p. 178) formula: “De fato, Herculine e Foucault sejam paralelos, não em qualquer sentido literal, mas em sua própria contestação do literal

²⁵⁰ In: *Tratado das Sensações*.

²⁵¹ In: “Sexualidade: Poder ou *Trieb*”: Michel Foucault (*Cahier*) [2014, p. 349-356].

enquanto tal, especialmente quando aplicado às categorias do sexo.” Sabe-se que Foucault não possuía um interesse profundo no que concerne aos estudos do gênero ou à problemática referencial à teoria *queer*. A crítica que Foucault tenciona ao restituir o diário de Herculine em sua Contemporaneidade é a de debater a sexualidade enquanto um procedimento de deliberação e de classificação exercido como uma estratégia significadora nos moldes da sociedade normalizadora. Em *Problemas de Gênero*, ao revivificar a concepção foucaultiana de sexualidade, Butler (2016, p. 176) explana: “A objeção original de Foucault à categoria do sexo é que ela impõe o artifício da unidade e da univocidade de funções e elementos sexuais ontologicamente distintos.”: “Foucault constrói o binário de uma lei cultural artificial que reduz e distorce aquilo que poderíamos compreender como uma heterogeneidade natural” (*Idem*, 2016, p. 176-177).

A verdade extraída da sexualidade, tal como um mecanismo de subjetivação, é necessária à manutenção dos signos que instituem as divisões das microcélulas às quais compõem o espaço social e político. A sexualidade, em sua inspiração punitiva, legaliza a remissão desta como um arranjo que requer uma medicalização, uma psiquiatrização dos sentidos, uma psicologização dos sentimentos. Sobre as dificuldades enfrentadas por Herculine, na corporalização de sua subjetividade e de seu desejo, Butler (2016, p. 184) afirma: “Na verdade, Herculine jamais poderá incorporar essa lei, exatamente porque não pode prover a ocasião pela qual a lei se naturaliza nas estruturas simbólicas da anatomia” ²⁵². Em *Um Sistema Finito diante de um Questionamento Infinito*, entrevista de 1983, Foucault (2014, p. 124) ²⁵³ fornece um indício do funcionamento do dispositivo de segurança: que também está arraigado ao dispositivo de sexualidade: segurança e limitação do exercício do prazer e das possibilidades relacionais:

Enfim, a seguridade social, a quaisquer que sejam seus efeitos positivos, teve também “efeitos perversos”: a crescente rigidez de certos mecanismos e situações de dependência. Pode-se destacar aqui o que é inerente aos mecanismos funcionais do dispositivo: por um lado, dá-se mais segurança às pessoas e por outro, aumenta-se sua dependência. Ora, o que se deveria poder esperar dessa segurança é que ela desse a cada um autonomia em relação a perigos e situações capazes de inferiorizá-lo ou submetê-lo.

²⁵² In: *Problemas de Gênero*.

²⁵³ Essa entrevista se encontra disponível no volume V, da coleção: *Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política* (2014, p. 123-140).

A repressão da sexualidade, impugnada por Foucault, é a revelação no que se refere às especificidades do discurso e as regras tangentes aos jogos de veridicção. Acessar a própria sexualidade, o desejo em sua face modernizada, é garantir ao indivíduo, que transita entre as categorias de não sujeito e de sujeito, criar a sua própria memória. Sujeitar-se às normas do discurso, cultivar o próprio desejo, que é uma tecnologia de subjetivação, contestando a si mesmo, contestando sua própria diferença, não é apenas ceder à arbitrariedade do discurso homogeneizado da repressão sexual, falacioso porque encorajado, é acoplar-se nas referências pré-definidas nas contrafações, isto é, nos disfarces, do teatro social e político. Em *O Enigma da Revolta*, Foucault (2019, p. 81) reflexiona: “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.” e o filósofo francês finaliza: “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” (*Idem*, 2019, p. 81).

A sexualidade, como ícone de controle (médico e jurídico), também representa uma renúncia de si, certamente não como no marco da carne, mas a uma renúncia do indivíduo em exercer sua vontade autônoma na discursivização de si, com o elemento distintivo de que a sexualidade é estimada nos procedimentos formativos do biopoder e da biopolítica: “A sociedade e as instituições que constituem sua ossatura limitaram a possibilidade de relações, porque um mundo relacional rico seria extremamente complicado de administrar.” (FOUCAULT, 2014, p. 117): “Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional. Devemos obter o reconhecimento das relações de coexistência provisória, adoção...” (*Idem*, 2014, p. 117) ²⁵⁴ A identidade, e nisso se segue à crítica de Foucault à homogeneidade da individualização, é a renúncia ao novo, ao inesperado, ao acontecimento prestigiado por Foucault em sua leitura da ideia de microrrevolução. Em *As Confissões da Carne*, Foucault percebe a metáfora da renúncia da vontade autônoma a qual também é uma renúncia à construção da memória de si, da memória narrada diretamente pelo indivíduo que pratica sua liberdade, ao explicitar as verdades que contemplam sua individualização: “A renúncia a si toma aqui, portanto, uma forma bem particular: trata-se de voltar a si mesmo uma atenção

²⁵⁴ In: “O Triunfo Social do Prazer Sexual: uma Conversação com Michel Foucault” (1982) [2014, p. 116-122]: *Ditos e Escritos*, Vol. V: *Ética, Sexualidade, Política*.

contínua, tão detalhada e aprofundada quanto possível.” (FOUCAULT, 2020a, p. 456) Em *As Confissões da Carne*, Foucault (2020a, p. 456) explica:

Não, entretanto, para saber o que no fundo se é, não para liberar a forma autêntica, primitiva e pura de uma subjetividade, mas para ler nos arcanos mais profundos da alma os embustes do Maligno, para renunciar, conseqüentemente, a participar, pelo querer, de todos esses movimentos que são igualmente tentações, para finalmente abandonar toda a vontade pessoal em proveito das vontades de Deus e das lições do diretor²⁵⁵.

O nascimento de uma nova concepção acerca do desejo, no marco da sexualidade, parece sinalizar um aprofundamento da história das relações de si, transcorrendo as medidas limitadoras do cuidado de si. Lorenzini (2016, p. 146) discorre: “Momento crucial como o ‘nascimento do desejo’ como dimensão constitutiva e relação permanente que o indivíduo mantém com sua relação sexual.”: “prelúdio para (e mesmo condição de possibilidade) da constituição da ‘sexualidade’ como dimensão permanente e essencial da subjetividade ocidental.” (*Idem*, 2016, p. 146)²⁵⁶ A relação de si para consigo, por meio da sexualidade, permite aos classificados como não sujeitos, como Herculine, o direito de cultuar a memória de suas próprias indeterminações que envolvem suas subjetividades, seus corpos e o conceito de desejo como método para a prática da liberdade. Contemporaneamente, Foucault assimila que a liberdade é diluída pelo dispositivo de segurança. Não no sentido de enquadrá-la, porém sim de possibilitá-la. Kant (2008, p. 78), em sua obra *A Paz Perpétua* (1795), conceitua a liberdade a partir das limitações do que considera como o direito e o direito público, o que poderia equiparar-se, de certa forma, ao dispositivo de segurança o qual margeia a liberdade no pensamento foucaultiano, o filósofo escreve: “O direito é a limitação da liberdade de cada um à condição da sua consonância com a liberdade de todos, enquanto esta é possível segundo uma lei universal” e o autor finaliza: “e o direito público é o conjunto de leis exteriores que tornam possível semelhante acordo universal” (*Idem*, 2008, p. 78).

O dispositivo de segurança limita a mobilidade dos indivíduos que atuam no teatro social e político, sendo a liberdade um dos segredos compartilhados pelos sistemas de poder, a partir do dispositivo de segurança, que paramentam as relações entre os indivíduos através, não apenas do limite de suas subjetividades,

²⁵⁵ EF: (2018a, p. 426-427); EA: (2019a, p. 383).

²⁵⁶ Texto original em francês: « Moment crucial que celui de la « naissance du désir » en tant que dimension constitutive et permanente du rapport que le sujet entretient avec son activité sexuelle, prélude à (et condition même de possibilité de) la constitution de la « sexualité » comme dimension permanente et essentielle de la subjectivité occidentale ».

mas de seus corpos. Pode-se dizer, na tentativa de compreender Foucault, que o dispositivo de sexualidade é possibilitado pela interposição do dispositivo de segurança na forma como os sujeitos se relacionam: “A toda lei que o mundo ou que as potências do mundo apresentam, é necessário responder pela infração, pela infração sistematizada.” (FOUCAULT, 2008a, p. 258) ²⁵⁷ O dispositivo de segurança poderia, então, designar um renascimento do desejo, por via da sexualidade, de uma nova consciência subjetiva sobre o desejo. Neste caso, foucaultianamente, a vontade autônoma não se encontra mais exposta na cruz (ou seja, indolente pela vontade supradivina), mas, sim, circundada pelo dispositivo de segurança na esfera pública.

É o dispositivo de segurança que se “certifica”, efetivado pelas instâncias de poder, da manipulação da vontade autônoma, impondo ao sujeito cerceá-la por meio das inscrições que possibilitam a prática da liberdade no território circunspecto abrangido pelo dispositivo de segurança: “A segurança não é, pois, da ordem da vigilância generalizada. Ela não é da ordem do panóptico. Ela não concerne ao olhar soberano colocado sobre todos. Ela é da ordem da categoria, do perfil.” (BIGO, 2014, p. 315) A sexualidade, desse modo, também é percorrida pela razão governamental. A polícia, como enaltecido anteriormente, também é uma tecnologia que regula os vínculos interpessoais, a partir desta premissa, é possível admitir que a sexualidade não está orientada, inflexivelmente, pelo compasso da repressão, mas sim da regulação. O desejo é submetido a uma racionalização imperiosa pela razão governamental da Modernidade e da Contemporaneidade. Em *Segurança, Território, População*, na aula de 22 de março de 1978, Foucault (2008a, p. 397-398) ²⁵⁸

²⁵⁷ In: Aula de 1º de março de 1978: *Segurança, Território, População* (1977-1978).

²⁵⁸ Foucault foi arduamente criticado por não haver aprofundado sua noção em correspondência ao dispositivo de segurança, em seu curso *Segurança, Território, População*. Essas críticas, recebidas por Foucault, foram retrabalhadas no texto: *A Segurança ao Abandono*, do professor do King's College Didier Bigo, que reabilitou o curso do Collège de France de Foucault, defendendo a idealização de um estudo denso e metódico do que culminaria no conceito de dispositivo de segurança na obra do autor francês. Bigo tem o mérito de indicar as variantes que permitem compreender a segurança, na ótica foucaultiana, como um conceito basilar, no que corresponde à filosofia política de Foucault e a maneira como o dispositivo de segurança influencia o modo como o autor reflete o problema da liberdade. Bigo (2014, p. 317) argumenta: “A segurança vive da luta e das insegurizações das margens. Ela é relacional. Ela não depende de decisões tomadas num dado momento. Foucault se opõe inteiramente a Schmitt e em filigrana a Hobbes. A segurança é da ordem da microfísica das relações de poder. Ela é efeito de um sistema de liberdades e nisso difere da soberania e da disciplina. Ela não vem do Estado.” Para um estudo mais avançado, ler a aula de 22 de março de 1978 (2008a, p. 383-418), do curso *Segurança, Território, População*, de Foucault, e o texto *A Segurança ao Abandono* (2014, p. 313-320), que consta no *Cahier Foucault*, escrito por Didier Bigo.

elucida acerca dessa nova razão governamental que alicerça o dispositivo de segurança:

O verdadeiro problema dessa nova racionalidade governamental não é, portanto, tanto ou somente a conservação do Estado numa ordem geral, mas a conservação de uma certa relação de forças, a conservação, a manutenção ou o desenvolvimento de uma dinâmica de forças. Pois bem, creio que para pôr em ação uma razão política que vai, portanto, se definir, agora, essencialmente a partir da dinâmica de forças, creio que para isso o Ocidente, ou as sociedades ocidentais, criaram dois grandes conjuntos que só podem ser compreendidos a partir daí, dessa racionalização das forças. Esses dois grandes conjuntos de que eu queria lhes falar hoje e da próxima vez são, evidentemente, de um lado, um dispositivo diplomático-militar e, de outro, o dispositivo de polícia. [...] Essa manutenção da relação de forças e esse desenvolvimento das forças internas a cada um dos elementos, sua junção, é precisamente isso que mais tarde vai se chamar de mecanismo de segurança.

A segurança e a sexualidade, tal como estruturas operacionais na projeção de dispositivos, são experimentos de uma “clarividência” pactuada pelos mecanismos de poder: antever as margens da mobilidade dos indivíduos na superfície da sociedade. Assim como, no que se relaciona à população, e o desejo, que é produzido como uma escolha mascarada no feitio de uma prática de liberdade: daí seu simbolismo evidenciado por Foucault e sua artificialidade.

O conceito de desejo em Foucault, compreendido pelo dispositivo de segurança, promove uma ideia da sexualidade como arregimentada pelo nascimento dessa nova abordagem da vontade autônoma, calcada nos corpos dos sujeitos que desejam, como o intento de uma constituição ética que esbarra de maneira frontal, nas divisas do espaço discursivo do mecanismo de segurança. É Herculine Barbin defrontando-se com o seu prólogo de assentamento de uma prática de liberdade que denota o perfil binário do espaço social e político. Herculine, por si só, é sua agência ética e também política. Isto é, o não sujeito que clama pela oportunidade de confrontar os sistemas de poder que intencionam cumulá-lo de poder. Como Dreyfus e Rabinow (2013, p. 232) asseveram no que tange à sexualidade ocidental: “O Ocidente seguiu um outro caminho, o da ciência da sexualidade. Seu objetivo não é a intensificação do prazer, porém a análise de cada pensamento e de cada ação em sua relação com o prazer.”: “Essa articulação exaustiva dos desejos produziu um conhecimento que, supostamente, constitui a chave para a saúde individual e mental e física e para o bem-estar social.” (*Idem*, 2013, p. 232): “O fim desse saber analítico é a utilidade, a moralidade e a verdade” (*Ibidem*, 2013, p. 232).

O prazer, no prisma ocidentalizado perquirido por Foucault, é caracterizado pelo seu condicionamento a uma força produtiva que encerra a sexualidade, a inteligibilização proposta por ela, como ordem secundária e restritiva, antepondo o controle como o incitamento primário à fragmentação do indivíduo. A concupiscência, neste aspecto, é recolocada, comparada à matriz da carne, como a exasperação da energia física e também sexual, às quais recobrem o sujeito, e que são primordiais ao funcionamento da norma capital que embasa o circuito da sociedade. O prazer não manifesta um pressuposto de bem-estar, economicamente, logo a sexualidade precisa de um recondicionamento de sua própria força subjetiva e corpórea por parte do sujeito. O desejo e o prazer, nos moldes da Modernidade e da Contemporaneidade, são avaliados pelas lentes da medicina e da psiquiatria. A “patologia do desejo” é o efeito de uma subjetivação de si que transpõe os limites delimitados pelo dispositivo de segurança e desencadeia a situação relacional do indivíduo consigo mesmo e com seus coabitantes. Aludindo ao processo de ação dos mecanismos de poder, Foucault (2013c, p. 148-149) disserta em *A Vontade de Saber*:

Ora, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma transformação muito profunda desses mecanismos de poder. O “confisco” tendeu a não ser mais sua forma principal, mas somente uma peça, entre outras funções de incitação, de reforço, de controle, de vigilância, de majoração e de organização das forças que lhe são submetidas: um poder destinado a produzir forças, a fazê-las crescer e a ordená-las mais do que a barrá-las, dobrá-las ou destruí-las. Com isso, o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos. Essa morte, que se fundamentava no direito do soberano se defender ou pedir que o defendessem, vai aparecer como o simples reverso do direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la.

O “confisco” citado por Foucault em *A Vontade de Saber*, em referência ao confisco da sexualidade como manobra cultural de produtividade de um *corpus* de sentidos sociais e políticos, pode vir a ser intercalado com a produção do interesse coletivo no cosmos da biopolítica. A pergunta que se realiza é a seguinte: o desejo nasce sob a atribuição do confisco? Foucault entende o desejo como o que é, inicialmente, embargado do indivíduo em seu processo de composição no espaço social e político?

A definição de um “desejo confiscado” pode ser interligada com a ideia de um “desejo punido”, um desejo enviesado pela propriedade da punição, de uma sociedade que é punitiva: “Correlatamente, o delinquente se torna o indivíduo a

conhecer.” (FOUCAULT, 2013b, p. 238): “Esta exigência de saber não se insere, em primeira instância, no próprio ato jurídico, para melhor fundamentar a sentença e determinar na verdade a medida de culpa.” (*Idem*, 2013b, p. 238): “É como condenado, e a título de ponto de aplicação de mecanismos punitivos, que o infrator se constitui como objeto de saber possível.” (*Ibidem*, 2013b, p. 238) ²⁵⁹ Punir o desejo, assim como expô-lo ao comando da luz pública, reincidir no próprio desejo, faz com que a noção de punitividade do desejo exerça um pensamento de que o desejo, na fonte biopolítica, também seja transposto na convicção de que a punição, problematizando o personagem do apenado, entendido por Foucault, demonstra o desejo não apenas como uma estratégia com fins de dominação e de controle. O desejo, por meio do caráter da punitividade, é um esboço de como a concupiscência, elencada na categoria da sexualidade, ocupa-se do desejo pelo viés da punitividade. Não, absolutamente, a punição divina do exercício da concupiscência, da vontade livre por parte do desejo, mas da subjetividade que se constitui com base em um desejo que assume a direção de uma prática emancipatória.

Emancipar o desejo é, resumidamente, emancipá-lo da natureza punitiva a qual o reveste e o une aos aparatos de poder. Como Pierre Rivière (1815-1840), sujeito ao qual Foucault dedicou um livro-documento acerca de sua história, exemplifica um dos ângulos da punitividade do desejo. O assassinio da família de Rivière, por parte do mesmo, a memória fabricada e divulgada acerca do referido sujeito, de suas excentricidades, a miscelânea entre o idiotismo e o desejo de algo que não se revela, do indivíduo que não se revela, Rivière representa, junto à Herculine Barbin, em cenários e motivações diversos, o infame como a armadura do desejo, do conceito de desejo foucaultiano, como aquilo que se deve punir. Como Veyne (1985, p. 248) alude aos indivíduos da Antiguidade Romana e ao criticismo do senso comum: “Antropologia da indolência ou antropologia do excesso; é preciso ver bem qual era a estatura de uma e de outra doutrina para as pessoas dessa época: eram evidências do senso comum e explicavam tudo.”: “Eram sabedorias orais, assim como literaturas orais, e só a ausência de tratados técnicos faz com que se desconheça sua dignidade histórica.” (*Idem*, 1985, p. 248) A sexualidade, enquanto desejo, está imbricada à vontade autônoma do indivíduo afamado como

²⁵⁹ In: *Vigiar e Punir*.

infame, que se emancipa a partir da exposição plena de seu desejo ao poder punitivo. A sexualidade, como marco histórico, estabelece a concórdia entre a punição e a disciplinarização. Como Foucault (2013h, p. 278-279) noticia em *Eu, Pierre Rivière, Que Degolei Minha Mãe, Minha Irmã e Meu Irmão...* (1973):

Mas a esse jogo de etiquetas cada um vem se prender, cada um dos que julgavam possível o impossível que seu assassinato veio acusar: a regra enganadora dos contratos. Sobretudo os que viviam à sua volta, tão prontos a declará-lo louco. Há muito, dizem, seu silêncio e seu aspecto selvagem assustam; esses rústicos, que médicos e juízes chamavam de bestas, sempre viram nele um ultrabesta: o besta do Rivière; que isso seja ou não o efeito de um pecado original sobre esse filho do homem, ele foi proscrito da sociedade, encerrado numa animalidade impossível. Mas como se isso não bastasse, como se duas proscuições fossem sempre preferíveis que uma para um ser dessa espécie, chamam-no louco ou idiota.

O entendimento que coincide com o conceito de “indivíduo infame”, debatido no primeiro capítulo deste texto, parece deslindar-se ao se analisarem figuras ilustrativas, como Herculine Barbin e Pierre Rivière, ambos representados pelas teratologias da sexualidade e da criminalidade, o que confirma o empenho de Foucault em conceder uma voz a sujeitos tão estigmatizados (como um juízo de não condescendência). Foucault parece não estar preocupado com os motivos que levaram esses indivíduos a viver e a atuar da maneira como viveram e atuaram, porém, sim, o autor parece estar comprometido em examinar a recepção de suas memórias diante da crítica do senso comum: “A lei é a solução mais econômica para punir devidamente as pessoas e para que essa punição seja eficaz.” (FOUCAULT, 2008, p. 341): “Primeiro, vai se definir o crime como uma infração a uma lei formulada; logo, não há crime e é impossível incriminar um ato enquanto não há uma lei” (*Idem*, 2008, p. 341) ²⁶⁰.

Ao que parece procedente interpretar, Barbin e Rivière partilham entre si do emblema tocante à vulnerabilidade. Então, como a sexualidade, o desejo e a vontade autônoma conferenciam com Barbin e Rivière? Haveria uma oportunidade de narrar a vida destes sujeitos, segundo a existência solitária e inaudita vivenciada por estes personagens. O que poderia induzir o leitor a alegar que a ação de regulação por parte da jurisdição, da política e dos mecanismos de poder em suas integridades e licitudes, nos períodos correspondentes à existência desses personagens, foi motivada para restabelecer os mesmos na ordem do mundo: “Nunca somos apenas vulneráveis, mas sempre vulneráveis a uma situação, uma

²⁶⁰ In: Aula de 21 de março de 1979: *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979).

peessoa, uma estrutura social, algo em que confiamos e em relação ao qual ficamos expostos” (BUTLER, 2021, p. 50) ²⁶¹.

Teoricamente, Barbin e Rivière reproduzem exemplos de contranatureza, obviamente não como as contranaturezas da lebre e da hiena como no marco da carne, contudo são contranaturezas que encarnam seus desejos, posicionando estes ante a maquinaria dos sistemas de poder e revelando suas inevitáveis discrepâncias. A contranatureza embrenha-se em uma microrrevolução, por meio dos corpos dos indivíduos, de primazia da própria vontade, na inteligibilidade da sexualidade: o desejo através da caracterização da vontade autônoma suspensa pela vontade aglutinante do macropoder que excede o campo da luta. Herculine Barbin digladiou-se com a medicina e com a psiquiatria de seu período e Rivière afrontou os princípios que resguardavam e regiam as envergaduras médicas, psiquiátricas e também jurídicas de seu recorte histórico. Na entrevista de 25 de abril de 1978, realizada no Japão, *Metodologia Para o Conhecimento do Mundo: Como se Desembaraçar do Marxismo*, Foucault (2010c, p. 195) ²⁶² desenvolve suas razões sobre a problemática da vontade, analisando a tradição filosófica:

Na minha opinião, se a filosofia ocidental tratou, até aqui, de vontade, foi de duas maneiras. De um lado, no modelo da filosofia natural, e, de outro, no modelo da filosofia do direito. Dizendo de outra forma, a vontade é a força no modelo da filosofia natural, o que pode estar representado pelo tipo leibniziano. Se seguimos o modelo da filosofia do direito, a vontade é, apenas, uma questão moral, a saber a consciência individual do bem e do mal, o que está representado por Kant. Ou bem raciocinamos em termos de vontade-natureza-força, ou bem da vontade-lei-bem e mal. O que quer que seja, a reflexão da filosofia ocidental sobre a questão da vontade reduzia-se a esses dois esquemas.

O poder é produtivo porque produz indivíduos capazes de praticar um instante (ou instantes) de liberdade, que é suplantada pelo desejo de emancipação, provocando a permanência desses indivíduos nos jogos de poder e suas respectivas inserções nos jogos de veridicção em questão. Recalcitrar, na tentativa de resgatar a própria vontade autônoma, é executar o autodomínio diante das investidas dos macropoderes. Em *Maneiras de Justiça*, texto de 1979, Foucault (2012c, p. 129) argumenta: “O poder está marcado sobre a libré de todo homem de justiça, assim como a justiça, em contrapartida, é a tarefa fundamental de todo o aparelho de poder.”: “O resto não passa de sutileza. Desconhecimento das instituições? É

²⁶¹ Este fragmento poder ser observado na obra *A Força da Não Violência: Um Vínculo Ético-Político*, publicada em 2020, por Judith Butler.

²⁶² In: *Ditos e Escritos, Vol. VI: Repensar a Política* (2010c, p. 186-210).

evidente. Contrassenso histórico e político? A ver.” (*Idem*, 2012c, p. 129) ²⁶³ A microrrevolução começa pelas microrrelações de poder (Herculine e sua comunidade provincial e Rivière no habitat atinente à vida campesina onde residia) e se consagra ao imiscuir-se no âmago das macrorrelações de poder. A justiça remodifica os matizes da linguagem e do discurso. Os infames, Barbin e Rivière, são redescritos na simbologia gramatical da linguagem e do discurso e, ao mesmo tempo, requalificados, para que se permita abarcar as diferentes variações descritivas dos indivíduos (infames ou não) que fazem parte das esferas social e política. Como Foucault (2012, p. 136) anuncia em *A Arqueologia do Saber*: “A linguagem parece sempre povoada pelo outro, pelo ausente, pelo distante, pelo longínquo; ela é atormentada pela ausência”.

Os jogos de poder tem como premissa maior a vontade autônoma dos indivíduos que se recusam a cedê-la à vontade propagada pelas tecnologias de poder: “Foucault nunca trata o poder como uma entidade coerente, unitária e estável, mas como ‘relações de poder’ que supõem condições históricas de emergência, complexas, e implicam múltiplas consequências” (REVEL, 2011, p. 120): “inclusive fora do que a análise filosófica identifica tradicionalmente como campo do poder.” (*Idem*, 2011, p. 120) O povo protesta e denega a população e entra em choque com o aparato biopolítico. O esplendor desta luta é a morte, como vincula Foucault, como o êxtase da microrrevolução, do enfrentamento pela persistência da própria vontade. A retomada da vontade autônoma, na ordem da sexualidade, é a tangibilidade da microrrevolução como aquilo que é ambicionado como o “eu desejo ser...”, o “eu desejo estar...”. No texto “*Omnes et Singulatim*”: uma Crítica da Razão Política, publicado em 1981, Foucault (2012a, p. 378) ²⁶⁴ promove alguns esclarecimentos acerca do entrechoque entre o indivíduo e os macropoderes, escrevendo:

A racionalidade política se desenvolveu e se impôs ao longo da história das sociedades ocidentais. Inicialmente, ela se enraizou na ideia do poder pastoral, depois, na razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A liberação só pode vir do ataque não a um ou outros desses efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política.

²⁶³ In: *Ditos e Escritos*, Vol. VIII: *Segurança, Penalidade, Prisão* (2012c, p. 128-132).

²⁶⁴ O texto reproduzido coincide com uma série de conferências regidas e pronunciadas por Foucault na Universidade de Stanford, na Califórnia, Estados Unidos, entre os dias 10 e 16 de outubro de 1979. O texto em referência veio a público em 1981, editado no livro *The Tanner Lectures on Human Rights*, organizado por S. McMurrin, publicado em Salt Lake City, pela editora University of Utah Press. Ele encontra-se disponível no quarto volume, da coleção *Ditos e Escritos: Estratégia, Poder-Saber* (2012a, p. 348-378), de Foucault.

Reiterando o sexo ao debate consoante à sexualidade e à infâmia como procedimento individualizante e que investe o sujeito de poder, o sexo, enquanto renúncia a uma epistemologia não tradicional, também se agrega a uma renúncia da vontade autônoma. Se, de acordo com Foucault, o sexo provê a tessitura da sexualidade nos jogos de poder e na lei que legisla sobre o funcionamento energético dos corpos e que introduz limites ao processo de subjetivação individual. Como alega Castro (2016, p. 398-399): “O objetivo do poder é que o sexo renuncie a si mesmo; seu instrumento é a ameaça de um castigo. A lógica da censura: afirmar que algo não está permitido, para impedir que se fale dele, negar que exista”. Pierre Rivière poderia ser atrelado à sexualidade, no ensejo de se tentar refletir sobre suas ações criminosas?

A concepção de instinto foi imaginada como uma possível influência que teria direcionado o indivíduo Rivière a assassinar parte de sua família. Não se trata de pensar se Rivière possuía um instinto psicopático ou que o seu meio tornou-o suscetível a cometer o crime de parricídio, mas sim de compreender como a inteligibilidade da sexualidade de Rivière retrata o pensar e o agir, assim como também a disposição de espírito da sistematicidade epistemológica do poder que o individualizou: “Naquele tempo a paixão carnal me incomodava. Pensava que seria indigno de mim pensar alguma vez em me entregar a ela.” (FOUCAULT, 2013h, p. 135) “Tinha sobretudo horror ao incesto; isso fazia que não quisesse me aproximar das mulheres de minha família.” (*Idem*, 2013h, p. 135): “Quando eu pensava haver me aproximado demais, fazia sinais com a mão como se quisesse reparar o mal que pensava ter feito” (*Ibidem*, 2013h, p. 135).

Herculine Barbin, ao ser declarado como pertencente ao gênero masculino, depois da sentença judicial, após ter vivido durante vinte e um anos como um indivíduo caracterizado como vinculado ao gênero feminino, manifesta a obrigatoriedade do gênero discursivo (sua simbologia), do jogo de veridicção que indica a possibilidade de alguém ser social, jurídica e, politicamente, enunciado como homem ou mulher, e, de pertencer às figurações valorativas do imaginário social. O que remonta a um capilar do poder onde a execução deste supõe o excesso dessa aplicabilidade no corpo e na subjetividade de um indivíduo o qual parece destoar do arranjo da natureza: “Para compreender tal indiferença aos vinte e nove anos, é preciso ter sido, como eu, condenado ao mais amargo dos suplícios,

ao isolamento perpétuo.” (FOUCAULT, 1982, p. 100): “A ideia da morte, tão repugnante, é de inefável doçura para a minha alma” (*Idem*, 1982, p. 100). Natureza, esta, de origem jurídica e também médica e psiquiátrica. Em *Um Prazer Tão Simples*, texto de 1979, Foucault (2014e, p. 106)²⁶⁵ conclama a “festa dos prazeres” não convencionais e os reúne com a máxima do suicídio, com a experiência da morte, redigindo:

Sem dúvida, perdemos muitos prazeres, tivemos alguns medíocres, deixamos escapar alguns outros por distração ou preguiça, falta de imaginação, falta de obstinação também; tivemos tantos que eram completamente monótonos. Temos a sorte de ter à nossa disposição esse momento absolutamente singular; de todos, ele é o que merece mais que nos preocupemos com ele; não para nos inquietarmos ou nos certificarmos, mas para fazer dele um prazer desmesurado, cuja preparação sem trégua, sem fatalidade também, iluminará toda a vida. O suicídio festa, o suicídio orgia são apenas fórmulas, e há outras formas mais sábias e mais refletidas.

A morte é uma questão que tangencia os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade, como uma espécie de culminância dos processos individualizadores do poder. Herculine Barbin e Pierre Rivière imprimiram em suas vidas a morte como o “acerto final” ante as instâncias de poder responsáveis por seus assujeitamentos e ajustes no ordenamento do mundo e da sociedade. Foucault privilegia a morte como o confronto classicamente representativo do preceder em si mesmo. Então, por suposição, seria na morte, na sexualidade, que o indivíduo, a partir de seu desejo, reconquistaria a sua vontade autônoma. Como se a morte representasse a conclusão de sua memória, as memórias de Herculine e de Rivière, contadas por estes, e finalizada pelo imperativo da morte, pelo processo tanatopolítico de conservação das engrenagens da biopolítica. Em *Eu, Pierre Rivière...*, Foucault (2013h, p. 255) se pronuncia:

Se os camponeses tivessem um Plutarco, Pierre Rivière figuraria entre os mortos ilustres. E não apenas ele. Sua família inteira se alinha, como um desafio às galerias das residências aristocráticas, onde velam enfileirados os grandes ancestrais, uma série de vítimas exemplares. Mas qual Plutarco algum dia acreditou que a exemplaridade possa crescer nos sulcos onde se curvam os camponeses? Aos humildes o silêncio. E nada mais justo se, sufocando por estar aí confinado, brota em um dentre eles esse riso insensato que diz o sentido à medida que gela e dilacera, esse riso perpétuo de Pierre Rivière nos anos que precedem o assassinato, esse riso que fala do intolerável. Do mesmo modo, a palavra trazida por esse gesto e este texto é a da infelicidade. O horizonte fechado do cerrado foi sempre o celeiro dessas vidas privadas de qualquer futuro, privadas de qualquer oportunidade. Diariamente aguentar o impossível. Que um deles uma só vez pense nisso, tudo para ele se quebra, e tudo à sua volta, tudo quebra.

²⁶⁵ In: *Ditos e Escritos*, Vol. IX: *Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade* (2014e, p. 104-106).

Ao horror mudo de cada dia, à condição de animal e de enganado, ele substituiu com um horror mais gritante, o protesto de uma hecatombe. Ele se dá o direito de romper o silêncio e enfim falar. De dizer a palavra final, como alguém que volta de longe, e que há muito tempo sabia que a vida deles todos era uma longa coabitação com o inabitável.

Herculine e Rivière, na sexualidade e na criminalidade, equiparam-se a elementos recalcitrantes na inscrição da população. Se eles tivessem cruzado seus caminhos, decerto, os dois teriam instituído uma agência política, uma assembleia contra a vulnerabilização de seus desejos. Não se deve esquecer que Foucault não teorizou a ideia de uma agência política em sua obra. Pois apenas a agência ética pode assegurar aos indivíduos, em suas relações primitivamente ontológicas (consigo mesmos), a retomada da vontade autônoma como o esteio para o embate nas relações de poder, o que Foucault assinala como a luta pessoal de cada um. Uma agência política implicaria em uma não decifração das lutas que anseiam pela liberdade enquanto uma prática emancipadora, pois não seria possível assegurar suas localizações e pretensões discursivas. Em *Herculine Barbin: O Diário de Um Hermafrodita*, Foucault (1982, p. 96) apresenta:

Lá está a morte, o esquecimento. Lá, sem nenhuma dúvida, o infeliz exilado do mundo encontrará finalmente uma pátria, irmãos e amigos. Lá haverá um lugar para o proscrito. Quando chegar esse dia, alguns médicos farão tumulto em torno de meus despojos; eles virão buscar em mim nova luz, analisar todos os misteriosos sofrimentos que se concentraram num único ser. Oh príncipes da ciência, sábios químicos, cujos nomes ecoam no mundo, analisem então, se for possível, todas as dores que queimaram e devoraram esse coração até suas últimas fibras; todas as lágrimas ardentes que o inundaram, dessecaram em suas selvagens opressões! Descubram quantas pulsações lhe imprimiram os desprezos sangrentos, as injúrias, os escárnios infames, os sarcasmos amargos, e encontrarão o segredo impiedosamente guardado em seu túmulo! E então, ao menos uma vez se pensará no infeliz que durante a vida foi indignamente repudiado por aqueles que se envergonhavam de apertar-lhe as mãos, que lhe recusaram mesmo o pão, e até o direito de viver.

A luta individual, presente na agência ética, é a propriedade para a glorificação do conceito de desejo como a confrontação pela precedência, pela não dilapidação de si, assim como pelo não sequestro de sua própria subjetividade, no que se refere ao indivíduo. Os mecanismos de poder são infalíveis e inexoráveis, desta forma, cabe ao indivíduo não contorná-los, porém sim enfrentá-los na tentativa de concepção de sua agência ética, pelas condições de movimento e deslocamento de seu próprio desejo. A agência política, talvez, como partícula inspiradora, é um resultado do governar a si próprio, reformulado pela sexualidade, modernizado para adequar-se às urgências e anseios das microrrevoluções contemporâneas. Em *O*

Enigma da Revolta, na entrevista a Farès Sassine, Foucault (2019, p. 90) obstina-se no trabalho ininterrupto de certificar a própria prática de microrrevolução, como o recalitrar sem fim do indivíduo, pela liberdade subjetiva de seu desejo:

A partir do momento em que tudo o que nos dá a ocasião de nos insurgir, tudo o que nos parece intolerável, tudo o que queremos mudar, a partir do momento em que alguém vem nos propor uma fórmula global e geral: “Eu posso livrá-lo de tudo fixando aquilo que você teria que aceitar depois”, eu diria que isso é falso. É preciso que os homens inventem aquilo contra o que eles podem e querem se insurgir e, ao mesmo tempo, aquilo em que transformaram a sua revolta. Ou para onde vão dirigir sua insurreição. Essa direção tendo de ser reinventada indefinidamente. Não vejo ponto final em uma história dessas. Quero dizer, não vejo o momento em que os homens não terão mais de se insurgir²⁶⁶.

O não sujeito dos *aphrodisia* e o sujeito da vida ascética da carne são estes avivados, por meio do indivíduo do colapso da sexualidade, na proposição de um sujeito combatente, no sentido de pretender escrever sua memória sem o apoio da historicidade racional que o subentende, da recusa em transferir a concessão de sua vontade autônoma a qualquer outra instância. Contrariando Cassiano, o indivíduo da Modernidade e da Contemporaneidade é o indivíduo que se desune da cruz epistemologicamente superior que o excede. Portanto, desfragmentação de si, configuração de uma agência ética, problematização da estreiteza do cuidado de si e solidificação de uma microrrevolução capaz de possibilitar as “pequenas lutas”: um lugar nos jogos de poder e na crítica aos domínios políticos de reconhecimento da sociedade. Em *Natureza Humana: Justiça versus Poder*, Foucault (2014h, p. 50) defende:

Por outro lado, uma das tarefas que me parecem imediatas e urgentes, acima de qualquer outra coisa, é esta: apontar, desmascarar, mesmo quando estão ocultas, todas as relações de poder político que, na verdade, controlam o corpo social e o oprimem ou reprimem.

A produção do discurso do dizer verdadeiro, como um dos predicamentos do conceito de desejo em Foucault, demonstra que o processo de individualização,

²⁶⁶ E Foucault (2019, p. 90-91) procede em seu raciocínio: “Mesmo se, de fato, podemos prever efetivamente que as formas de insurreição não serão mais as mesmas: os tipos de grandes insurreições, por exemplo, de massa de camponeses morrendo de fome na Idade Média e queimando os castelos-fortes etc., bem, é provável que em países como os ocidentais, países industriais avançados, como dizem, não encontraremos mais isso. Agora, virada da história. Portanto, as insurreições vão mudar de forma, mas ter de se insurgir... O senhor compreende, quando tomamos, por exemplo, as revoltas dos homossexuais nos Estados Unidos, e as comparamos com as grandes insurreições que podem acontecer em um país do Terceiro Mundo, que atualmente morrem de fome, ou com as que podem ter havido na Idade Média, parecem irrelevantes, mas não, eu diria: não são irrelevantes. Não que essas sublevações tenham um valor maravilhoso que as outras não teriam, mas direi que não pode haver e que não é desejável que haja sociedades sem insurreições. É isso”.

assentado na microrrevolução do indivíduo infame, é o que engendra o desejo no limiar foucaultiano como a história da verdade que está por vir: “A arte da conversa é a gravitação autônoma das coisas que formam suas próprias palavras na indiferença dos homens” (FOUCAULT, 2016c, p. 49): “impondo a eles, sem mesmo que eles o saibam, em sua tagarelice cotidiana.” (*Idem*, 2016c, p. 49) ²⁶⁷ Se a morte é a resplandecência do projeto de individualização, a verdade, entrelaçada à morte, é o indicativo do indivíduo que está por vir, do sujeito que faz de seu desejo o exercício de sua precedência. À vista disso, o indivíduo foucaultiano não está empenhado em um combate pela superação do poder, mas, sim, ele está empenhado em criar formas viáveis de vivenciamento (de “autovivenciamento”), as quais serão capazes de permitir a não fragilização de seu corpo e também de seu desejo. Em *Sobre o Político*, de 2005, a filósofa belga Chantal Mouffe (2015, p. 130) vem a corroborar ao alargar a compreensão referencial ao espaço de atuação, de enfrentamento do indivíduo, manifestando:

Não está ao nosso alcance eliminar os conflitos e nos libertarmos da nossa condição humana, mas está ao nosso alcance criar as práticas, os discursos e as instituições que permitiriam que esses conflitos assumissem uma forma agonística. É por esse motivo que a defesa e a radicalização do projeto democrático exige que se reconheça a dimensão antagonística do político e se abandone o sonho de um mundo conciliado que teria superado o poder, a soberania e a hegemonia.

O desejo como o inapreensível do ser humano é àquilo o qual o indivíduo, nas extremidades de sua subjetivação, virá a difundir e que o reconduzirá ao centro da esfera social e da esfera política. O alcance privado de sua subjetividade e de seu desejo é a tecnologia para o embate, para a conscientização da microrrevolução. A irrupção da história da verdade, o conceito de desejo em Foucault, a prática da liberdade sistematizada na microrrevolução, aclara a verdade do desejo, a verdade da concupiscência, a história da subjetividade contada pelo indivíduo foucaultiano colapsado, na tentativa de desembaraçar a sua vontade autônoma, dos nexos

²⁶⁷ Esta citação pode ser vislumbrada na obra de 1973: *Isto Não é Um Cachimbo*, onde se encontra o texto publicado por Foucault, em 1968, onde o autor francês discute sobre a obra de René Magritte (1898-1967): *A Traição das Imagens* (1928-1929). A arte da conversação pode vir a ser disposta como um das faculdades do discurso, onde a “tagarelice” mencionada por Foucault atuaria como a tagarelice acerca da sexualidade e a “restrição” do discurso no tocante a ela. A “improbabilidade” da sexualidade, do relato da mesma, é indulgenciada pelo falar inesgotável no que tange à ambivalência proposital desta. Flertar com a dubiedade da sexualidade é continuar a fazer prevalecer as regras que paramentam o discurso daquela. O embrião do discurso é a investigação da verdade (ou das verdades), deste modo, a verdade da sexualidade é uma busca infatigável por parte dos indivíduos que pretendem, não apenas conhecê-la, mas como também aceder às reservas subjacentes à sexualidade enquanto processo de subjetivação.

excessivos da ação do poder, bem como de suas indeclináveis produções sedutoras de verdades, que assomam com a finalidade de “libertar”.

4 O desejo: um suposto irrompimento da história da verdade?

Os marcos históricos e também conceituais do desejo possibilitaram averiguar a forma como este clássico conceito filosófico foi inferido por Foucault em sua vasta obra, na investida de teorizá-lo, no sentido de se instituir uma “epistemologia do desejo foucaultiano”. Após os estudos da literatura, da política e da ética, assim como dos *aphrodísia*, da carne e da sexualidade, instala-se um oportuno questionamento: como se estabelece a problemática da verdade na análise do conceito de desejo em Foucault? Como se estipula a questão da liberdade, no pretense desejo foucaultiano? E, como as relações com a verdade e a liberdade afetam o processo de constituição ética do indivíduo? O desejo seria, então, o princípio de uma presumida história da verdade?

A história da verdade, como mencionada por Foucault na aula de 11 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*²⁶⁸, lançou as bases (neste estudo) para a investigação da verdade enquanto inserida no arremedo estrutural da história, como o inatingível que se movimenta por meio de uma generalidade. Foucault, em sua filosofia, como o cético que era identificado, tal como Paul Veyne o considerou, sempre refutou a ideia de uma verdade universal e transcendente, que fosse inatingível para o indivíduo, restando a este incrementar em sua própria existência as bases para a perscrutação de uma epistemologia que o elevasse à potência de detentor de uma verdade: erigida por Foucault como apofântica.

O que Foucault defende em sua obra é a exortação de uma singularidade, de uma “contrageneralidade”, na forma como o discurso é dimensionado tal como o delineamento de um “dizer verdadeiro”, e não essencialmente da produção inédita de uma verdade acessível a poucos entes mortais. A luta pela singularidade, o que caracteriza também um projeto ético e político em Foucault, compõe parte do estudo do desejo como um contrassenso da idealização de produção de uma verdade absoluta e eternizada na corporalidade imensurável do conhecimento. A história da verdade, assim como a história da radicalidade (ou das radicalidades), permitiria, em Foucault, questionar a defesa de uma verdade marcadamente Moderna, cartesiana e positivista: “Sem as necessidades de essência, as conexões inabaláveis, as implicações irresistíveis, as estruturas resistentes e estáveis não haveria nem

²⁶⁸ Para mais informações, acessar a nota de rodapé “número 14” (p. 27) deste texto.

mundo, nem algo em geral, nem Ser.” (MERLEAU-PONTY, 1984, p. 109) e Merleau-Ponty complementa: “mas sua autoridade de essências, seu poder afirmativo, sua dignidade de princípios não são evidentes.” (*Idem*, 1984, p. 109) ²⁶⁹ Para além de uma mera conjectura relativista, o ceticismo em Foucault parece ser uma das noções-chaves para se pensar uma história da verdade perpassada por radicalidades que, por meio da análise do desejo, redimensiona a verdade como um discurso produzido na experiência de um “dizer verdadeiro”: onde as relações de poder assumem uma nova roupagem com a inserção do sujeito nos “jogos de veridicção”. No modo como Foucault (2014, p. 277) argumenta na entrevista *A Ética do Cuidado de Si Como Prática de Liberdade* (1984) ²⁷⁰, ele esclarece:

A ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia da comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *éthos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.

O desejo, a verdade, a liberdade e a ética são conceitos interligados na filosofia foucaultiana e orientam a fundamentação do discurso e da constante atualização de suas regras: “Dar palavras apenas às coisas, a fim de tornar-se a si mesmo um fantasma mudo.” (VEYNE, 2011, p. 226) O que parece resultar desse processo é a singularidade, a teratologia necessária a compor as bases dos binarismos vigentes no complexo normativo do *corpus* social.

²⁶⁹ In: “Capítulo I: O Ser Visível e a Natureza: Interrogação e Intuição” (1984, p. 105-126): *O Visível e O Invisível* (publicação póstuma disponibilizada em 1964). Merleau-Ponty faleceu no ano de 1961.

²⁷⁰ Esta entrevista foi concedida por Foucault em 20 de janeiro de 1984, cinco meses antes de sua morte em junho do mesmo ano, para a revista de filosofia colombiana *Concordia*, publicada pela Pontifícia Universidade Xaveriana, em Bogotá. A presente entrevista foi publicada, postumamente, entre os meses de julho e dezembro de 1984 pela referida revista. Para mais considerações, acessar *A Ética do Cuidado de Si Como Prática da Liberdade* (2014, p. 258-280), presente na compilação *Ditos e Escritos*, Vol. V: *Ética, Sexualidade, Política*.

4.1 O ceticismo e o ficcionalismo da verdade: duas interpretações do discurso verdadeiro do desejo

Primariamente, antes de se conceber o desejo em Foucault como um conceito, é necessário determiná-lo como um enunciado, uma espécie de teoria dotada de uma certa autonomia, em decorrência de que não há uma fundamentação teórica existente deste na filosofia foucaultiana. O enunciado poderá vir a possibilitar a compreensão do desejo como uma teoria que flutua no complexo teórico de Foucault, sem estar, de maneira restrita, atrelado à concepções problemáticas e específicas de ordem linguística ou gramatical. Da maneira como Foucault (2012, p. 121) depreende o enunciado em sua obra, a partir de um excerto de *A Arqueologia do Saber*:

O enunciado, longe de ser o princípio de individualização dos conjuntos significantes (o “átomo” significativo, o mínimo a partir do qual existe sentido), é o que situa essas unidades significativas em um espaço em que elas se multiplicam e se acumulam.

Como uma contrapartida ao argumento de Veyne, acerca de um ceticismo perseverante na obra de Foucault, será em paralelo a esta teoria evocada a ideia de um “ficcionalismo da verdade”, na perspectiva foucaultiana no que é alusivo à verdade: “O ceticismo de Foucault é, portanto, uma crítica nos dois sentidos da palavra. No sentido que a palavra tem em Kant, é uma crítica do conhecimento, que funciona aqui com base numa hermenêutica histórica e não na física newtoniana.” (VEYNE, 2011, p. 70) ²⁷¹ O filósofo francês analítico, Pascal Engel, acredita que Foucault fundamentou, em sua própria obra, a percepção de uma composição ficcional da verdade, contrapondo-se profundamente ao ceticismo foucaultiano assinalado por Veyne: “Começamos pela noção de verdade. Foucault não faz mistério ao fato de que ele não acredita na verdade.” (ENGEL, 2014, p. 308) ²⁷² Este

²⁷¹ E Veyne prossegue: “como no caso de Kant; ela interessa ao filósofo e ao historiador e funciona a partir do que o autor de *Salambo* (Gustave Flaubert), em 1859, chama de ‘sentido histórico’, esse sentido é inteiramente novo”, escreve ele numa carta, e ‘é a glória de nosso século’. Mas essa crítica histórica pode também concernir ao homem e ao cidadão e servir-lhes de crítica política (segundo nosso autor, é pura questão de escolha pessoal, pois em nome de que Razão, de que Bem ou de que Sentido da história se prescreveria essa escolha?), e essa crítica serve à ação, se se decide militar.” Para um relato mais completo, acessar o “Capítulo III: O Ceticismo de Foucault” (2011, p. 67-94), no livro *Foucault: Seu Pensamento, Sua Pessoa*, de Veyne.

²⁷² E Engel continua: “Viu-se nele um relativista, principalmente porque sua concepção do progresso científico, sobretudo em *As Palavras e As Coisas*, tem afinidades com a de Kuhn e supõe que existem esquemas, quadros, matrizes de conceitos que tornam possíveis certos tipos de discursos. O termo “relativismo” não é bem visto, e recentemente Paul Veyne veio nos explicar que Foucault era

ficcionalismo da verdade, por parte de Engel, explicaria algumas das peculiaridades do pensamento de Foucault no que concerne à questão referencial ao discurso verdadeiro e do dizer verdadeiro.

Basicamente, o discurso verdadeiro poderia vir a ser tangenciado por um ceticismo da verdade, onde a produção exacerbada de diferentes discursos verdadeiros, os quais sustentam a concepção de verdade, edificam um monumento intransponível dos processos racionais e de produção epistemológica (evidenciando, também, um certo caráter excludente desses discursos verdadeiros). O ceticismo da verdade asseguraria a reflexão de que o discurso verdadeiro, com suas regras incessantemente remodeladas, permitiria, com base em Foucault, garantir a exuberância da verdade como um ponto inatingível e transcendental que delineia o percurso à obtenção do conhecimento e das finalidades que o tangenciam como verdade “monumentalizada”. O ficcionalismo da verdade, como um contrapeso, especificaria o discurso do dizer verdadeiro, atinente aos processos privativos realizados pelo indivíduo, em seu espaço subjetivo, e viria a possibilitar a este exercer um “efeito de verdade”. Efeito este que seria avaliado, atestado e reconicionado pelos códigos regramentados os quais estipulam os limites da discursivização de si, assim como dos limites que estabelecem os parâmetros da verdade. No modo como Foucault (2012, p. 152) conceitua o enunciado e sua presença marcante e caótica na formação do discurso, em *A Arqueologia do Saber*:

A descrição dos enunciados e das formações discursivas deve-se livrar da imagem tão frequente e obstinada do retorno. Ela não pretende voltar, além de um tempo que seria apenas queda, latência, esquecimento, recobrimento ou errância, ao momento fundador em que a palavra não estava ainda comprometida com qualquer materialidade, não estava condenada a nenhuma persistência e se retinha na dimensão não determinada da abertura. Não tenta constituir para o já dito o instante paradoxal do segundo nascimento; não invoca uma aurora prestes a retornar. Ao contrário, trata os enunciados na densidade do acúmulo em que são tomados e que, entretanto, não deixam de modificar, de inquietar de agitar e, às vezes, de arruinar.

bem mais cético quanto à verdade, doutrina mais simpática aparentemente a seus olhos, ainda que seja difícil, lendo Veyne, de ver a diferença entre os dois tipos de doutrinas, que Foucault me parece ter defendido ambas. Eu preferiria chamá-lo, como antes, um ‘ficcionalista’ quanto à verdade, um pouco como Hume (mas também Nietzsche) o é a respeito das verdades morais, que são para ele projeções de nossas atitudes psicológicas e de nossos sentimentos. Para Foucault, a verdade não é jamais senão um efeito dos discursos, dos poderes, das práticas. Não há nenhuma propriedade desse gênero que possuiriam objetivamente e realmente nossos enunciados, nossas crenças e nossos julgamentos. Há dizer verdadeiro, dispositivos de verdade, instituições que reivindicam a verdade, mas não verdades.” Para um acesso mais aprimorado a discussão, ler o texto *Michel Foucault: Verdade, Conhecimento, Ética* (2014, p. 305-312), de Pascal Engel, professor de Filosofia Contemporânea na *Université de Genève*, em *Michel Foucault (Cahier Foucault)*.

O ceticismo da verdade e o ficcionalismo da verdade, em Foucault, oportunizariam uma compreensão do desejo, enquanto irrupção da verdade, como um dos gestos concernidos ao processo de constituição ética? De uma suposta singularização do eu como medida, por parte do indivíduo, de discursivizar as suas respectivas batalhas?

A verdade, para Foucault, não pode vir a ser concebida por meio de uma análise baseada em uma superfície teórica de contato de procedência metafísica, pois o “monumento verdade” é estipulado, desta maneira, pelos mecanismos discursivos das ciências humanas, como um dos auges das tecnologias do conhecimento que vem a fabular a verdade como o apogeu das metodologias que permitiriam um acesso privilegiado, assim como unilateral, aos muros que estão fincados nos arredores da verdade monumento: “A história das ideias é, então, a disciplina dos começos e dos fins, a descrição das continuidades obscuras e dos retornos, a reconstituição dos desenvolvimentos na forma linear da história.” (FOUCAULT, 2012, p. 168) ²⁷³ O desejo, como substância ética, como fundamento do processo de constituição ética, ao se estudar as reflexões foucaultianas, precisaria instituir, a partir do sujeito, um discurso verdadeiro, reinterpretado como discurso do dizer verdadeiro, sendo capaz de instituir ao indivíduo as bases para a declaração de sua luta por singularidade em suas relações de poder: sejam elas microrrelações ou macrorrelações de poder.

O ceticismo e o ficcionalismo da verdade, se estes podem vir a notabilizar a verdade, como monumento, e a verdade, enquanto estremada por arranjos significadores que produzem um discurso denominado como verdadeiro, porque é testamentado pelas epistemologias relativas às ciências humanas, o desejo, como um conceito em Foucault, viria a ser abordado como um ceticismo de discursos verdadeiros. Na forma de um artefato proveniente dos incontáveis processos de constituição ética, os quais resultam em um discurso verdadeiro unificado que exemplificaria a produção do interesse coletivo, como no eixo analítico da política. Foucault (2014c, p. 69) expõe: “A prova de verdade opera sem que a própria verdade tenha de manifestar-se. Permanece silenciosa e recuada. Só é indicada pelo gesto, pelo juramento, pela impreciação daquele que não teme se aproximar

²⁷³ In: *A Arqueologia do Saber*.

dela.”²⁷⁴ O ficcionalismo da verdade, no pensamento de Foucault, segundo suas bases teóricas, perceberia o desejo, por meio do indivíduo, como a mola propulsora capaz de configurar os atos de fala deste, assim como sua performance, recrudescendo a ideia de que a sociedade é forjada em um território repleto de ficções sociais. Todavia, o desejo não é uma ficção, ele é, em uma outra dimensão, uma realidade reverberante do processo de subjetivação, uma substância ética, que, transformado em uma agência da discursividade, expõe a inconcretude das polaridades que subsidiam o *status quo*.

A ideia de acontecimento, da singularidade espontânea e inata presente no indivíduo, da mesma maneira que sua relutância em acoplar-se às generalidades que sequestram os contornos de sua memória, respaldaria a ideia de um ficcionalismo da verdade em Foucault, tendo o desejo como a matriz, não apenas performativa, mas que também produziria o supracitado véu de espontaneidade, um dos atributos do discurso do dizer verdadeiro, e a suposta singularização do indivíduo. Como Foucault (2016, p. 197) pronuncia na aula de 11 de março de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, quando o autor sublinha a sua compreensão referente ao discurso verdadeiro:

A existência de um discurso verdadeiro, de um discurso verídico, de um discurso com função de veridicção, a existência de um discurso [assim] nunca é implicada pela realidade das coisas de que fala. Não há pertencimento ontológico fundamental entre a realidade de um discurso, sua existência, sua existência mesma de discurso que pretende dizer a verdade, e depois o real de que ele fala.

O discurso verdadeiro, e, sua definição de existência, na forma como Foucault explicita em *Subjetividade e Verdade*, na aula de 11 de março de 1981, parece estar fixado em uma superfície de fabulação, de ampla performatividade, sendo sua característica ontológica obliterada pelos repetidos atos de fala os quais condicionam a veridicção mencionada por Foucault e, de modo equiparável, que vem a tornar genuíno o discurso verdadeiro: como uma versão espectral da verdade monumento. Se o desejo possibilita, em senso estrito, a irrupção de uma história da verdade, então, quais são os implementos que permitem a garantia do surgimento desta respectiva história?

Os enunciados e os conceitos são distintos no pensamento de Foucault, pois o enunciado não está obrigatoriamente refletido pelo autor como um feixe de

²⁷⁴ In: Aula de 27 de janeiro de 1971: *Aulas Sobre a Vontade de Saber* (1970-1971).

significados que emolduram a linguagem. O enunciado, de acordo com Foucault, estabelece uma autonomia na análise de injunções as quais determinariam a factualidade de um conhecimento. O enunciado, como predicado autônomo em relação à aspiração ao conhecimento, se aproximaria de um ficcionalismo da verdade que exporia a tentativa de se conceber o desejo, em Foucault, como um conceito que, antes de ser autônomo é, então, nivelado a partir de conjecturas que podem ser aclaradas na análise do discurso verdadeiro: “A descrição do enunciado não é nem análise lógica nem análise gramatical, situa-se em um nível específico de descrição.” (CASTRO, 2016, p. 137) ²⁷⁵ Destarte, em outros termos, os enunciados os quais aplainam o discurso do dizer verdadeiro, estes convergem a experiência de constituição ética como um apanhado de atos verbais e designativos que concebem uma fração, não apenas do discurso do dizer verdadeiro, mas, também, da multiplicidade das batalhas que são prerrogativas inerentes às relações de poder. Pode-se expressar, desse modo, que o indivíduo baseia-se, no que é atinente à elaboração de seu próprio discurso de veridicção, em uma série de conjecturas que promovem um ambiente de significados os quais vêm a atestar as suas eventuais lutas, nas dimensões do espaço discursivo, em termos sociais e também políticos. Em *A Verdade e As Formas Jurídicas*, Foucault (2013f, p. 56) pondera sobre a correspondência entre verdade e poder, expressando:

O Ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno e abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o que de há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político.

Ao que é possível observar não se trata apenas, a partir do indivíduo, de se acumular um repositório de significados que intensifiquem e derivem atos de fala os quais venham a intencionar a luta pela singularidade, e isso não excluiria o desejo de uma possível batalha, por parte do sujeito, à qual se intentaria a consolidação de uma singularidade, ante a fragmentação política nas projeções biopolíticas do povo e da população. O discurso, este impregnado de enunciados, especialmente no que corresponde ao discurso do dizer verdadeiro está, de maneira inafiançável, ancorado aos jogos de veridicção que refletem atos ficcionais de lutas internas e

²⁷⁵ Para uma análise mais detalhada acessar o verbete “Enunciado” (2016, p. 136-138), no *Vocabulário de Foucault*, de Castro.

privadas nas microrrelações de poder e as quais vêm, também, a deflagrar a fragilidade das macrorrelações de poder. Como afirma Judith Revel (2014, p. 69): “Foucault não deduz da crítica da história linear, contínua, dialética e teleológica a necessidade pura e simples de prescindir de todos os gestos de historicização” e a autora conclui: “e, doravante, pensar a filosofia contra os levantamentos históricos.” (*Idem*, 2014, p. 69) ²⁷⁶ O desejo, então, por meio da obra de Foucault, pode vir a ser entendido como um ato de fala, um ato de fala com ressonâncias de ordem, não apenas discursivas ou mesmo linguísticas, mas linguisticamente eficaz no que alude a uma batalha conscienciosamente forjada, na tentativa de se produzir o acontecimento como a cintilação das microrrevoluções: que concedem ao desejo sua moldura de, não apenas como ato de fala, porém, ao mesmo tempo, de um ato performado em prol de uma constituição ética movida pelo senso de autenticação no campo de batalha no espaço político. Como Foucault (2007, p. 378) explica em *As Palavras e As Coisas*:

O ser vivo, pelo jogo e pela soberania dessa mesma força que o mantém em descontinuidade consigo mesmo, acha-se submetido a uma relação contínua com o que o cerca. Para que o ser vivo possa viver, é preciso que haja várias organizações irreduzíveis umas às outras, como também um movimento ininterrupto entre cada uma e o ar que ela respira, a água que bebe, o alimento que absorve. Rompendo a antiga continuidade clássica entre o ser e a natureza, a força dividida fará aparecer formas dispersas, ligadas todas, porém, às condições de existência.

O ser e a existência examinados por meio do desejo, podem vir a expor uma ruptura acerca da percepção do desejo, quando investigado pelo vértice da relação entre o ser e a natureza, a partir do aparato teórico foucaultiano, como o inapreensível dos limites existenciais do indivíduo. Como um resgate da vontade autônoma, uma batalha fundamentada pelo indivíduo em suas condições existenciais, o desejo, no arranjo de discurso verdadeiro, teoricamente, no aspecto de um conceito autônomo, estabeleceria um processo, por parte do sujeito, como um enunciado que versaria a sua batalha, em termos abstratos, projetando-o em suas relações de poder, como um ente capaz de configurar suas lutas, enunciando seu desejo, recapturando a sua autonomia. À medida que expõe o discurso verdadeiro acerca do desejo, em Foucault, o qual vem a ser concebido como um

²⁷⁶ Texto original em francês: « Foucault ne déduit pas de la critique de l'histoire linéaire, continue, dialectique et téléologique, la nécessité pure et simple de passer de tout geste d'historicisation, et de penser désormais la philosophie contre les enquêtes de type historique. » Para uma noção mais apurada da questão, ler o texto *Cartographie d'un paysage philosophique* (2014, p. 68-73), de Judith Revel, o qual consta na revista *Sciences Humaines: Michel Foucault: sa vie, son oeuvre, ses hérités, bilan critique*.

princípio impulsor para a introjeção de um discurso direcionado à articulação de uma microrrevolução. Foucault (2019, p. 36) narra, em *O Enigma da Revolta*, em uma entrevista realizada pelo jornal *Le Nouvel Observateur* (1979), no que se refere aos contornos da imagem de sua época:

Sabemos agora que não há um sujeito da história. A história não carrega em si esse sujeito, e esse sujeito não carrega em si a história. Creio que é isso que está se manifestando. Essa espécie de insurreição dos sujeitos que não querem mais ser assujeitados ao sujeito da história, é esse, creio, o fenômeno característico de nossa época.

Foucault compreendeu o poder como uma prática inerente às relações humanas, para além de uma teoria que pudesse vir a identificar uma possível composição epistemológica do poder aplicado aos diferentes âmbitos discursivos das ciências jurídicas, da economia política e das relações políticas entre os indivíduos: “O sentido superficial e a significação profunda são produzidos em um conjunto específico de práticas históricas e só podem, portanto, ser compreendidos em termos dessas práticas.” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 239) O poder, na forma de uma prática embasada por um conjunto de técnicas específicas e com contornos produtivos, o ficcionalismo da verdade, ou, o ficcionalismo do discurso verdadeiro sobre o poder, clarificaria a ideia do desejo como um enunciado, enquanto proposta de uma fundamentação discursiva e pragmática, por parte do indivíduo, na tentativa de instituir seus atos de liberdade, sua microrrevolução, expondo a pragmática do poder analisada por Foucault e reinterpretando a teoria deste como um simplificado jogo de forças.

Seria possível defender, argumentativamente, que o poder opera por meio de um ficcionalismo da verdade, ao mesmo tempo em que o ceticismo da verdade, do jogo de veridicção tangente ao poder, opera como um discurso o qual reconduz o indivíduo aos seus jogos de poder, impelindo-o a atuar de modo a legitimar sua posição no *corpus* social e também político. O ceticismo e o ficcionalismo da verdade, como ferramentas interpretativas de um discurso verdadeiro do desejo, encabeçam a concepção sobre a qual o conceito de desejo, em Foucault, está entremeado por uma análise teórica, conjuntural, por meio do enunciado, e sua instrumentalização, como o inapreensível e também no modelo de uma retomada da vontade autônoma, está baseado em uma vertente de ficcionalização de uma verdade, de um discurso do dizer verdadeiro, potencializado pelo indivíduo, que circunda a sua batalha, sua microrrevolução, a partir de um discurso ficcionalizado

de si mesmo, ou seja, o ficcionalismo referente ao seu processo de constituição ética. Em *As Palavras e As Coisas*, Foucault (2007, p. 384) diagnostica a experiência relacionada à vida e aos seus desdobramentos, por meio de uma descrição de uma ontologia, ele escreve:

A experiência da vida apresenta-se, pois, como a lei mais geral dos seres, o aclaramento dessa força primitiva a partir da qual eles são, ela funciona como uma ontologia selvagem que buscasse dizer o ser e o não-ser indissociáveis de todos os seres. Mas essa ontologia desvela menos o que funda os seres do que o que os leva, por um instante, a uma forma precária e secretamente já os mina por dentro, para os destruir. Em relação à vida, os seres não passam de figuras transitórias e o ser que eles mantêm, durante o episódio de sua existência, nada mais é que sua presunção, sua vontade de subsistir. De sorte que, para o conhecimento, o ser das coisas é ilusão, véu que se deve rasgar, para se reencontrar a violência muda e invisível que os devora na noite.

O ceticismo da verdade do desejo, da negação do desejo como produção do interesse coletivo, por exemplo, parece aproximar-se da ideia de uma ficcionalização do desejo enquanto um embate pela retomada da vontade autônoma. Como argumenta Revel (2011, p. 149): “Por vezes, Foucault utiliza igualmente o termo ‘veridicção’ com o propósito de apontar essa emergência de modelos que possibilitam aos discursos” os quais são: “qualificados como verdadeiros em função de alguns critérios em torno de algo específico.” (*Idem*, 2011, p. 149) Se Foucault pode ser considerado tal como um cético da verdade, na afirmação de Veyne, é no sentido de que a verdade, na categoria de monumento, não é eficaz na experiência de fundamentação de uma batalha contra os ditames que embasam a verdade monumento como a única saída, não apenas no que concerne ao alcance do conhecimento, mas também de atuação, no que se relaciona ao sujeito, no espaço social e político.

O indivíduo que pretende retomar sua vontade autônoma, mediante o desejo, denega a verdade monumento, e, assim, a partir de um ficcionalismo da verdade, ele empreende o acontecimento da restauração de sua emancipação, pelos atos de liberdade, ficcionalizando o seu pretense discurso do dizer verdadeiro, contrapondo-se à noção da verdade monumento, impraticável e metafísica, estipulando a verdade como uma projeção fabulosa de seu discurso-manifesto. Reatribuindo, desta maneira, ao desejo, no firmamento que é o sujeito, o caráter, não apenas de radicalidade, mas, também, como o efeito de suas batalhas, de suas microrrevoluções, as quais ficcionalizam o discurso verdadeiro e que culminam na ótica da verdade monumento: como o que vem a ser negado e também

ficcionalizado na oportunidade de constituição de um ato de liberdade, de uma ação subversiva, na intenção de se promover um embate contra as instâncias de poder. Em *Foucault Revoluciona a História*, Veyne (1998, p. 271) declara: “A ciência não é a forma superior do conhecimento: ela é o conhecimento que se aplica a ‘modelos de série’, enquanto a explicação histórica trata, caso por caso, dos ‘protótipos’”, isto é: “devido à natureza dos fenômenos, a primeira tem como constantes modelos formais; a segunda, verdades ainda mais formais” (*Idem*, 1998, p. 271).

Em análise, o ceticismo e o ficcionalismo da verdade, atribuídos a Foucault por Veyne e Engel, são duas concepções que possibilitam pensar o problema da verdade, em seu ângulo Moderno, de uma teleologia propiciada pelo alcance ao conhecimento, o que também se aproxima de uma ideia de progresso, esclarecendo que a verdade monumento, no prisma do desejo, restabelece essa verdade como uma ficção a qual vem a sustentar os ordenamentos epistemológicos e de produção do conhecimento por parte dos indivíduos: “A verdade dos fatos empíricos nos é acessível, dizíamos, construiu-se uma linguística, uma economia política, uma sociologia é até mesmo uma psicologia e ciências cognitivas” (VEYNE, 2011, p. 74) e Veyne destaca ainda: “em compensação, não se poderia construir uma antropologia filosófica” (*Idem*, 2011, p. 74) Dessa forma, a passagem do ser e a natureza, para o ser e a existência, como Foucault elucubra em *As Palavras e As Coisas*, surge como uma crítica do autor ao balizamento da verdade monumento, nos limiares da percepção da existência do ser, como a fratura nas atribuições no que é atinente ao conhecimento como o termo exponencial dos processos subjetivos e das capacidades que o indivíduo possui de vir a ascender: a esse local privilegiado o qual insiste na perspectiva de um conhecimento vinculado ao interior da verdade monumento. De outra maneira, de um progresso que somente poderia vir a ser atingido a partir do engendramento da verdade monumento: “Mas a partir do momento em que se consideram as virtudes da verdade como ao mesmo tempo inevitáveis e positivas, a perspectiva cessa a de ser a de uma história das ideias” (ENGEL, 2014, p. 311) e Engel acentua: “que tem em vista mostrar a contingência de nossos ideais” (*Idem*, 2014, p. 311).

O discurso verdadeiro do desejo, então, os enunciados que permitem ao sujeito pronunciá-lo, seriam encarados como a verdade monumento, no que se associaria a uma abstração relativa aos processos subjetivos do indivíduo, as inscrições realizadas sobre o seu corpo, como a ficção da engenhosidade que

incorpora a produção do conhecimento. Os modelos de verdade discutidos por Foucault, a emergência de consecução de um padrão para obter-se uma determinada espécie de conhecimento, a sua fonte genuína que deslinda uma imagem da verdade monumento permitiriam ao indivíduo, em seu percurso de retomada da vontade autônoma, readmitir o discurso verdadeiro como a representação fantasiosa dos caminhos que direcionam a verdade monumento. Na maneira como compreende a história das ciências e a intersecção desta com a verdade, Foucault (2013d, p. 376) comenta no texto: *A Vida: a Experiência e a Ciência*, que foi publicado postumamente em 1985:

A história das ciências não é a história do verdadeiro, de sua lenta epifania; ela não poderia pretender relatar a descoberta progressiva de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas e no intelecto, salvo se se pensasse que o saber atual a possui finalmente de maneira tão completa e definitiva que ele pode usá-la como um padrão para mensurar o passado. E, no entanto, a história das ciências não é uma pura e simples história das ideias e das condições em que elas surgiram antes de se apagarem. Na história das ciências, não se pode conceber a verdade como adquirida, mas tampouco se pode fazer a economia de uma relação com o verdadeiro e da oposição do verdadeiro e do falso. É essa referência à ordem do verdadeiro e do falso que dá a essa história sua especificidade e sua importância. De que forma? Concebendo que ela se relaciona com a história dos “discursos verídicos”, ou seja, com os discursos que se retificam, se corrigem, e que operam em si mesmos todo um trabalho de elaboração finalizado pela tarefa do “dizer verdadeiro”²⁷⁷.

O desejo, em Foucault, exterioriza a fragmentação sobrepajada sobre o indivíduo, sua absorção pela categoria de população, no discurso biopolítico, e sua inépcia quanto à possibilidade de fundamentação de uma ação política, o que concederia a verdade monumento, por meio das instâncias de poder, um modo de desarticular o indivíduo em referência à produção de seu discurso do dizer verdadeiro como artefato no embate, no enfretamento relativo aos modelos emergenciais de verdade: “Mas o fato de que o verdadeiro tenha uma certa função não implica que se reduza essa função a algo de mais simples, como desejos ou vontades de poder, por exemplo.” (ENGEL, 2014, p. 311) Que reduzem este mesmo indivíduo aos subterrâneos da iniquidade discursiva e que o torna refém de sua

²⁷⁷ Este texto integrou uma edição da revista *Revue de métaphysique et de morale*, a partir de um número especial sobre o filósofo e médico francês Georges Canguilhem (1904-1995), no qual Foucault tinha a pretensão de conceder um escrito inédito à revista em questão. Devido ao seu crítico estado de saúde na ocasião, Foucault enviou a versão final do seguinte texto em abril de 1984, com algumas modificações referenciais ao prefácio da edição norte-americana da obra de Canguilhem: *O Normal e o Patológico* (sua Tese de Doutorado defendida em 1943 e publicada em 1966 com adendos por parte do próprio autor). Para um estudo mais aprofundado, acessar o texto *A Vida: A Experiência e A Ciência* (2013d, p. 369-384), de 1985, presente em *Ditos e Escritos, Vol. II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*, de Foucault.

própria exemplaridade, enquanto partícula da legenda da população, e despojado de uma rede de ação política que o impede de gerir assembleias assentadas em um engajamento político: “A partir daí, pode-se mostrar como se constituem os valores de verdade: a sinceridade ou veracidade, a exatidão e a autenticidade.” (*Idem*, 2014, p. 311) Então, o ceticismo da verdade é uma categoria de ceticismo que Foucault engendra como uma formulação crítica ao estatuto da verdade, que bipolariza e amplia ainda mais o caráter transgressivo das radicalidades: as quais fomentam a sisudez da verdade monumento e as polaridades que autenticam as modulações representativas do espaço social.

Como afirma Foucault (2013d, p. 377) no artigo *A Vida: A Experiência e A Ciência*: “Em suma, a história das descontinuidades não é adquirida de uma vez por todas; ela é ‘impermanente’ por si mesma, ela é descontínua; deve ser ininterruptamente retomada através de novos esforços.” O ficcionalismo da verdade é a obra perpetrada pelos discursos verdadeiros os quais atuam como o regime produtivo da verdade monumento, e, visto que, quando apreendidos pelo indivíduo, a partir do pensamento de Foucault, proporcionam a consolidação de um discurso do dizer verdadeiro, de um discurso-manifesto articulado pelo indivíduo, atuando por meio do desejo como uma possível retomada da vontade autônoma. Ou seja, a contestação da verdade monumento tal qual a pedra de toque do discurso procedente dos jogos de veridicção: que intui o progresso como o fim-último dos processos relacionados à disposição do conhecimento. Retomando-se a problemática da loucura e sua consequente inscrição no código da verdade monumento, a historicidade desta é fundamental no que é alusivo ao entendimento dos limiares que encarceraram a loucura como uma prototipificação da verdade monumento: diluída no discurso verdadeiro hodierno do processo civilizatório. O ceticismo da verdade da loucura e o ficcionalismo da verdade da loucura são dois eixos primários, quanto ao que se refere à arquitetura de um discurso verdadeiro essencial à organização do Pensamento Moderno. Foucault (2013, p. 438) conclama em *História da Loucura*:

A loucura ganha assim regiões da verdade que o desatino jamais atingira: ela se insere no tempo, escapa ao acidente puro com o qual se indicavam outrora seus diferentes episódios para assumir uma figura autônoma na história. Seu passado e sua evolução fazem parte de sua verdade – e o que a revela não é mais justamente essa ruptura instantânea em relação à verdade com a qual se identificava o desatino. Há um tempo da loucura que é o calendário, não o calendário rítmico das estações que a liga às forças

obscuras do mundo, mas um calendário cotidiano, dos homens, no qual se aprecia a história.

O conhecimento, como ficcionalismo, que desvela a fábula do indivíduo, na forma de um “autocriador de si” e como que pavimentado por esse conhecimento se desloca, conhecimento este que também o vivifica, e vem a relatar a finitude que o envolve (o indivíduo) por meio do discurso verdadeiro, da verdade monumento que é promulgada com o facho de luz que ilumina o caminho da empreitada do sujeito no que se relaciona ao conhecimento: “Foucault, para quem o passado era o cemitério das verdades, daí não concluía amargamente pela vanidade de todas as coisas, mas pela positividade do futuro: com que direito julgá-lo?” (VEYNE, 2011, p. 71) A verdade monumento, o discurso verdadeiro, eles oportunizam pensar o diagnóstico da ontologia estudada por Foucault, acerca da demarcação na qual o sujeito é submetido, quando interpelado pelas ciências humanas, pela epistemologia que o personifica, o emplaca e o determina no mosaico do discurso verdadeiro e que também consagra o perecer de sua própria existência, como elemento efêmero das regras do conhecimento. O desejo é o que assegura ao indivíduo, em Foucault, cintilar no processo de edificação de seu discurso verdadeiro, de promover as ranhuras que revelam os limites do conhecimento e da análise sobre o indivíduo em sua cultura, em sua antropologia, em sua economia, em sua história e também em sua filosofia. Quem é o indivíduo que catalisa o discurso do dizer verdadeiro? Quem é o indivíduo que contesta a exuberância do monumento verdade em “detrimento” da radicalização de si?

A verdade da concupiscência e a verdade do desejo são dois segmentos indispensáveis ao entendimento do conceito de desejo em Foucault: como duas tessituras que interpretam a discursivização de si. A ficcionalização da verdade e o ceticismo da verdade monumento, como dois módulos de crítica à história da racionalidade, os quais proporcionam compreender o desejo como o inapreensível, como uma filosofia do acontecimento e crítica à dilapidação do indivíduo foucaultiano: colapsado pela magnitude da verdade monumento, são duas proposições de análise que sedimentam a defesa foucaultiana de uma crítica à verdade apofântica com pretensões a um universalismo da compreensão do sujeito. O desejo compassado pelas verdades recortadas, por meio da historicidade dos modos de conhecimento de si, está aliado às técnicas empreendidas pelo sujeito em suas práticas de liberdade e de reexame da filosofia: enquanto firmado por meio da

experiência de si como um tornar-se monumento, não nomeadamente da verdade, mas como um discreto monumento erigido através da microrrevolução.

4.2 A verdade do desejo e o indivíduo como o “errático de si”

A suposição do indivíduo como o errático de si, como uma das ramificações do desejo em Foucault, tem como ancoradouro os estudos realizados pelo filósofo francês e também médico Georges Canguilhem: uma das bases teóricas que influenciaram incisivamente o trabalho de Foucault. O indivíduo errático de si é principiado a partir da obra *O Normal e O Patológico*, publicada por Canguilhem, em 1966, onde o autor francês pretendeu examinar as sutilezas pertencentes às noções do normal e do patológico, pelo viés da medicina, condicionando-as ao rigor da análise filosófica, reposicionando o indivíduo considerado enfermo, porque desarranjado pelas doenças, logo, patológico, e, normal, pois sua saúde continua a solidificar o grau de cadência conferido pela biologia referendada como “sadia”. Recapitulando o exame no tocante ao indivíduo do colapso, em Foucault, a teratologia de si, que adjetiva o indivíduo foucaultiano, o errático de si surge paralelamente às definições concebidas por Canguilhem em *O Normal e o Patológico*. Em *Gênese e Estrutura da Antropologia de Kant* (1961), a tese complementar a sua tese doutoral de *História da Loucura*, Foucault (2011b, p. 41-42) escreve:

A filosofia é o elemento de universalidade em relação ao qual se situa sempre a particularidade da ordem médica. Ela constitui seu imprescritível horizonte, envolvendo em sua totalidade as relações entre a saúde e a doença. Sem dúvida, esta precedência é mascarada pela ordem imediata das operações humanas [...] A arte de prolongar a existência não é, portanto, vitória sobre o absoluto da morte no domínio exaustivo da vida; é, no interior mesmo da vida, a arte mesurada e relativa de gerir as relações entre a doença e a morte.

A tese a ser defendida é a de que o indivíduo anormal, porque colapsado, portanto, “ávido” de uma reestruturação que o permita ser reinserido na ordem do mundo, vem a corroborar com a ideia acerca do conceito de desejo em Foucault: no que corresponde ao sujeito do colapso, representado pelas radicalidades, que vem a corromper a linearidade do conjunto da História da Racionalidade. O conceito de desejo demarca o indivíduo teratológico foucaultiano, pois este é radical e intempestivo, por conseguinte, precisa ser normalizado e normativizado, e, dessa

forma, vem a orbitar entre as categorias do normal e do patológico, celebrizadas por Canguilhem. Bem como, vem a irromper o discurso verdadeiro, o discurso verdadeiro sobre o desejo, como dinâmica polarizada do normal e do patológico, assim como das fronteiras que demarcam os processos subjetivos vivenciados pelo indivíduo. “O normal, em biologia, não é tanto a forma antiga, mas a forma nova, se ela encontrar condições de existência nas quais parecerá normativa” (CANGUILHEM, 2019, p. 96) e Canguilhem reforça: “isto é, superando todas as formas passadas, ultrapassadas e, talvez, dentro em breve, mortas” (*Idem*, 2019, p. 96).

O desejo, como filosofia do acontecimento, da mesma maneira que expressão da teratologia inata do sujeito, como deflagração da fragmentação do indivíduo teorizado por Foucault, é consonante às abreviações provocadas pelas circunstâncias concernentes à determinação do normal e do patológico, em Canguilhem, e possibilitariam compreender o desejo foucaultiano como um atributo intrínseco à filosofia do erro canguilhiana: “Toda doença é individual: não porque o indivíduo reaja sobre sua própria doença, mas porque a ação da doença se desenvolve, de pleno direito, na forma de individualidade.” (FOUCAULT, 2015a, p. 187)²⁷⁸ O normal, o patológico, a teratologia, o indivíduo na concepção de Foucault, tendo como sustentáculo as análises realizadas por Canguilhem, estes conceitos podem vir a nortear a ideia de uma “errância de si”: um contra-argumento frontal a concepção excludente e não inclusiva do cuidado de si. Canguilhem (2019, p. 227) explica sua percepção acerca da noção de erro, expondo: “O termo ‘erro’ mobiliza menos a afetividade do que os termos ‘doença’ e ‘mal’; sem razão, no entanto, se é verdade que o erro está na origem do fracasso”.

O conceito de desejo em Foucault poderia ser reflexionado como uma substância ética orientada pela “errância de si”, pela exclusão do não sujeito vulnerabilizado e subtraído quanto ao processo de participação na assembleia pública e de uma constituição ética legitimada pelas instâncias de poder: “A verdade não é senão um episódio na história da espiritualidade.” (FOUCAULT, 2019, p. 29)²⁷⁹ Expor a si mesmo como um “errante de si”, contrapondo-se ao cuidado de si historicamente unilateral e asoberbado pela personificação do sujeito masculino (igual perante a lei e com direito à expressão pública) é a proposta de um argumento

²⁷⁸ In: *O Nascimento da Clínica*

²⁷⁹ In: *O Enigma da Revolta: Entrevista ao Le Nouvel Observateur*.

a uma tentativa de compreensão dos procedimentos que garantem a distribuição assimétrica da vulnerabilidade e endossa a teratologia do indivíduo foucaultiano: como uma redeterminação das concepções do normal e do patológico definidas por Canguilhem. O questionamento que vem a surgir é o seguinte: como uma errância de si, esta aliada às concepções do normal e do patológico, se relacionaria com os problemas relativos à verdade da concupiscência e da verdade do desejo?

A tentativa de reavivar Canguilhem e sua obra, por meio dos conceitos relacionados ao normal e ao patológico, reaprimorados em seu livro *O Normal e O Patológico*, conjuntamente ao ensejo de se conceber uma crítica em correspondência ao cuidado de si e seu caráter excludente, a partir de Foucault, propiciaria um ângulo analítico sobre o conceito de desejo foucaultiano, alinhavado à ideia de uma ficcionalização da verdade, para além de um ceticismo desta. Que viria a possibilitar repensar o discurso verdadeiro, o discurso verdadeiro da concupiscência, por meio dos estudos do desejo enquanto carne, tal como uma alternativa de legitimação do discurso do dizer verdadeiro, ao qual se poderia articular uma microrrevolução: no embate contra a vulnerabilização do desejo. Se o patológico devassa um organismo atravessado pelas doenças e pelo descompasso das atividades biológicas, de acordo com Canguilhem, a teratologia do indivíduo foucaultiano seria, então, uma propriedade capaz de reinventar o discurso do dizer verdadeiro, logo, permitindo ao indivíduo confrontar os sistemas de poder, que o patologizam por meio de radicalidades prescritivas, retomando o desejo como uma oportunidade de retomada da vontade autônoma: pelo signo da errância de si, pela incapacidade de adesão ao discurso verdadeiro, na qualidade de uma verdade monumento a qual insiste em reinserir o sujeito na ordem do mundo. Como escreve Canguilhem (2019, p. 139) em sua obra *O Normal e O Patológico*:

O ser vivo não vive entre leis, mas entre seres e acontecimentos que diversificam essas leis. O que sustenta o pássaro é o galho da árvore, e não as leis da elasticidade. Se reduzirmos o galho às leis da elasticidade, também não deveremos falar em pássaro, e sim em soluções coloidais. Em tal nível de abstração analítica, não se pode mais falar em meio, para um ser vivo, nem em saúde, nem em doença. Da mesma forma, o que a raposa come é um ovo de galinha, e não a química dos albuminóides ou as leis da embriologia. Pelo fato de o ser vivo qualificado viver no meio de um mundo de objetos qualificados, ele vive no meio de um mundo de acidentes possíveis. Nada acontece por acaso, mas tudo ocorre sob a forma de acontecimentos. É nisso que o meio é infiel. Sua infidelidade é exatamente o seu devir, sua história.

A verdade produzida mediante o discurso do dizer verdadeiro, a partir do desejo, desvelaria os processos históricos nos quais o indivíduo veio a ser subordinado, na tentativa de emplacá-lo aos jogos de poder e aos jogos de veridicção, cedendo a sua autonomia em benefício de um ajuste de termos no espaço da sociedade: transvertendo-a em um protótipo harmonizado e rigorosamente adequado aos imperativos de readequação e de reinserção dos “indivíduos radicalizados”: a partir de uma vulnerabilização do desejo destes. A verdade da concupiscência, no marco conceitual da carne, é reformulada mediante o acontecimento da verdade do desejo: da exploração do próprio prazer ante a uma reconstituição da própria vontade autônoma, de um despregar-se da cruz, como em João Cassiano, onde o indivíduo institui um arcabouço combativo e recalcitrante a partir da microrrevolução, pois reivindicar a própria vontade autônoma, como pressuposto do desejo em Foucault é reivindicar, de maneira concomitante, a errância de si: o enfrentamento compulsório de redefinição dos parâmetros sociais e políticos, com base em uma reatualização dos conceitos que corporificam o discurso verdadeiro e a ilusão proveniente da verdade monumento. Em *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*, Foucault (2020a, p. 485) redige:

O poder pastoral tornou-se uma instituição simultaneamente global (concernente, em princípio, a todos os membros da comunidade), especializada (porque tem objetivos e métodos próprios) e relativamente autônoma (mesmo se está ligada a outras instituições nas quais interfere ou sobre as quais se apoia). Não se trata aqui de resumir, ainda que brevemente, o processo desta institucionalização. Mas somente de indicar algumas das modificações que o cristianismo trouxe à temática anterior do pastorado: aqueles que permitem compreender a importância atribuída às confissões da carne. Quer dizer, aquelas que tendem a fazer do pastorado um governo dos homens pela manifestação de sua verdade individual²⁸⁰.

Se o indivíduo vive em um mundo de objetos qualificados, portanto, de acidentes possíveis represados pela concepção de acontecimentos (e não acasos), na compreensão de Canguilhem, o discurso verdadeiro é um acidente proposicional que “acontece” por meio dos artifícios que são instrumentalizados pelas diversas epistemologias e que culminam em premissas às quais determinam o verdadeiro e o falso, do mesmo modo que o normal e o anormal. Negando-se a verdade, enquanto monumento, nega-se, também, a polaridade bilateral entre o verdadeiro e o falso, logo, os discursos verdadeiros são produzidos e, através das instâncias de poder, o espetáculo da verdade e da falsidade vem a sentenciar os caminhos percorridos

²⁸⁰ EF: (2018a, p. 448-449); EA: (2019a, p. 404).

pelo indivíduo em seu processo de subjetivação. Assumindo um *éthos*, de acordo com Foucault, o sujeito é impelido a configurar um discurso do dizer verdadeiro que, autenticado pelo seu meio, legitima-o a ser integrado e inscrito nos jogos de poder e de veridicção, os quais o dirigirão aos diversos espaços do teatro da sociedade, onde este encadeará as mais diferentes relações de poder. Cabe percorrer o modelo de indivíduo elementar o qual está integrado ao regime de produção do discurso verdadeiro (ou dos discursos verdadeiros), como averigua Foucault (2014a, p. 166) na aula de 27 de fevereiro de 1980, do curso *Do Governo dos Vivos*, quando este se reporta ao indivíduo no contorno do marco conceitual da carne, por exemplo, esclarecendo:

Temos, portanto, por um lado, um sistema de lei, centrado na disjunção das ações em sua forma específica, com repetibilidade da falta e, [por outro], a disjunção da salvação centrada na vida e no tempo dos indivíduos e que implica irreversibilidade. [Cumpre acrescentar que] os sujeitos sobre os quais essa disjunção é efetuada são sujeitos de conhecimento, já que o conhecimento é precisamente um processo temporal que, uma vez alcançado o conhecimento, uma vez que estamos na verdade, que vimos, que recebemos a luz, não podemos mais ser privados desta. Sabemos. Vimos. O conhecimento é irreversível. Já o sujeito a que se refere à lei é um sujeito da vontade, e não um sujeito de conhecimento, um sujeito da vontade que pode querer de novo, sem cessar, ora o bem, ora o mal.

O desejo como vontade de precedência e como um possível anúncio futuro de uma verdade do desejo, resultante da constituição ética executada pelo indivíduo, este resgata a ficcionalização da verdade, e, simultaneamente, negando-a, a partir de Foucault, contraditando a verdade monumento amparada pelas generalidades, faz de sua anormalidade, de sua patologia ética e social, um marco temporal por meio de sua microrrevolução. Porque o discurso verdadeiro e a verdade monumento são traços referenciais aos atos de liberdade, o saber-poder dos atos microrrevolucionários que tem como ponto nevrálgico o indivíduo, pois ainda constituem a necessidade de produção dos discursos verdadeiros. Judith Revel (2011, p. 63), ao explorar o conceito de experiência foucaultiano, esclarece sobre o referido expressando-se acerca da materialidade correspondente a ele, sublinhando: “é no sentido que o pensamento filosófico de Foucault é verdadeiramente uma experimentação: com efeito, nela pode-se observar o movimento de constituição histórica dos discursos, das práticas, das relações de poder e das subjetividades” e

ela também reflete: “e isso ocorre porque é estabelecendo-lhes a genealogia que a experiência sai de si mesma modificada” (*Idem*, 2011, p. 63)²⁸¹.

A verdade monumento, então, ao se reinterpretar Canguilhem, é um acidente em um mundo de objetos epistemologicamente qualificados: os quais tornam o conhecimento um conjunto de objetos qualificados, não universalmente acessíveis, que sobrepõem ao indivíduo o caráter pernicioso de sua radicalidade, retransportada pelo desejo, como artefato capaz de fundamentar um ato de liberdade, de garantir a permanência do sujeito nos jogos de poder, produzindo uma determinada errância de si, a assunção de sua vulnerabilidade, como o acidente possível em mundo envolto pela aura do acontecimento. A errância de si é passível de ser elucidada como um contrapoder: teoria esta que Foucault (2006a, p. 96) adotou, em uma entrevista realizada em junho de 1975, intitulada: *Eu sou um pirotécnico*, onde anuncia:

O que escapa ao poder é o contrapoder que, no entanto, encontra-se ele também, preso no mesmo jogo. Eis porque é preciso retomar o problema da guerra, do confronto. É preciso retomar as análises táticas e estratégicas num nível extraordinariamente baixo, ínfimo, cotidiano. É preciso repensar a batalha universal, escapando das perspectivas do Apocalipse. Com efeito, viveu-se, desde o século XIX, uma economia de pensamento que era apocalíptica. Hegel, Marx, Nietzsche ou Heidegger, num outro sentido, nos prometeram o dia seguinte, a alvorada, a aurora, o dia que nasce, o entardecer, a noite etc. Esta temporalidade, ao mesmo tempo cíclica e binária, comandava o nosso pensamento político e nos deixa desarmados quando se trata de pensar de outra maneira.

O conceito de desejo, em Foucault, é a redescritção do meio a partir do indivíduo, onde este aplica uma redimensão do território de suas práticas de liberdade, contestando a verdade monumento e confirmando subsídios para a sustentação dos discursos verdadeiros. A errância de si poderia ser pensada como um outro lado do discurso verdadeiro, onde assumir a vulnerabilidade do desejo assegura ao indivíduo continuar participando dos processos subjetivos, da constituição ética que lhe é irreparável, permitindo a este lançar-se na pluralidade concernente às relações de poder. A errância de si é uma espécie de contraverdade, primordial ao ajuste do discurso verdadeiro, assim como o contrapoder é a recalcitrância do sujeito ante ao poderio disparatado dos mecanismos de poder. A contraverdade e a contranatureza (no exame do desejo como carne) são duas teorias que poderiam versar acerca do contrapoder, do contradomínio e da

²⁸¹ Para um exame mais cuidadoso, acessar o verbete “Experiência” (2011, p. 63-65), no *Dicionário de Foucault*, de Revel.

contraexpansão dos capilares soberanos que determinam o desejo como produção do interesse coletivo. Como declara Foucault (2008a, p. 98-99) na aula de 25 de janeiro de 1978, do curso *Segurança, Território, População*:

A partir do momento em que o gênero humano aparece como espécie, no campo de determinação de todas as espécies vivas, pode-se então dizer que o homem aparecerá em sua inserção biológica primeira. A população é, portanto, de um lado, a espécie humana e, de outro, o que se chama de público. Aqui também a palavra não é nova, mas seu uso sim. O público, noção capital do século XVIII, é a população considerada do ponto de vista de suas opiniões, das suas maneiras de fazer, dos seus comportamentos, dos seus hábitos, dos seus temores, dos seus preconceitos, das suas exigências, das campanhas, dos convencimentos²⁸².

Desmascarar o público que reveste a população, como uma opinião forjada e aclarada a partir de um ideal de assembleia, é crucial para se compreender que o discurso verdadeiro, que também reveste o público, não representa o discurso do dizer verdadeiro empenhado, por parte de alguns indivíduos, em situar e revelar a vulnerabilidade desproporcionalmente distribuída entre os sujeitos componentes de uma sociedade: “O poder deve ser moral e, para além dessa moral do poder, deve ser banida qualquer política” (FOUCAULT, 2015b, p. 81)²⁸³. A opinião do público, essencializada e marcada pela vontade soberana dos sistemas de poder, não pode vir a oportunizar ao indivíduo, em sua experiência de microrrevolução, dirigir-se em suas relações de poder por meio de um discurso o qual, não apenas não o representa, mas como também o reconduz à teia do interesse coletivo produzido e refletido por Foucault como o desejo (no espectro analítico da política). O desejo, a partir da errância de si, precisa ser analisado por meio de princípios que versem por um estudo individual das relações de poder (através de suas especificidades) onde o indivíduo é inserido, e, a partir desta premissa, subjetiva-se e permanece constituindo-se eticamente. A verdade do desejo não deve ser vinculada à verdade do interesse coletivo, no ornato do desejo, que encapsula e redundante na população. Como Foucault (2014h, p. 51) menciona no debate com Noam Chomsky, em 1971: *Natureza Humana: Justiça versus Poder*.

Creio, porém, que o poder político também é exercido por intermédio de certo número de instituições que, aparentemente, não têm nada em comum

²⁸² E Foucault finaliza: “A população é, portanto, tudo o que vai se estender do arraigamento biológico pela espécie à superfície de contato oferecida pelo público. Da espécie ao público: temos aí todo um campo de novas realidades, novas realidades no sentido de que são, para os mecanismos de poder, os elementos pertinentes, o espaço pertinente no interior do qual e a proposição do qual se deve agir.” Para um estudo mais completo, acessar a “Aula de 25 de janeiro de 1978” (2008a, p. 73-116), do curso lecionado por Foucault no *Collège de France: Segurança, Território, População* (1977-1978).

²⁸³ In: “Aula de 31 de janeiro de 1973”: *A Sociedade Punitiva* (1972-1973).

com o poder político, como se fossem independentes dele, o que não é verdade.

O indivíduo errático, teratológico e radical denega o interesse coletivo politicamente fragmentador, onde o discurso verdadeiro de uma autonomia presumidamente exercida pelos componentes da população é agraciado e também difundido: “Creio que a identidade é uma das primeiras produções do poder, desse tipo de poder que conhecemos em nossa sociedade.” (FOUCAULT, 2006a, p. 84) e Foucault prossegue: “Eu acredito muito, com efeito, na importância constitutiva das formas jurídico-político-policiais de nossa sociedade.” (*Idem*, 2006a, p. 84) ²⁸⁴ O sujeito recalcitrante de Foucault entende que a sua liberdade, uma vez que é um ato contínuo e perpétuo, não pode ser discursivizada pelo signo do interesse coletivo, por mais que sua capacidade de fundar assembleias políticas não seja suficiente para revisitar sua vulnerabilidade: como trunfo quanto a sua vontade de precedência, o seu desejo como perspectiva de microrrevolução e ficcionalização da verdade, bem como de um palco para o inapreensível e para a experiência do acontecimento.

Foucault compreende que a verdade monumento, como a aparelhagem épica do conhecimento, esta vem a gerar, administrada pelas forças produtivas do poder, um arremedo substancial aos monumentos intermediários da verdade: os quais são salientados no discurso verdadeiro. Como um crítico pertinaz da verdade Foucault percebe que o discurso do dizer verdadeiro, um dos dispositivos que se relaciona ao processo de constituição ética do sujeito, associa-se às demarcações do poder e às relações às quais sustentam e estabelecem os marcos civilizatórios na sociedade e que também solapam o desejo no sujeito: “A punição tem o objetivo de desarmar o inimigo, e isso pode assumir duas formas: deixá-lo sem condições de prejudicar ou reintroduzi-lo no pacto social.” (FOUCAULT, 2015b, p. 62) ²⁸⁵ A descontinuidade promovida pela história, dilapidando o indivíduo, permite aos sistemas de pensamento, às epistemologias, permutarem o indivíduo e seus desígnios como aportes transitórios nas concepções referentes à estrutura que escora a verdade monumento.

As luzes da verdade monumento açambarcam a dimensão do discurso análogo ao verdadeiro, e o efeito que este provoca sobre as relações de poder e os

²⁸⁴ In: Entrevista: *Eu sou um pirotécnico* (1975).

²⁸⁵ In: “Aula de 24 de janeiro de 1973”: *A Sociedade Punitiva*.

inevitáveis jogos de veridicção correlacionados ao indivíduo (e seu particular processo de individuação). O desejo, como ficção do discurso, ou verdade fictícia arregimentada como narrativa recalitrante com vistas à microrrevolução, facilita a representação da ideia, por meio dos sistemas de poder, através do domínio e do controle, da vontade coletiva supostamente calcada em uma vontade autônoma autoconsciente. E relativiza a vulnerabilidade como um dos desdobramentos do processo civilizatório e de petrificação de uma arte de governar centralizada na coação da vontade individual e primitiva, assim como idealizada, no quadro do desejo no simulacro do interesse coletivo e sumariamente reflexionado: “A correlatividade das normas sociais: técnicas, econômicas, jurídicas, tende a fazer de sua unidade virtual uma organização.” (CANGUILHEM, 2019, p. 199) A verdade da concupiscência, a caótica percepção de si, por meio do indivíduo, como um detentor das bases de persecução do prazer, do conhecimento que pode ser extraído de sua experimentação, dialoga de maneira íntima com a verdade do desejo: tal como o recusar-se a manter a própria vontade autônoma monopolizada pelas instâncias de poder. Como Foucault (2020a, p. 429) explana em *As Confissões da Carne*, acerca da noção de “involuntário de si”, no modo de uma característica da concupiscência:

Não se deve, portanto, fazer passar a linha divisória entre o voluntário e o involuntário em alguma parte entre a alma e o corpo, ou entre a natureza e o sujeito. Foi no interior do sujeito que, desde a origem, ela passou. Melhor dizendo: não se deve imaginar duas regiões que uma fronteira separaria; trata-se de uma vontade cujo afastamento voluntário com relação àquilo que a mantém no ser a deixa existir naquilo que tende a anulá-la – o involuntário²⁸⁶.

Os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade são módulos históricos que, em suas genealogias, Foucault compreendeu que o desejo (em seus núcleos distintos) é suscetível de sofrer com a vulnerabilização de sua fortuita categoria errática, sendo esta capaz de invocar a microrrevolução (com exceção dos pseudoindivíduos, no marco conceitual dos *aphrodísia*, e das personagens femininas difusas, no enquadramento da elegia erótica romana) a partir de uma não submissão ao ostracismo condicional do exercício do cuidado de si. A carne, quando Foucault reaviva a obra de João Cassiano, e sua análise do sujeito apregoado à cruz e destituído de sua vontade autônoma que, a partir do diagnóstico de Foucault, pode reconquistar a si próprio e a sua vontade autônoma ao impedir que a autonomia de sua respectiva vontade, à qual representa uma tarefa-chave, na constituição ética, e

²⁸⁶ EF: (2018a, p. 398) e EA: (2019a, p. 359).

que também flerta com a experiência do prazer concupiscente, venha a esfacelar a aridez proponente da vida monástica e ascética, assim como em relação à vida no cenóbio. A sexualidade reprimida no século XIX (e condicionada a um elemento inteligível e produtivo), como pedra angular da ascensão econômica burguesa, reabre o debate sobre as margens dos estudos médicos e psiquiátricos no que concerne às perversões, à obscuridade do instinto humano, com o lampejo de esclarecimento concedido pela psicanálise que, ao intencionar libertar o indivíduo de sua prisão sexual autodeclarada, acaba por apropriar-se da memória produzida pelo mesmo. Nietzsche (2013, p. 114), em sua obra *A Genealogia da Moral* (1887), na *Dissertação Terceira: O Que Significam os Ideais Ascéticos*, ao decompor o modo de vida ascético, enuncia:

A vida ascética é uma flagrante contradição; nela domina um ressentimento sem par, um instinto não satisfeito, uma vontade de potência, uma ambição que queria apoderar-se da vida mesma, das suas condições mais profundas, mais fortes e mais fundamentais; emprega-se grande força para secar o manancial da força, e até se vê o olhar rancoroso e irônico do asceta voltar-se contra a prosperidade fisiológica, contra a beleza, contra a alegria, enquanto que, pelo contrário, procura com maior gozo a doença, a porcaria, a dor, o dano voluntário, a negação de si próprio, a mutilação, as mortificações, o sacrifício de si mesmo e tudo quanto é degenerado.

O desejo, historicamente, através dos referenciais teóricos disponibilizados por Foucault, parece relegado a uma profunda atmosfera de solidão e de irreprochável silêncio, na tangibilidade do sujeito. Onde a verdade da concupiscência, ou a verdade do desejo, exemplarmente, sulcariam os limites “tranquilizadores” desta retidão e da taciturnidade do desejo em si. A punição e a clausura atribuídas aos propósitos da aula de 31 de janeiro de 1973, do curso *A Sociedade Punitiva*, ambas concebem, por meio de Foucault, uma interessante reflexão acerca do “encarceramento de si” e da necessidade de repactuação do indivíduo para com a sociedade: precedentemente lesada por ele. Foucault (2015b, p. 79) alega, na suprarreferida aula:

No caso da clausura, não se trata de impedir ninguém de ter acesso ao mundo exterior, de sair, mas trata-se de proteger do mundo exterior os locais, os corpos, as almas: a clausura fecha o interior contra todos os possíveis assaltos do exterior; faz parte dos locais sagrados nos quais não se pode entrar de modo algum. A clausura, portanto, não impede a liberdade de alguém dentro de um lugar do qual esse não possa sair e em relação ao qual o exterior seja inacessível ao exterior. O mundo é que é mantido fora, e não o indivíduo dentro. O mundo é que é fechado para o lado de fora. Há, portanto, uma heterogeneidade essencial entre a reclusão punitiva e a clausura monástica. Sem dúvida, o recolhimento está ligado ao

pecado; mas, mesmo quando motivado pelo pecado, não é em si uma punição²⁸⁷.

Então, produzir a própria memória, por vias inteiramente renovadas, que partam do preâmbulo do indivíduo, é não apenas compor a ficcionalização da verdade, assim como também negar a verdade monumento. É dispor o início da narrativa da memória da errância de si, do desejo como vontade de precedência, como a microrrevolução empedernida, readequando o discurso verdadeiro como o verniz que resguarda as vulnerabilidades alheias e que são altamente relevantes no inquérito, quanto ao entendimento de capilares específicos fixados pelas instâncias de poder. Os quais refletem a realidade social e também a realidade política dos indivíduos acuados pela Razão de Estado e pela arte de governar: que fazem da violência o subterfúgio o qual galga a suspensão das radicalidades que sinalizam a multiplicidade dos processos de subjetivação. Sinalizando, desta maneira, também, o desejo como a substância ética das técnicas de si e da errância descendente do indivíduo foucaultiano: o qual nasce sob o signo da radicalidade perturbadora e teratológica.

4.3 Os desdobramentos do discurso verdadeiro e seus efeitos sobre a verdade do desejo

Ao conceptualizar a concupiscência e a caótica precedência em si mesma, doravante ao indivíduo, Foucault clarifica a problemática relacionada à vontade

²⁸⁷ O prolongamento da discussão, estabelecido por meio da diferenciação entre punição e clausura, como realiza Foucault, na aula de 31 de janeiro de 1973, do curso *A Sociedade Punitiva*, viabiliza estender o debate acerca do desejo e das instituições as quais efetivam a sua “acomodação”. Nos marcos conceituais do desejo (os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade) houve diversas menções às instituições que, ou suprimem o desejo, ou o disciplinam, ou que consomem os dois processos de forma concêntrica. Na página 82, da aula de 31 de janeiro de 1973, de *A Sociedade Punitiva*, Foucault pressagia uma condensação de seu trabalho na qual decorreu a sua pesquisa nos anos 1980, sobretudo, o quarto tomo de *História da Sexualidade: As Confissões da Carne*. Foucault (2015b, p. 82) fundamenta: “Assim, Deus não se retirou de ninguém, portanto cada um pode reencontrá-lo; e, se há bem em cada um, cabe a todos assumir a tarefa que consiste em fazer essa luz cintilar e brilhar. A relação com Deus, portanto, não precisa ser mediada por objetos e ritos. A piedade nada tem a ver com lugares sacralizados ou momentos privilegiados; a qualquer momento e em qualquer lugar, no fundo da solidão ou em comunidade, todo e qualquer homem pode reencontrar Deus. Para captar em si essa luz, é preciso que haja duas condições: a retidão de um espírito não perturbado pelas paixões e pelas imagens do mundo, e, portanto, o recolhimento. Mas pode-se ajudar cada um a encontrar a luz que há nele; donde a importância da solidão, do retiro, mas também do diálogo, do ensino, da busca em comum.” Para uma exposição mais meticulosa da temática abordada, ler a aula de 31 de janeiro de 1973 (2015b, p. 77-92), do curso do *Collège de France: A Sociedade Punitiva*, de Foucault.

autônoma que territorializa a concupiscência e demarca sua invectiva de dissociação do indivíduo em correspondência à Providência Divina. A verdade da concupiscência é, inadvertidamente, autônoma, porque, como relata Foucault (2020a, p. 428-429), é “por si mesma”. Em *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*, Foucault escreve:

O involuntário da concupiscência não deve ser pensado como uma natureza opondo-se ao sujeito, ou aprisionando-o, ou conduzindo-o para baixo. Não se trata do corpo livre de qualquer controle e escapando à alma, é antes de tudo o menor ser, a falta de ser do sujeito cuja vontade acaba por querer o contrário do que ela queria. Vontade voltada contra si, vontade dissociada, por um enfraquecimento de ser que ela própria quis, ao querer por si mesma. No movimento da libido que duplica e acompanha o ato sexual sem poder ser dele dissociado, não é preciso ver o surgimento de uma natureza exterior ao sujeito e que, liberada de seu por domínio, faria vigorar suas próprias leis sem que ele nada pudesse fazer quanto a isso; mas, sobretudo, a cisão que, dividindo todo o sujeito, o fez querer o que ele não quer²⁸⁸.

A concupiscência, como a autonomia que exacerba o indivíduo em seu próprio processo de autocontenção, de temperamento de seus movimentos no intuito de resguardar a sua pureza, não apenas de sua continência, mas também da possibilidade de erigir conhecimento por meio de sua alma, desvela, a partir do estudo de Foucault apresentado em *As Confissões da Carne*, que o desejo enquanto tentativa de retomada da vontade autônoma: é uma percepção que pode ser observada nos primórdios do Cristianismo primitivo, assim como do Cristianismo tardio. A concupiscência poderia figurar como uma ficcionalização do discurso verdadeiro acerca da continência e da errância provocada pela ação incontida do prazer, do sexo como experiência reveladora de um princípio de formação subjetiva e, conseqüentemente, ética. Como Foucault (2020a, p. 491) deduz, em *As Confissões da Carne*: “O pastorado é, portanto, um laço de formação e de transmissão da verdade”²⁸⁹.

A errância de si, a partir do prisma da concupiscência, estaria alicerçada em uma noção de que o indivíduo que se recusa a ceder a sua vontade autônoma, contraditando a orientação oriunda da sabedoria supradivina, norteia a si mesmo através da concupiscência, que é por si mesma, isto é, voluntária em si e involuntária por parte do indivíduo. Logo, desvinculada da epistemologia extradivina, o que poderia vir a caracterizar que o conhecimento produzido pelo indivíduo pelos

²⁸⁸ EF: (2018a, p. 397) e EA: (2019a, p. 358).

²⁸⁹ EF: (2018a, p. 453) e EA: (2019a, p. 408).

capilares do desejo, no marco da carne, extrai o conhecimento de sua interpretação da concupiscência. Onde o prazer é a experiência emancipadora, transgressiva e contradivina, pois, a vontade autônoma não exige uma revelação originária de um enquadramento metafísico, deste modo, a concupiscência forneceria as bases para, não apenas à obtenção do conhecimento o qual se abeira com a possibilidade de retomada da vontade autônoma, mas, também, de concepção de um discurso verdadeiro. Como Foucault (2010, p. 305) comenta na aula de 03 de março de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*:

A alma deve, de algum modo, acolher sem perturbação a palavra que lhe é endereçada. Consequentemente, se a alma deve estar completamente pura e sem perturbação para escutar a palavra que lhe é endereçada, é preciso que também o corpo permaneça absolutamente calmo. Ele deve exprimir, e de algum modo garantir, selar, a tranquilidade da alma. Daí a necessidade de uma atitude, uma atitude física muito precisa e tão imóvel quanto possível. Mas, ao mesmo tempo é preciso que o corpo – a fim de cadenciar de algum modo a atenção, exprimi-la, fazer acompanhar exatamente o que está sendo dito – manifeste, com um certo número de sinais, que efetivamente a alma compreende e recolhe o *logos* tal como lhe é proposto e tal como lhe é transmitido. Portanto, há uma regra fundamental de imobilidade do corpo, garantindo a qualidade da atenção e a transparência da alma ao que vai ser dito e, ao mesmo tempo, um sistema semiótico que imporá marcas de atenção; marcas de atenção pelas quais o ouvinte se comunica com o orador e, ao mesmo tempo, garante para si que sua atenção acompanhe bem o discurso do orador.

Ao se examinar o argumento de Foucault, a concupiscência, como um efeito retroativo, poderia ser concebida como um contrapoder embrionário procedente da vontade autônoma que o indivíduo cede na medida em que abandona o autogoverno, porém governa a si mesmo, por meio da concupiscência, na intenção de perscrutar a revelação da verdade que seria concedida pela Providência Divina. A verdade da concupiscência poderia ser reflexionada como um protótipo de contrapoder, ainda que rudimentar, e que permitiria pensar o conceito de desejo em Foucault como um resgate da vontade autônoma a partir do exercício de um contrapoder, de um discurso do dizer verdadeiro que exporia a ficção da verdade, o brilho do conhecimento, como a contranatureza basilar da concupiscência e de sua obscura verdade. A verdade da concupiscência poderia ser vislumbrada como tentativa de uma microrrevolução em um recorte histórico que não forneceria bases para se lapidar o supramencionado conceito. Seja por meio da relação matrimonial, ou da vida no monasticismo, do cenobita em regime de austeridade, a verdade da concupiscência, guardadas as devidas proporções, representaria um fecho de luz quanto à microrrevolução: como estratégia tangente aos atos de liberdade. Na aula

de 06 de maio de 1981, do curso: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*, Foucault (2018, p. 127) enfatiza: “O problema da espiritualidade cristã não é saber se o pensamento se engana sobre as coisas. O problema é saber o pensamento não tem ilusões sobre si mesmo” ²⁹⁰.

A verdade da concupiscência é um ato de liberdade polêmico e historicizado como a experiência do prazer na medida de uma técnica de recalcitrância. No viés do cristianismo, o cuidado de si é categorizado pela verve da renúncia de si, a concupiscência é a não renúncia de si, é a desfaçatez ante ao deslumbramento do discurso verdadeiro do prazer que circunda a carne e sua via de mão dupla. A carne purificada pelo batismo e pela direção de consciência, tem o seu valor reatribuído pelo desejo, na perspectiva da experiência do prazer, como o ato de liberdade em perspectiva pela retomada da vontade autônoma. Como dilucida o professor Ernani Chaves (2019, p. 262-263): “Considerar o surgimento da noção de ‘sexualidade’ no século XIX implicava, necessariamente, por continuidade, mas também, por contraste, uma confrontação” e o professor depreende disso: “uma confrontação com uma outra experiência, aquela da concepção cristã da ‘carne’” (*Idem*, 2019, p. 263). A verdade da concupiscência expõe os limites a serem transpostos do corpo individual, de certa maneira, a inaptidão do indivíduo em harmonizar o corpo e a alma, tendo a concupiscência o aguilhão da vontade autônoma que vem a perturbar o processo de ascese do sujeito à verdade supradivina, à verdade libertadora, que alforriará a sua alma e a qual encarcerará o seu corpo em uma muralha de autocomedimento e de denegação da mundaneidade. Como assevera Foucault (2020a, p. 504) em *As Confissões da Carne*:

Porém, a uma vez dissociada esta categoria geral da corrupção que ligava a relação sexual à morte e à impureza, o problema é saber o que podia ser a relação dos sexos entre mortais para quem a morte não era ainda inevitável e, entre os quais, a queda não havia ainda introduzido a impotência, a fraqueza, as paixões e todas as doenças do corpo e da alma. Em suma: é preciso fazer a teoria das relações entre o ato sexual e a concupiscência²⁹¹.

A concupiscência, partindo-se de Foucault, representaria um possível atributo à consumação dos atos sexuais, talvez, em certa medida, como esteio que define o exercício destes atos. Então, a verdade da concupiscência garantiria ao indivíduo a possibilidade de uma escolha, de uma deliberação, o que indicaria, em certo aspecto, uma retomada de sua vontade autônoma. Ressaltando-se que a liberdade

²⁹⁰ EA: (2014f, p. 163).

²⁹¹ EF: (2018a, p. 471) e EA: (2019a, p. 419).

para Foucault é uma ação contínua e realizada pelos indivíduos em seus jogos de poder, a concupiscência, para além de sua imanência no corpo individual, estaria subjetivada ao escrutínio do indivíduo ao direcioná-la como ato de liberdade em suas relações de poder. O ato sexual poderia, desta forma, ser apreendido como um ato de liberdade no intuito de se constituir uma microrrevolução?

O historiador francês Pierre Legendre (nascido em 1930) discute em sua obra *O Amor do Censor*, publicada em 1974 e apreciada por Foucault²⁹², na qual proclama que os sujeitos em sociedade cedem sua própria liberdade na tentativa de uma retribuição assegurada pela censura resultante das instituições: que representam as leis e cadenciam a vida em sociedade. Como redige Legendre (1983, p. 147): “Mas, é preciso, sobretudo, observar um ponto para nós importantíssimo: a segregação do ex-comungado é um derivativo do discurso penitencial, tal como acaba de ser lembrado” e ele finaliza: “o texto a propõe fundada na mesma rede de crenças em um onipotente investido pelo poder da grande ameaça, simbolicamente expressa pela fantasmagoria satânica” (*Idem*, 1983, p. 147).

Foucault e Legendre parecem concordar no que concerne ao simbolismo recrudesciente dos aparelhos de poder: na Igreja, na fábrica, nos hospitais, nas casas de correção, a partir da consolidação da burguesia, como casta econômica e dos avanços capitalistas. A verdade gestada pelas instituições, estas transformadas no amor que retribui o apelo e a submissão do indivíduo, o que poderia refletir o interesse coletivo enquanto desejo na inscrição da população, reabre a discussão sobre a dimensão do discurso verdadeiro como o guia das atuações dos sistemas de poder e da inserção de códigos morais no balizamento do campo social e também do campo político: “O poder se exerce apenas sobre sujeitos livres, ou seja, sujeitos que dispõem de um campo de várias condutas possíveis. Quando as

²⁹² Foucault cita Legendre em uma entrevista intitulada *O Jogo de Michel Foucault*, de 1977, e faz alusão ao livro do historiador francês: *O Amor do Censor*. Foucault pondera que não concorda com a abordagem de Legendre acerca das relações de poder, nas quais o historiador revivifica a ideia de que as relações de poder são dispostas de cima para baixo, o que contraria a proposta de Foucault de estudar as relações de poder a partir de sua verticalidade, de sua posição piramidal: de baixo para cima, ou seja, as microrrelações de poder sustentam as macrorrelações de poder. Foucault (2014e, p. 50) se refere a Legendre comentando: “Eu ainda não pude ler seu último livro (de Legendre), mas o que ele fazia em *O Amor do Censor* me parece absolutamente necessário. Ele descreve um processo que existe realmente. Mas eu não acredito que o engendramento das relações de poder se faça assim, somente de cima para baixo”. Para um acesso mais completo, acessar a entrevista *O Jogo de Michel Foucault* (2014e, p. 44-77), que integra o livro: *Ditos e Escritos, Vol. IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*, de Foucault.

determinações estão saturadas, não há relações de poder.” (CASTRO, 2016, p. 327) O conceito de desejo em Foucault, como o inapreensível e a recalcitrância individual, como filosofia do espírito e também do acontecimento, é assolado pelo amor prognosticado nos estudos de Legendre, e que vincula as forças performativas de microrrevolução do indivíduo ao interesse de manutenção dos arranjos conciliadores e com as pretensões econômicas das instituições da sociedade. A microrrevolução, por meio do conceito de desejo, em Foucault, seria o estratagema de refutação desse amor, como ato libertador e autônomo, sob a imagem emblemática das instituições e de suas normatividades retaliadoras. Legendre (1983, p. 110) analisa o discurso canônico, criticando a verdade monumento deste, em *O Amor do Censor*, onde sublinha:

O discurso canônico desenha um Eu absoluto, a ser recopiado por sujeitos não precisados, intercambiáveis, definidos como um “são todos os mesmos”. É isto o que precisamos, de saída, destacar: a Lei é uma ajuda para o sujeito, para todos os sujeitos, para facilitar-lhes não mais se acharem na grande questão do desejo a não ser como identificando-se a esse Eu terrível e tranquilizador, sobre o qual a instituição diz: “ele é o Outro, constituído e normalizado segundo esta censura aqui”.

Se há pertinência nas argumentações de Legendre, quando ele investiga as nuances do discurso canônico e do que ele conclama como “Lei”, a função da instituição, como modelo censor e difusor do amor regramentário e normatizador, é de impedir o indivíduo de se “autoaniquilar” na reflexão sobre o próprio desejo. A concupiscência aniquila, a partir de Foucault, porque concede autonomia ao corpo do indivíduo no que tange à exploração do prazer na forma de uma produção do conhecimento e também do exercício do discurso do dizer verdadeiro acerca da carne. Então, o discurso canônico e a Lei, como emblemas dos processos de subjetivação e de suas limitações, os quais devem amparar o indivíduo quanto ao aniquilamento personificado pelo assombro do Outro, assim como pela alienação silenciosa consonante à reflexão do desejo, que a censura premeditada pelas instituições surge, desta maneira, para afastar o sujeito de ser obscurizado pelo subterrâneo que é o desejo. Recobrando o problema da *exagoreusis*, Foucault (2018, p. 143) propala na aula de 13 de maio de 1981, do curso: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*:

E, por outro lado, há no cristianismo, tanto através daquela *exomologésis* de que falei há quinze dias, quanto na *exagoréusis* de que falei na semana passada e que acabo de resumir – em tudo isso se vê aparecer uma obrigação de verdade que não é a obrigação de crer num dogma, não é uma verdade em forma de ato de fé, mas uma obrigação de verdade que

assume a forma necessária de exploração de si mesmo, da necessária descoberta de uma verdade em si, da obrigação fundamental de dizer essa verdade. Verdade do texto, verdade sobre si. Verdade do texto, verdade da alma. Hermenêutica do sujeito, hermenêutica de si²⁹³.

O subterrâneo de si é o que não deve jamais ser acessado: a errância motivadora e subversiva que reside no desejo, a microrrevolução que exige a apreensão dos ordenamentos os quais oportunizam a distribuição assimétrica da vulnerabilidade. O pensamento do desejo, da constituição ética proveniente deste é, indubitavelmente, transgressora, a partir da ocasião em que contesta a ação das instituições, dos mecanismos de poder: “O mecanismo utilizado para problematizar esses conceitos consiste em restituí-los às suas práticas sociais.” (CANDIOTTO, 2015, p. 346) Expondo a fragilidade da população arregimentada pelo desejo como interesse coletivo, sendo o povo aquele que renega o amor difundido pelos marcadores sociais e políticos que o mantém refém do horror ao Outro, da expressão do desejo como uma microrrevolução que é redentora do indivíduo, ao problematizar a vulnerabilidade a qual lhe é sobreposta, na tentativa de desmotivá-lo quanto à formação de assembleias, de produzir discursos do dizer verdadeiro, estes nocivos à contemplação da verdade monumento, pois a contestam. Como eixo tranquilizador e auxiliador das tecnologias de controle social e de fragmentação política: “Nesse terreno é que as tecnologias de dominação foram combinadas às formas de saber, no intuito de marcar o indivíduo com uma identidade verdadeira” (*Idem*, 2015, p. 346).

A verdade da concupiscência, como uma espécie de psicose de reivindicação²⁹⁴, conceito este desenvolvido por Canguilhem, vem a elucubrar a ideia de que o indivíduo o qual se digladiava com as instituições, com as instâncias de

²⁹³ EA: (2014f, p. 181-182).

²⁹⁴ Este conceito foi fundamentado por Canguilhem em sua obra *O Normal e O Patológico*, onde o autor tenciona compreender os níveis de contestação, pelos indivíduos desabonados socialmente, os quais têm suas inquietações identificadas como psicoses de reivindicação, tal como um sujeito declarado louco reivindica sua legitimação enquanto um detentor do estigma da desordem mental. A psicose de reivindicação, de acordo com Canguilhem, é um embate em relação aos signos epistemológicos, e também biológicos, no que é alusivo a uma contraposição do indivíduo que julga vindicar um espaço que assegure o mérito de sua desarmonia quanto ao arranjo social. Como a doença, em termos canguilhemianos, reivindica, por meio do indivíduo, o lugar de novidade, de acontecimento e de nova ordem biológica significadora. Canguilhem (2019, p. 76) escreve: “No entanto, os peritos, de modo geral, usam a psicologia apenas para descobrir psicoses de reivindicação nos pacientes que lhe são apresentados e para falar de pitiatismo. De qualquer modo, o médico clínico, em geral, limita-se a entrar em acordo com seus clientes para definir o normal e o anormal, segundo as normas individuais dos próprios clientes, exceto, é claro, no caso de um desconhecimento grosseiro, por parte deles, das condições anatomofisiológicas mínimas da vida vegetativa ou da vida animal.” Para um estudo mais aprofundado, acessar a “Segunda Parte: Introdução ao Problema” (2019, p. 71-78), da obra *O Normal e O Patológico*, de Canguilhem.

poder, age por meio de uma incoerência com a verdade monumento ficcionalizada por um determinado regime social, ou mesmo político. A microrrevolução pode ser notabilizada como uma psicose de reivindicação, as radicalidades são narradas por meio de psicoses de reivindicação, pois recusam a memória contada sobre suas posições nos complexos jogos de poder, assim como nos jogos de veridicção, que sustêm o suposto equilíbrio nas imediações da sociedade. Na entrevista *Para Além do Bem e do Mal*, de 1971²⁹⁵, Foucault (2014g, p. 74) estabelece uma crítica à compreensão da sociedade como conjunto, declarando:

Vocês se perguntam se uma sociedade global poderia funcionar a partir de experiências tão divergentes e dispersas, sem discurso. Eu acredito, ao contrário, que é a própria ideia de “conjunto da sociedade” que tem a ver com a utopia. Essa ideia nasceu no mundo ocidental, nessa linha histórica bem particular que culminou no capitalismo. Falar de um conjunto da sociedade fora da única forma que nós lhe conhecemos é sonhar a partir dos elementos da véspera. Acredita-se facilmente que exigir das experiências, das ações, das estratégias, dos projetos de dar conta do “conjunto da sociedade” é lhes exigir o mínimo. O mínimo requerido para existir. Eu penso, ao contrário, que é pedir-lhes o máximo; que é impor-lhes mesmo uma condição impossível: porque o “conjunto da sociedade” funciona precisamente de maneira que eles não possam nem acontecer, nem ter êxito, nem se perpetuar. O “conjunto da sociedade” é aquilo de que não se deve dar conta, se não for como o objetivo a destruir. Em seguida, é preciso esperar que não haja mais nada que se pareça com o conjunto da sociedade.

Como Foucault (2019, p. 35) relata em uma entrevista ao jornal *Le Nouvel Observateur*: “É preciso praticar a sublevação, quero dizer, praticar a recusa do estatuto de sujeito no qual nos encontramos.” e ele conclui: “A recusa da identidade, a recusa de sua permanência, a recusa do que somos. É a condição primeira para recusar o mundo” (*Idem*, 2019, p. 35)²⁹⁶. Recusar o mundo não significa recusar, juntamente, a possibilidade de insurgir-se contra os aparelhos de poder que promulgam a ideia de um indivíduo reduzido a seu próprio escopo de vontade, vontade esta, que viria a representar, de modo suposto, a vontade de um grupo de sujeitos monopolizados pelo interesse das instituições censoras (em termos do próprio Legendre): “Apoderar-se do sujeito ocultando-lhe a verdade do desejo.” (LEGENDRE, 1983, p. 183) A recusa do mundo, analisando Foucault, está

²⁹⁵ Esta conversa aconteceu entre Foucault e os colegas Alain, Frédéric, Jean-François, Jean-Pierre, Philippe e Serge e foi gravada por M. A. Burnier e P. Graine. Ela foi publicada na revista *Actuel*, número 14, de novembro de 1971, e está disponível em: *Ditos e Escritos*, Vol. X: *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade* (2014g, p. 61-75), de Foucault.

²⁹⁶ Esta entrevista integra o livro *O Enigma da Revolta*, acerca das atribuições de Foucault sobre a Revolução Iraniana. A entrevista suprarreferida foi concedida por Foucault, em 03 de janeiro de 1979, ao jornal francês *Le Nouvel Observateur*, sob o título de *Entretien avec Michel Foucault* (2019, p.16-37).

condicionada a uma proposição de remodelar o mundo de forma a desenvolver a oportunidade de se instituir um novo mundo. Um mundo onde o discurso verdadeiro, por exemplo, não esteja necessariamente aferrado à premissa de normalização, por meio da censura, e da representação de um corpo, em um arranjo individual, que consolide a utopia do corpo atravessado pelas inscrições valorativas as quais suportam a verdade monumento.

A verdade do corpo, assim como a verdade do desejo, são ambas cambiantes no processo de se instituir uma microrrevolução. A censura que amalgama as instituições e que produz ilusões de verdades coordenadas que estabilizam o desejo individual, na tentativa de subsumi-lo ao discurso hegemônico da verdade, da ideia de liberdade intercambiável com os mais diversos sistemas de poder, é a chave que converge a censura: que recobre o mundo o qual Foucault convida a recusar. A perspectiva de um contrapoder o qual se contraponha a censura, principalmente à censura do desejo, constituiria parte da ficcionalidade da verdade perpetrada no discurso verdadeiro. Quando Foucault analisa o ato sexual, em *História da Sexualidade, Vol. III: O Cuidado de Si*, sua observação parece reconhecer as diferentes vias de censura, especialmente as que se consagram através das produções epistemológicas impregnadas de saberes os quais subjetivam e também individualizam, como a Medicina e a Filosofia. O autor francês parece conceber que a censura apregoada a um cerne moral, vem a incapacitar o princípio do desejo, enquanto conceito, de intencionar o prazer como marca indelével dos processos microrrevolucionários e dos atos de liberdade. Foucault (2013a, p. 231) escreve em *O Cuidado de Si*, diagnosticando:

Toda uma reflexão moral sobre a atividade sexual e seus prazeres parece marcar, nos dois primeiros séculos de nossa era, um certo reforço de temas de austeridade. Médicos inquietam-se com os efeitos da prática sexual, recomendam de bom grado a abstenção, e declaram preferir a virgindade ao uso dos prazeres. Filósofos condenam qualquer relação que poderia ocorrer fora do casamento, e prescrevem entre os esposos uma fidelidade rigorosa e sem exceção. Enfim, uma certa desqualificação doutrinal parece recair sobre o amor pelos rapazes.

A censura do desejo, proclamada por Foucault em *O Cuidado de Si*, não assume, pela investigação do autor, uma carapaça configurada por meio de uma interdição, como no contorno do marco conceitual da carne. O desejo é censurado, porque impudico se submetido à experiência de obtenção de prazer: como o direcionamento absoluto do regime sexual. O prazer somente pode vir a ser obtido a

partir de si para si e o ato sexual é uma consequência dos procedimentos relacionais, no matrimônio, por exemplo, como a extensão da própria espécie. O desejo parece ser censurado como guia, não espiritual, mas bem como guia a uma constituição ética encaminhada a partir do prazer. O indivíduo, ao produzir o discurso do dizer verdadeiro, ao produzir um espectro de verdade por meio da autoelaboração, experimenta o prazer como a resultante de seus processos de constituição ética, assim como quando profere esta verdade que será autenticada por aqueles que compõem o eixo de suas relações. O prazer governa a si próprio, entretanto, parece não “permitir” ao indivíduo governar a si mesmo: “Anular o desejo, enquanto desvia a infelicidade da falta.” (LEGENDRE, 1983, p. 117) O prazer exige do indivíduo a autonomia para cultivar a si próprio, a partir de uma lógica do embate, não apenas ante a censura, mas também do discurso verdadeiro da austeridade.

O prazer procede mediante uma autonomia que contradiz a austeridade como norte para a consecução de si: o indivíduo que se determina enquanto uma obra com base em uma arte de viver. Legendre (1983, p. 117) argumenta em *O Amor do Censor*: “A instituição só pode ser evidentemente, constato aqui a velha prática das Leis, uma grande máquina para dissimular a verdade, para produzir a ilusão pelas máscaras, para propor sempre a outra coisa sublime”, e, como encerra o autor: “ao invés da verdade do mais gritante desejo” (*Idem*, 1983, p. 117). Foucault (2014e, p. 254) elucida seu entendimento acerca do prazer e de sua correspondência para com o corpo, na entrevista *Michel Foucault, uma Entrevista: Sexo, Poder e a Política da Identidade*, que consta em *Ditos e Escritos, Vol. IX: Genealogia da Ética, Subjetividade e Sexualidade*, asseverando:

A possibilidade de utilizar nosso corpo como a fonte possível de uma multidão de prazeres é algo muito importante. Se se considera, por exemplo, a construção tradicional do prazer, constata-se que os prazeres físicos, ou prazeres da carne, são sempre a bebida, a comida e o sexo. E é aí, parece, que se limita nossa compreensão do corpo, dos prazeres. O que me frustra, por exemplo, é que se encara sempre o problema das drogas exclusivamente em termos de liberdade e de interdito. Penso que as drogas devem tornar-se elemento de nossa cultura.

A mutação que proporciona o prazer, em termos de estratégia de uma constituição ética, é a mutação que declara a radicalidade como uma via polêmica e contraditória para a estratégia de composição de uma arte de viver. Assim como, a filosofia da teratologia, e, a verdade monumento da desordem do indivíduo, constantemente reintroduzido à ordem do mundo, promove a ideia de que o

pequeno fato da mutação, parafraseando Veyne, é um dos atributos do conceito de desejo em Foucault. O desejo como tecnologia de subjetivação e técnica no intento de constituição ética inaugura a perspectiva de uma mutação, a partir do indivíduo, que é microrrevolucionária, pois é refutadora de uma censura que camufla a verdade do desejo por meio das instituições de poder. Judith Revel (2005, p. 44), ao explicar sua concepção de estética da existência, assinala: “A estética da existência, na medida em que ela é uma prática ética de produção da subjetividade, é, ao mesmo tempo, assujeitada e resistente: é, portanto, um gesto eminentemente político.”²⁹⁷ Então, constituir-se eticamente, retomando Foucault, é galgar a verdade do desejo, obtê-la, reinscrevê-la em sua própria arte de viver, é autoinstituir uma mutação por um arranjo ético que elege a verdade do desejo como um dos ápices da elaboração de si.

Investigando os primórdios do cristianismo, Foucault delimita alguns fatores que promovem um novo prisma da relação entre a subjetividade e a verdade. Na aula de 20 de fevereiro de 1980, do curso *Do Governo dos Vivos*, Foucault (2014a, p. 147) observa: “Mortificar-nos e debater-nos com o outro: a introdução desses dois elementos que são completamente alheios à cultura antiga – mortificação e relação do outro em si mesmo” e Foucault (2014a, p. 147) finaliza: “creio que é aí que o problema da subjetividade, o tema da subjetividade e do vínculo subjetividade-verdade sofre completa reviravolta em relação à cultura antiga”.

A verdade do desejo, como psicose de reivindicação, tomando de empréstimo o conceito de Canguilhem, é transgressora, pois permite ao indivíduo expressar sua denegação da censura, autenticando sua arte de viver, ao mesmo tempo em que caracteriza a sua microrrevolução. Porque a microrrevolução também indaga a possibilidade de produção do discurso verdadeiro, pelo fato de que o discurso verdadeiro é o limite do campo de batalha microrrevolucionário, onde o indivíduo ainda precisa prestar tributos aos sistemas de poder que subsidiam sua própria vontade de microrrevolução. Desta forma, o novo mundo o qual surge por meio da negação do mundo antecedente, espiritualmente incapaz de assimilar os diferentes acontecimentos que perfazem a vida no campo de batalha dos atos de liberdade, também precisaria ser arquitetado pelo alicerce de um discurso verdadeiro. Canguilhem (2019, p. 220) compreende as mutações como diversificadoras da

²⁹⁷ Para um estudo mais detalhado, ler o verbete: “Estética da Existência” (2005, p. 43-44), no livro: *Michel Foucault: Conceitos Essenciais*, de Revel.

espécie, ao mesmo tempo em que também reconhece o caráter limitador destas. Ao distinguir a norma da mutação, o autor redige em *O Normal e o Patológico*:

A norma é a forma de desvio que a seleção natural conserva. É a concessão que a destruição e a que a seleção natural conserva. É concessão que a destruição e a morte fazem ao acaso. No entanto, sabe-se muito bem que as mutações são mais frequentemente restritivas do que construtivas; que, quando são duráveis, frequentemente são superficiais e que, quando são consideráveis, acarretam uma certa fragilidade, uma diminuição da resistência orgânica. De modo que devemos reconhecer que as mutações têm o poder de diversificar as espécies, muito mais que o poder de explicar a gênese dessas mesmas espécies.

Um mundo de enunciados, que pudesse vir a permitir a oportunidade de operação da autonomia (de uma vontade autônoma), reescreveria o desejo como a verdade da mutação do processo de constituição ética. O indivíduo, ao exercer sua arte de viver, mediante o desejo, promove a mutação de seu discurso do dizer verdadeiro e frustra a censura das instituições ao exigir o emplacamento de sua vulnerabilidade, reivindicando a verdade de seu desejo. Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (2013, p. 267) descrevem a metodologia de Foucault, asseverando: “Através da analítica interpretativa, Foucault pode revelar os mecanismos concretos e materiais que produziram essa realidade” e ambos concluem: “enquanto descreve minuciosamente as máscaras transparentes sob as quais esses mecanismos se escondem.” (*Idem*, 2013, p. 267) Novamente, torna-se necessário resgatar a filosofia, na maneira como Foucault a aborda, como uma prática ressignificadora do ser, como um aspecto precípua da arte de viver, e, de maneira sincrônica, da constituição ética.

Foucault analisa o discurso verdadeiro avaliando o *status* da filosofia, em particular na Modernidade, a partir da verdade monumento como estatuto da História das Ideias. O autor reflete acerca da essencialidade de pormenorizar a filosofia enquanto uma prática significadora dos processos éticos conjunturais do sujeito. Reavaliar o desejo, a título de exemplificação, por meio da filosofia, enquanto uma prática direcionada à elaboração de si e à configuração do discurso verdadeiro é reatar o desejo com a sua verdade e articular a microrrevolução como uma prática fragorosa, isto é, retumbante, da arte da liberdade, dos atos compostos a fim de se exercê-la: “A vida filosófica é uma manifestação da verdade. Ela é um testemunho” (FOUCAULT, 2010d, p. 311) e Foucault (2010d, p. 311), desse modo, complementa: “Pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas

coisas que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, etc.”²⁹⁸.

A filosofia poderia propiciar ao indivíduo, examinando-se o pensamento de Foucault, a estabelecer a crítica que o aproximaria da verdade do desejo encoberta pelas instâncias de poder. Foucault, contudo, salienta que a filosofia não deve impelir o indivíduo ao agir político, pois este deve ser alcançado individualmente, pelo fato de que cada microrrevolução é orientada por uma vontade de precedência privativa, o que não impediria o indivíduo de contagiar seus convizinhos a partir dos capilares de seu autogoverno: “a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade” (FOUCAULT, 2010d, p. 311)²⁹⁹. Na aula de 09 de março de 1983, do curso *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2010d, p. 321) reflexiona sobre sua abordagem, acerca da atribuição da filosofia na forma de uma prática, expondo:

A filosofia não tem de dizer o que se deve fazer na política. Ela tem de estar numa exterioridade permanente e rebelde em relação à política, e é nisso que ela é real. Em segundo lugar, a filosofia não tem de compartilhar o verdadeiro e o falso no domínio da ciência. Ela tem de exercer perpetuamente sua crítica ao que é logro, engano e ilusão, e é nisso que ela joga o jogo dialético da sua própria verdade. Enfim, em terceiro lugar, a filosofia não tem de desalienar o sujeito. Ela tem de definir as formas nas quais a relação consigo pode eventualmente se transformar. A filosofia como ascese, a filosofia como crítica, a filosofia como exterioridade rebelde à política, creio que esse é o modo de ser da filosofia moderna. Era, em todo caso, o modo de ser da filosofia antiga.

Resgatando o argumento de Revel, acerca da dimensão política da estética da existência, se poderia defender, a partir da autora, que a microrrevolução, proporcionada pela constituição ética por meio do conceito de desejo, em Foucault, é também uma luta, não apenas pela não vulnerabilização de si, mas também pela não censura de si: “A estética da existência é, ao mesmo tempo, o que Foucault localiza fora da pastoral cristã (temporalmente: o retorno aos gregos; espacialmente: o interesse contemporâneo de Foucault pelo zen e pela cultura japonesa).” (REVEL, 2005, p. 44) A verdade gritante do desejo, como afirma Legendre, é o brado presente nos confins da particularidade da fundamentação de si: o desejo é a matéria prima pela reaquisição da vontade autônoma: a vontade de precedência no âmago da microrrevolução. A ética e a política estão irremediavelmente entrelaçadas, e essa intercomunicação não apenas revela o processo concernente à

²⁹⁸ In: Aula de 09 de março de 1983: *O Governo de Si e dos Outros* (1982-1983).

²⁹⁹ *Idem* a nota de rodapé 298.

estética da existência, à cultura de si, enquanto uma obra de arte microrrevolucionária baseada no sujeito, porque a censura é o objeto de luta do contrapoder: “A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do saber e não pode ser objeto da ciência.” (FOUCAULT, 2007, p. 507) ³⁰⁰ O desejo que ousa gritar sua verdade, a microrrevolução que, como um abalo sísmico, cirurgicamente marcado, é a definição da verdade do desejo como a não vulnerabilização de si.

A verdade do desejo é a errância de si a partir de uma objeção à censura. Não basta apenas contrariar os ditames dos aparelhos de poder e negar a produção do interesse coletivo correspondente à população. É preciso negar a censura encouraçada no mundo, o mundo que Michel Foucault instiga a transgredir, caso não seja possível mudá-lo inteiramente. A censura é a censura vinculada à ação irrestrita dos sistemas de poder, da vigilância exacerbada, dos saberes que são produzidos pela amplificação econômica do corpo individual. O discurso verdadeiro da censura é a verdade monumento a ser combatido. Permitir ao desejo “gritar sua verdade”, fazendo das microrrelações de poder o ensaio para o embate determinante e afirmativo da microrrevolução. Ou, como Foucault (2019, p. 29) afirma em *O Enigma da Revolta*: “É isso a experiência, é arriscar não ser mais si mesmo”. Em uma nova disposição teórica, a vontade autônoma (e a sua tentativa de retomada através do indivíduo na natureza de uma experiência) é a negação objetiva à vontade de todos, isto é, uma negação relacionada à vontade nos termos biopolíticos da população e do desejo como interesse coletivo.

A liberdade é o ato que está em jogo nas relações de poder e na produção do dizer verdadeiro que se imbrica ao discurso verdadeiro. A verdade do desejo é a psicose de reivindicação que assola os binarismos mantenedores do *status quo* e acaba por devassar a dinâmica das relações de poder e das mutações que envolvem os processos de constituição ética. Como comenta Canguilhem (2019, p. 108): “Por conseguinte, na espécie humana, a frequência estatística não traduz apenas uma normatividade vital, mas também uma normatividade social”. A verdade do desejo é, também, uma radicalidade atinente às rupturas provocadas nas generalidades que acondicionam a História da Racionalidade. No modo como

³⁰⁰ In: *As Palavras e As Coisas*.

Foucault (2007, p. 441) postula em *As Palavras e As Coisas*, acerca do discurso verdadeiro e de sua respectiva natureza dúbia:

É o estatuto desse discurso verdadeiro que me parece ambíguo. Das duas uma: ou esse discurso verdadeiro encontra seu fundamento e seu modelo nessa verdade empírica cuja gênese ele retraça na natureza e na história, e ter-se-á uma análise de tipo positivista (a verdade objeto prescreve a verdade do discurso que descreve sua formação); ou o discurso verdadeiro se antecipa a essa verdade de que define a natureza e a história, esboça-a de antemão e a fomenta de longe, e, então, ter-se-á um discurso de tipo escatológico (a verdade do discurso filosófico constitui a verdade em formação). A bem dizer, trata-se aí menos de uma alternativa que da oscilação inerente a toda a análise que faz valer o empírico ao nível do transcendental.

O corpo vulnerabilizado, a partir da supressão do desejo, do mesmo modo que dos sucessivos regimes autoimpostos e das interdições que o cerceiam são questões que se interligam à problemática da liberdade em Foucault. Se a verdade da concupiscência, autônoma e involuntária, e a verdade do desejo, ressonante e insurgente, oportunizam o entendimento do conceito de desejo em Foucault, como a microrrevolução emoldurada pela perspectiva da vontade de precedência, é cabível, então, ponderar acerca da liberdade como um ato permanente e implacável, como a mola propulsora da microrrevolução e da verdade do desejo: tal qual a recalcitrância na tentativa de retomada da vontade autônoma. Na entrevista intitulada *Sobre as Maneiras de Se Escrever a História*, de 1967, Foucault (2013d, p. 76)³⁰¹ propõe um reconhecimento acerca do processo de individualização, ou desindividualização: uma narrativa do anonimato, então, ele discorre:

Atualmente, o problema não se coloca mais nesses termos: não estamos mais na verdade, mas na coerência dos discursos, não mais na beleza, mas nas complexas relações de formas. Trata-se, atualmente, de saber como um indivíduo, um nome pode ser o suporte de um elemento ou um grupo de

³⁰¹ Esta entrevista faz parte do livro: *Ditos e Escritos, Vol. II: Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento*. A supraindicada entrevista foi concedida por Foucault em junho de 1967, à revista *Les Lettres Françaises* (2013d, p. 64-80). A entrevista em questão ocorreu um ano após a publicação da obra *As Palavras e As Coisas* e a mesma providencia uma ótica do trabalho de Foucault que interliga a produção dos discursos com os processos de constituição ética do indivíduo. Ao que parece, Foucault acredita que os discursos substituíram o sublime produzido pela arte, particularmente pela literatura, a qual tributava ao sujeito que escrevia: uma certa individualidade no núcleo da sociedade. A narrativa da soberba artística, do encantamento da escrita e da atitude provocadora da literatura são atributos que acabam por ser substituídos pelos discursos que disseminam extratos fragmentados da verdade monumento. A verdade monumento, homeopaticamente dispersada pelos discursos, individualiza, ao mesmo tempo em que torna o indivíduo anônimo. O que poderia permitir a reflexão de que a verdade gritante do desejo, por mais microrrevolucionária que possa vir a ser, resulta em um descortinar da incipiência do indivíduo ante ao poderio do discurso verdadeiro, da censura e das leis que garantem a impermeabilidade das instituições e dos sistemas de poder. A luta, portanto, poderia vir a ser categorizada como anônima, porém, com reflexos estrepitosos na arena das batalhas vivenciadas pelo sujeito, por meio da microrrevolução e dos atos de liberdade.

elementos que, vindo se integrar na coerência dos discursos ou na rede infinita das formas, vem apagar ou, ao menos, tornar vazio e inútil esse nome, essa individualidade da qual ele traz, até um certo ponto, durante um certo tempo e para certos olhares, a marca. Temos que conquistar o anonimato, justificar-nos pela enorme presunção de nos tornarmos um dia, enfim, anônimos, um pouco como os clássicos tinham que se justificar pela enorme presunção de ter encontrado a verdade e de ligar seu nome a ela. Antigamente, para aquele que escrevia, o problema era se destacar do anonimato de todos; hoje é chegar e apagar seu nome próprio e vir alojar a sua voz nesse grande murmúrio anônimo dos discursos que se mantêm.

O involuntário de si, que pode ser trasladado para o escopo da ideia da verdade do desejo, é o involuntário acometido pela censura e com a ânsia, por meio da concepção da verdade da concupiscência, à qual representa um dos primeiros parâmetros não nomeadamente microrrevolucionários. O prazer da verdade da concupiscência é o protesto microrrevolucionário que ecoa na verdade gritante do desejo, da reivindicação pela não vulnerabilização de si, do corpo como o espaço das ações microrrevolucionárias e dos atos de liberdade. Seria possível argumentar que o anonimato é o recesso onde habitam as batalhas engendradas pelo indivíduo, em seus processos microrrevolucionários? Então, a verdade gritante do desejo se dissipa no anonimato das lutas individuais pela garantia dos atos de liberdade e pela não vulnerabilização do desejo? O anonimato é o que principia o transcurso da constituição ética, a partir do conceito de desejo em Foucault? A verdade do desejo é uma verdade inaudita, quando aglutinada as teias do discurso?

4.4 O desejo como uma não vulnerabilização de si e a liberdade como ato contínuo

O problema da vulnerabilidade, como exposto no primeiro capítulo deste texto, está vinculado ao conceito de desejo em Foucault, como uma tecnologia a qual foi (e permanece) exercida sobre o desejo, na medida em que se pode vir a analisar os processos de subjetivação nos marcos conceituais do desejo foucaultiano: os *aphrodisia*, a carne e a sexualidade. Foucault não desenvolveu um conceito de vulnerabilização em sua obra, o qual parece ser primordial para se compreender o desejo como algo que foi transfixado pela estratégia da vulnerabilização, comprometendo, assim, os processos de constituição ética de inúmeros indivíduos. Por isso, a microrrevolução é a alternativa para se problematizar a vulnerabilização e providenciar ao indivíduo a capacidade de recalitrar ante a tecnologia de vulnerabilização, que o represa nas imediações da

sociedade, absorvendo-o a partir da vontade generalizada, do interesse coletivo, na perspectiva da população. Desta maneira, a liberdade, na projeção de um ato, está entrecruzada com a pragmática do poder e com as relações às quais o encadeiam. Na aula de 04 de abril de 1979, do curso *Nascimento da Biopolítica*, Foucault (2008, p. 404) alega:

A sociedade civil é como a loucura, é como a sexualidade. É o que chamarei de realidades de transação, ou seja, é precisamente no jogo das relações de poder e do que sem cessar lhes escapa, é daí que nascem, de certo modo na interface dos governantes e dos governados, essas figuras transacionais e transitórias que, mesmo não tendo existido desde sempre, nem por isso são menos reais e que podemos chamar, neste caso, de sociedade civil, em outros de loucura, etc.

A liberdade em Foucault é um problema que pode ser deslindado a partir da reflexão que àquela não pode ser concebida como um direito natural, isto é, não está assegurada ao indivíduo tanto em seu processo de subjetivação, assim como nos processos que o potencializam como um corpo individualizado e capitalizado pelos saberes que são intrínsecos aos jogos de poder. A liberdade tampouco é uma força, a liberdade também não está vinculada à possibilidade do sujeito de exercer uma ação de natureza bélica ou mesmo coercitiva. A liberdade é uma atitude conscienciosa, refletida, equalizada e que o indivíduo executa na medida em que está inserido e exercendo sua vontade de precedência nas relações de poder. A liberdade é um fator condicional para a atuação do sujeito nas relações de poder, em outros termos, ela representa o seu verniz: “Desejo, verdade, interioridade, ciência *versus* prazeres, intensidade, corpo, arte (na década de 1980, aliás, Foucault falava explicitamente de uma ‘arte de viver’).” (LORENZINI, 2016, p. 138)³⁰² O sujeito, da mesma forma que os sujeitos, os quais estão abalizados pelos jogos de poder, que configuram relações de poder, sejam elas microrrelações de poder ou macrorrelações de poder, são, em tese, sujeitos livres. Uma relação de poder manifesta o que há de mais material na concepção de Foucault acerca da liberdade, onde sua estrutura está amparada pelo deslocamento proposital dos indivíduos nas profundezas das micro e macrorrelações de poder.

O que está em notabilidade nas relações de poder são os atos de liberdade. Uma relação de poder só pode vir a ser classificada enquanto tal, a partir dos sucessivos atos de liberdade perpetrados pelos indivíduos que integram as relações

³⁰² Texto original em francês: « Désir, vérité, interiorité, science *versus* plaisirs, intensité, corps, art (dans les années 1980, d’ailleurs, Foucault parle explicitement d’un « art de vivre ») ».

de poder. A liberdade, deste modo, possibilita também o exercício de uma microrrevolução. A microrrevolução pode vir a ser caracterizada como a recalcitrância mantida pelo indivíduo, ao requerer a legitimidade de seu processo de constituição ética que, neste caso, está associado ao conceito de desejo foucaultiano: “a possibilidade de resistir ao dispositivo moderno e contemporâneo da sexualidade, que nos incita constantemente a descobrir em nós mesmos a verdade de nosso sexo, não passa, portanto, segundo Foucault, pela liberação do desejo.” (LORENZINI, 2016, p. 138) ³⁰³ O conceito de desejo em Foucault precisa ser compreendido por meio das categorias analíticas da liberdade e também da verdade. Todo o ato de liberdade é recoberto por um discurso do dizer verdadeiro. Os campos de batalha onde ocorrem as microrrevoluções, dispostos pelos mecanismos de poder, estão imbuídos de pressupostos tangentes ao discurso verdadeiro e à verdade monumento.

Seja a verdade da concupiscência, como uma protoverdade da verdade do desejo, ou a verdade do desejo propriamente defendida, a liberdade como ato é encaminhada por meio de discursos verdadeiros que oportunizam a ação dos indivíduos, não apenas nos jogos de poder, mas como também nos jogos de veridicção. Desta forma, um ficcionalismo da verdade em Foucault, como defendeu Pascal Engel, encabeçaria a ideia de que o discurso verdadeiro, em seu aspecto arqueológico, por exemplo, diagnostica um recorte histórico preciso das inúmeras batalhas pela recalcitrância e pela microrrevolução protagonizadas pelos indivíduos no processo civilizatório. A genealogia propiciaria, então, o entendimento quanto à gênese dessas batalhas e a procedência dos discursos verdadeiros que as personalizam. Na aula de 18 de fevereiro de 1976, do curso *Em Defesa da Sociedade* (1975-1976), Foucault investiga a liberdade pertencente à classe dos guerreiros recrudescendo a noção do ato de liberdade como uma batalha, como uma recalcitrância que anseia a vontade de precedência: o estatuto do conceito de desejo foucaultiano. Foucault (2010b, p. 125) formula na supramencionada aula:

Ora, o que é essa liberdade de que se beneficiam as pessoas dessa aristocracia guerreira? Essa liberdade não é em absoluto uma liberdade de independência, não é em absoluto essa liberdade pela qual, fundamentalmente, um respeita os outros. A liberdade de que se beneficiam os guerreiros germanos era essencialmente a liberdade do egoísmo, da avidez, do gosto pela batalha, do gosto pela conquista e pela rapina. A

³⁰³ Texto original em francês: « la possibilité de résister au dispositif moderne et contemporain de sexualité, qui nous incite sans cesse à découvrir en nous-mêmes la vérité de notre sexe, ne passe donc pas, d'après, par la libération du désir ».

liberdade desses guerreiros não é a da tolerância e da igualdade para todos; é uma liberdade que só pode se exercer mediante a dominação. Isto quer dizer que, longe de ser uma liberdade do respeito, é uma liberdade da ferocidade.

A liberdade do guerreiro, como dissertada por Foucault, é uma liberdade de dominação, uma liberdade que se prolonga por meio de um egoísmo, um egoísmo quanto a uma precedência não apenas ao espaço, mas, ao que Foucault parece indicar: como uma liberdade a qual é fundada a partir de uma percepção de sobrevivência. O domínio exercido pelo guerreiro é, também, uma tentativa de frustrar o processo de vulnerabilização exercido sobre si próprio. Dominar o outro, assim como dominar a si, na perspectiva dos *aphrodísia* e no cuidado de si, é atestar não apenas a sua respectiva segurança, mas também a possibilidade de deslocamento, de trânsito pelo campo de batalha da sociedade ou do arranjo social. É testificar sua precedência diante de um indivíduo, ou mesmo de um grupo, é expor a vulnerabilidade de seu desejo como artefato no ensejo das batalhas pela consolidação dos atos de liberdade. Adentrar o campo de batalha da recalcitração é expor à prova a vulnerabilidade do próprio desejo, como um triunfo na expectativa do gládio nas relações de poder. No debate de 1971: *Natureza Humana: Justiça Versus Poder*, com Chomsky, Foucault (2014h, p. 52) ressalva acerca do ímpeto revolucionário: “Bem, se não conseguimos identificar esses pontos do poder de classe, corremos o risco de permitir que eles continuem existindo e observar esse poder de classe se reconstituir mesmo após um aparente processo revolucionário”.

O ato de liberdade em Foucault poderia ser concebido como a luta contra a não vulnerabilização de si, pois, de certa forma, digladiar-se pela precedência de si, é digladiar-se pelo embate contra a não vulnerabilização de si. O conceito de desejo em Foucault é a vulnerabilização de si como substância ética, na ordem de uma consagração das batalhas vivenciadas pelo indivíduo, pela precedência de si. Como pronuncia Chantal Mouffe (2015, p. 15), em seu livro *Sobre o Político*, ao destacar a problemática do antagonismo na formação de identidades políticas, a autora expressa:

Uma vez que todas as formas de identidade política envolvem uma distinção nós/eles, isso significa que nunca podemos eliminar a possibilidade de surgimento de antagonismos. Portanto, é uma ilusão acreditar no advento de uma sociedade da qual o antagonismo tivesse sido erradicado.

O antagonismo asseverado por Mouffe se aproxima da ideia de Canguilhem respeitante às mutações como diversificadoras da espécie, se bem que Mouffe não parece interessada em explorar a biologia que poderia vir, também, a versar o debate sobre o surgimento dos antagonismos. Mouffe compreende que os antagonismos são consequências das inúmeras divergências, não apenas de opinião, mas também dos posicionamentos os quais os indivíduos ocupam em sociedade. O antagonismo conceituado por Mouffe não parece impedir a possibilidade de formação de consensos entre os indivíduos, porque o antagonismo não anula a oportunidade de fundamentação de assembleias políticas que estejam engajadas em discutir questões relacionadas à própria distribuição do espaço do político: “A especificidade da democracia moderna repousa no reconhecimento e na legitimação do conflito e na recusa de suprimi-lo por meio da imposição de uma ordem autoritária” (MOUFFE, 2015, p. 28).

O ato de liberdade em Foucault, então, a partir dos elementos conceituais fornecidos por Mouffe em seu texto, seria um resultado dos antagonismos que movem os indivíduos em suas relações de poder, o que há, desta forma, é a luta dos diferentes antagonismos representados pelos atos constantes e contínuos de liberdade, que garantem o cenário de enfrentamento nas relações de poder. Mouffe, comparativamente a Foucault, parece mais preocupada em compreender o poder, da mesma maneira que o autor francês, muito mais como uma prática dimensionada a partir das relações de embate e de precedência, acarretadas pelos antagonismos, do que teorizar o poder como um código epistemológico capaz de universalizar toda e qualquer batalha oriunda das próprias relações que corporificam o poder. Em relação ao desejo e ao poder, Foucault (2013c, p. 92-93) escreve em *História da Sexualidade, Vol. I: A Vontade de Saber*, criticando a noção de uma pretensa “teoria do poder”:

O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmo-nos menos para uma “teoria” do que para uma “analítica” do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo. Ora, parece-me que essa analítica só pode ser constituída fazendo tabula rasa e liberando-se de uma certa representação do poder, que eu chamaria – veremos adiante por que – de “jurídico-discursiva”. É essa concepção que comanda tanto a temática da repressão quanto a teoria da lei, enquanto constitutiva do desejo. Em outros termos, o que distingue uma análise da outra, a que é feita em termos de repressão dos instintos e a que se faz em termos de lei do desejo é, certamente, a maneira de conceber a natureza e a dinâmica das pulsões; não é a maneira de conceber o poder.

A analítica do poder proposta por Foucault, no excerto de *A Vontade de Saber* anteriormente reproduzido, solidifica a ideia de que o mesmo precisa ser entendido a partir do baluarte das relações que o subvencionam. O desejo reprimido por uma teoria da lei, como afirma Foucault, logo, deve ser analisado como a substância ética, como defendido anteriormente, o qual possibilita um processo de constituição ética respectivo ao indivíduo. Desta maneira, o antagonismo de Mouffe, que também elabora uma pragmática do poder mais do que uma teoria do mesmo, aliado à analítica do poder, em Foucault, ambos os argumentos caracterizam a complexidade acerca do debate sobre o poder, enquanto uma relação, e, no que tange as mais diversas batalhas que são embasadas pelos mais distintos discursos do dizer verdadeiro: “O que não significa que o direito à sexualidade não deva ser reivindicado, mas a busca pelo que ‘somos’ não deve se limitar a identidade como código de existência.” (TEMPLE, 2020, p. 137) A microrrevolução, por exemplo, poderia ser vinculada como a luta pela defesa do antagonismo, na intersecção entre Mouffe e Foucault, assim como o estrepitoso episódio, o qual determina as relações de poder como relações de embate, na configuração de relações de enfrentamento entre os sujeitos.

Então, o que está em jogo, na análise do poder, de acordo com Foucault, não é o desejo e sua iminente repressão pelos aparelhos de poder, ou mesmo pela lei, mas sim o modo como essas relações são engendradas e garantidas pelos artefatos fornecidos pelos próprios sistemas de poder. O conceito de desejo é transladado para o espaço político de uma maneira única e particular, a partir do indivíduo, que o nivela por meio da microrrevolução: como a concretude de seu processo de constituição ética. E o que também está em jogo é a dimensão da vulnerabilidade exercida sobre o indivíduo, por meio de seu desejo, e o quanto isso o influencia em suas eventuais batalhas pelos atos de liberdade e pela materialização de suas microrrevoluções, na forma de uma vontade de precedência. Arthur Schopenhauer (2019, p. 32), filósofo idealista alemão [1788-1860], redige em *A Arte de Conhecer a Si Mesmo* (1821): “O que alguém poder ser para outrem possui um limite bem estreito: no final cada um é e permanece só. E isso depende do seguinte: quem está só”³⁰⁴.

³⁰⁴ *A Arte de Conhecer a Si Mesmo* foi um livro iniciado em 1821 e continuado durante as décadas seguintes por Schopenhauer. Na obra em perspectiva o autor realiza, em um dos primeiros momentos do livro, uma distinção entre as compreensões de vontade e instinto. Schopenhauer (2019,

O conceito de desejo em Foucault, retomando Mouffe, parte do pressuposto do antagonismo que desvela o processo de constituição ética do indivíduo (no que se refere a si mesmo e a seus vizinhos), sua postura diante do mundo e das instâncias de poder que intentam dominá-lo. A microrrevolução também é influenciada pelo antagonismo, antagonismo este que deflagra: as sutilezas do discurso verdadeiro, um discurso de consonância, um discurso harmônico, uma exteriorização da verdade monumento: um “contra-antagonismo”. O antagonismo, como um anonimato que se torna estrepitoso quando transportado para o campo de batalha político, explicita a tentativa do indivíduo em retomar a sua vontade autônoma: “Por isso, não se trata de liberação, mas de práticas de liberdade, isto é, a forma que podemos dar à subjetividade.” (CASTRO, 2016, p. 247) ³⁰⁵ A microrrevolução ultrapassa o inaudito, assim como ultrapassa o anonimato, expondo o indivíduo à divergência dos antagonismos alheios e das microrrevoluções pululantes presentes no espaço do gládio da vida pública. A retomada da vontade autônoma, por meio do desejo, também expõe o almejo em resgatar a própria vontade autônoma, através do sujeito, como o rompante da microrrevolução. O ato de liberdade em Foucault é, também, um reconhecimento do antagonismo pela batalha relativa à retomada da vontade autônoma. Na aula de 26 de fevereiro de 1972, do curso *Teorias e Instituições Penais*, Foucault (2020, p. 96) estipula o que

p. 03-04) distingue os dois aclarando: “Querer o menos possível e conhecer o mais possível, eis a máxima que conduziu minha trajetória de vida. Pois a vontade é o que há de mais comum e de pior em todos nós. Devemos ocultá-la como se faz com a genitália, embora ambos sejam a raiz de nosso ser. [...] O instinto, que é próprio a todos aqueles que têm objetivos intelectuais, também se tornou um guia seguro para mim, de forma que deixei de lado os interesses pessoais e tudo concentrei em minha existência espiritual.” Schopenhauer concebe o conhecer a si mesmo como uma fonte, não apenas de autodeterminação, mas como de produção de uma individualidade genuína e enobrecedora do sujeito em seu percurso de aperfeiçoamento intelectual. Evocar Schopenhauer é uma maneira de tentar entender a importância do indivíduo, em sua própria solitude, quando este consagra seu processo de constituição ética ao destacar-se da população e também do povo (em uma terminologia foucaultiana): reafirmando o cuidado de si, a partir de Foucault, como um exercício que não pode ser delegado, por parte do sujeito, a nenhum de seus vizinhos análogos. As diferenças entre Schopenhauer e Foucault são importantes no que é referencial aos processos transformadores ocasionados pelos sistemas de poder e pelas tecnologias de subjetivação: que constituem o indivíduo. De toda a forma, Schopenhauer e Foucault parecem atribuir conotações similares correspondentes ao cuidado de si, com a distinção de que uma filosofia política indica ser impraticável na obra do filósofo alemão. No que Foucault concentra no indivíduo a capacidade deste de recalcitrar em suas relações de poder e confrontos, o que não garante a concretização de uma ação política implicada, isto é, que seja enveredada por uma causa comum, pois o cuidado de si é ontologicamente primário no pensamento do autor francês e a microrrevolução é unilateral, ou seja, a corporeidade do indivíduo é seu próprio instrumento de recalcitração e de embate.

³⁰⁵ Para um estudo mais amplo, acessar o verbete “Liberdade” (2016, p. 245-249), no *Vocabulário de Foucault*, de Castro.

entende como o “avesso da repressão”, destoando da abordagem de um poder cirurgicamente repressivo, sublinhando:

O avesso do sistema repressivo não é a delinquência: é a luta popular, a luta do povo contra o poder. É a isso que um sistema repressivo responde. Quanto à delinquência, é um efeito desse sistema repressivo. Quero dizer que um sistema repressivo implanta certas modalidades de prevenção, precaução, de intervenções prévias, de vigilância constante que são formuladas em proibições e ameaças em forma de leis e costumes; que assim definem condutas, comportamentos de delinquência, e que permitem validar como sanção da delinquência o que é fundamentalmente prevenção da sedição popular. O par sistema penal-delinquência é um efeito do par sistema repressivo-sedicioso. Um efeito, no sentido de que é dele um produto, uma condição de manutenção, um deslocamento e uma ocultação.

O que se reprime, segundo Foucault, é a sedição popular, uma possível delinquência advinda dos processos de insurgência no campo da sociedade por parte dessa categoria do *corpus* social, o que não compõe necessariamente uma particularidade da microrrevolução. Foucault se compromete em esclarecer que o antônimo da repressão não é a delinquência, mas, sim, o levante popular, o que vem a se assemelhar ao argumento do próprio autor relacionado ao povo: como a partícula recalcitrante da população. Mesmo assim, isso não soluciona o problema acerca da microrrevolução como uma das alavancas do processo de constituição ética por meio do desejo, o que também não solucionaria o problema acerca de que o povo, mencionado por Foucault, na aula de 26 de fevereiro de 1972, do curso *Teorias e Instituições Penais*: está baseado, averiguando sua luta, a partir de seus incontornáveis antagonismos. Judith Butler (2019, p. 186) postula em sua obra *Corpos em Aliança e a Política das Ruas*, doravante à concepção de povo:

O termo ‘o povo’ não representa apenas uma coleção de pessoas preexistente; se representasse o termo iria pós-datar a produção da coletividade em si. Na verdade, o termo nunca pode representar adequadamente uma coletividade que está em processo de ser formada ou de se formar, tanto a sua inaquedação quanto a sua autodivisão fazem parte de seu significado e de sua promessa.

O que se pode deduzir é que a liberdade está limitada pelo espaço, pelo território, os quais condicionam o deslocamento dos processos microrrevolucionários no campo de batalha da vida pública: “A liberdade de expressão assegura, entre outras coisas, o direito ao dissenso político.” (BROWN, 2019, p. 172) Recalcitrar é ousar interferir no processo harmônico de normalização da superfície da sociedade, algo o qual se inicia por meio do estrépito das lutas subterrâneas: que designam as relações piramidais correspondentes ao poder. Seria preciso interpelar se o povo mencionado por Foucault, em seu curso de 1971-1972, *Teorias e Instituições*

Penais, ambiciona o resgate de sua vontade autônoma, ou, se se trata unilateralmente de um levante que almeja a subversão da repressão exercida nos corpos individualizados e economicamente produtivos dos sujeitos: os quais compõem o ordenamento de povo. Desta maneira, torna-se necessário compreender o porquê da ideia de liberdade em Foucault, enquanto um ato sucessivo, estar seccionada pelos limites interpostos no território delineado na sociedade.

A liberdade, em Foucault, está apregoada à segurança, isto é, a liberdade, no modo de uma ação contínua por parte do indivíduo, e é possibilitada pelas estratégias estabelecidas pela segurança mediante os aparelhos de poder. Como anuncia Didier Bigo (2014, p. 317): “A segurança não é o oposto da liberdade. Ela não é um princípio equivalente. Ela não é a demarcação dos limites da liberdade. Ela é o resultado das liberdades”. Refletir sobre a questão da liberdade em Foucault, por meio do conceito de segurança, pode vir a proporcionar um esclarecimento mais amplo de como a liberdade, na predicação do autor francês, é limitada pelos atos que condicionam as relações de poder.

A segurança é uma problemática que não foi explicitamente estudada por Foucault em seu curso de 1977-1978: *Segurança, Território, População*, dessa forma, a análise do autor é interposta entre os conceitos de território e também de população. Didier Bigo possibilita compreender que a segurança é o conceito medular que possibilita pensar a liberdade em Foucault: tal como um ato estremado pelas demarcações do território. Deste modo, não há uma limitação da liberdade pelo dispositivo de segurança, mas sim uma garantia de execução contínua da liberdade enquanto uma ação mediante e praticada pelo indivíduo. O conceito de desejo em Foucault, ao ser examinado a partir do dispositivo de segurança, pode vir a ser concebido como o conjunto dos antagonismos que incorporam o indivíduo, à medida que este enseja articular sua vontade de precedência. A liberdade, em Foucault, é um ato, e um ato com um alcance limítrofe no corpo teórico do autor, pois o alcance do referido ato está inteiramente suportado pela redoma do dispositivo de segurança, isto é, as inúmeras redomas dispostas que propiciam a liberdade como atos representados pelos indivíduos. Citando Bigo (2014, p. 316) e sua exposição sobre a distinção entre a violência de Estado e a segurança:

A violência de Estado não é a segurança, mesmo que ela o pretenda. Ele não se preocupa nem mesmo em lembrá-lo, O que sobra é o poder bruto de

matar. É a invasão e insubordinação. A ideia de proteção do Estado, argumento primeiro nos realistas clássicos e nos liberais, não aparece, ou, então, como simples alegação da soberania.

Afirmar que a liberdade está subalternizada pelo dispositivo de segurança, que a regência deste é o que define a sua propriedade de ação microrrevolucionária é, também, estabelecer que o conceito de desejo, na mesma medida, é determinado por um tempo intrinsecamente declarado pela ação delimitada dispersada no dispositivo de segurança. O território, o qual é postulado despretensiosamente em concomitância com o dispositivo de segurança, é o que parece assegurar o caráter inapelável da liberdade. Pois, não é o território que pavimenta o circuito de empreitada da liberdade, mas sim a segurança que vincula os meios capazes de principiar a liberdade como um ato tácito e inerente a toda e qualquer relação de poder: “A tensão entre o tema da libertação e o tema da liberdade se encontra, provavelmente em parte, a origem da organização no plano da *História da Sexualidade*” (REVEL, 2011, p. 98-99) e completa Revel (2011, p. 99): “anunciado em 1976 em seu primeiro volume, *A Vontade de Saber*, e que, na verdade, nunca foi seguido.” A divergência caberia, dessa maneira, a partir dos pressupostos foucaultianos, ao conceito de desejo como a vontade de preceder, e, concomitantemente, preconcebido como a microrrevolução. O dispositivo de segurança estipula a topografia do território, onde os aparatos de poder sedimentam o caminho para os atos de liberdade conferidos pelos indivíduos em suas relações de poder.

A microrrevolução, como filosofia do acontecimento e da imprevisibilidade do desejo, é uma ruptura que recondiciona a topografia do espaço, do território, a partir do dispositivo de segurança, que dimensiona a atuação da liberdade como feixe de atos sucessivos manifestados pelo indivíduo. Não há garantias de que o desejo, como vontade de precedência, seja ele refreado pelos limites do dispositivo de segurança que recairiam sobre os atos de liberdade. O que parece haver é um descolamento do conceito de desejo em Foucault, do emaranhado proposto pelos sistemas de poder, por meio do dispositivo de segurança, que poderia reintroduzir o ato de liberdade como microrrevolução. Na tentativa de problematizar a vulnerabilização à qual acomete o indivíduo e subtrai os encadeamentos do estatuto microrrevolucionário de seu desejo. Aludindo a Foucault (2008a, p. 476) em sua

última aula do curso *Segurança, Território, População*, a qual foi lecionada em 05 de abril de 1978, o autor ilustra:

Temos, portanto, a economia, a gestão da população, o direito com o aparelho judiciário, [o] respeito às liberdades, um aparelho policial, um aparelho diplomático, um aparelho militar. Vocês estão vendo que é perfeitamente possível fazer a genealogia do Estado moderno e dos seus aparelhos, não precisamente a partir de uma, como eles dizem, ontologia circular do Estado que se afirma e cresce como um grande monstro ou uma máquina automática. Podemos fazer a genealogia do Estado moderno e dos seus diferentes aparelhos a partir de uma história da razão governamental. Sociedade, economia, população, segurança, liberdade: são os elementos da nova governamentalidade, cujas formas, parece-me, ainda conhecemos em suas modificações contemporâneas.

O dispositivo de segurança, então, não está estruturado por meio de uma ideia de produção ininterrupta da paz que seria conferida aos processos de normalização na sociedade, mas, sim, por meio de atos calculadamente sobrepostos de liberdade, a partir da tecnologia de segurança, os quais possibilitam a ilusão de uma paz, que é composta a partir de um consentimento tácito entre os múltiplos atos de liberdade individuais formalizados pelos sujeitos. Atos estes que encabeçariam a perspectiva de uma “ação coletiva” e discretamente engajada. O que não se sustentaria, porque Foucault não conceitua uma ação política engajadamente protocolada por uma assembleia, conscienciosamente, formada. Na aula de 15 de março de 1978, do curso *Segurança, Território, População*, Foucault (2008a, p. 348) afirma:

A paz universal é a estabilidade adquirida na e pela pluralidade, por uma pluralidade equilibrada, totalmente diferente, portanto, da ideia do Império terminal. Mais tarde, essa ideia de uma governamentalidade indefinida será corrigida pela ideia de progresso, a ideia de progresso na felicidade dos homens. Mas isso é outro assunto, é um assunto que implica justamente algo cuja ausência vai se notar em toda essa análise da razão de Estado e que é a noção de população.

O ato de liberdade, no caráter da microrrevolução, não está predisposto a requerer a vontade de precedência, o coração do conceito de desejo em Foucault, por meio de uma obtenção da paz e da tranquilidade universal. A recalcitrância, impetuosa e estrepitosa, expõe a aura dominadora e subestimadora do processo de vulnerabilização. O que o indivíduo foucaultiano almeja é conferir ao seu ato de liberdade, em sua relação de poder, a roupagem da microrrevolução, da mudança em sua disposição de espírito a qual é o diapasão da filosofia do acontecimento, do que tange ao inapreensível do desejo. A microrrevolução é a impugnação das teias do dispositivo de segurança e dispõe a liberdade como um constructo manufaturado,

a serviço de todo e qualquer aspirante ao recurso microrrevolucionário: “O foucaultianismo é uma crítica da atualidade que se esquia de ditar prescrições para a ação, mas fornece-lhe conhecimentos.” (VEYNE, 2011, p. 201) O fato de Foucault recrudescer em compreender a liberdade como um ato que, instantaneamente, torna-se o artefato da recalcitrância do indivíduo em suas relações de poder, não pode fazer com o que sujeito, a partir do conceito de desejo, substancie-se por meio da idealização alternativa do ato de liberdade, disposta nos ditames do dispositivo de segurança. Insistir na ideia de recalcitrância, na microrrevolução, é sustentar a defesa do ato de liberdade como uma crítica assídua e emergencial às conveniências oferecidas pela insurgência, mediante o dispositivo de segurança. Uma insurgência que é composta a partir de uma razão governamental subsidiada pela objetivação de uma paz de propensões universais.

A liberdade perpassada pela segurança, está habilitada através de uma concepção de conduta. O que poderia ser traduzido como a liberdade enquanto um ato que conduz a algo, e, nesse caso, a uma pretensa paz universal, não apenas pela concordância à conduta preliminar embutida no dispositivo de segurança, mas do consentimento tácito de que a liberdade é inata e ser livre é acoplar-se aos espaçamentos e à topografia do território, do palco teatral, no qual é denominado por sociedade. Na forma como Foucault (2008a, p. 255) declara na aula de 1º de março de 1978, do curso *Segurança, Território, População*:

A conduta é, de fato, a atividade que consiste em conduzir, a condução, se vocês quiserem, mas é também a maneira como se deixa conduzir, a maneira como é conduzida e como, afinal de contas, ela se comporta sob o efeito de uma conduta que seria o ato de conduta ou de condução. Conduta de almas, creio que é assim que talvez pudéssemos traduzir menos mal essa *oikonomía psykhôn* de que falava São Gregório de Nazianzo, e penso que essa noção de conduta, com o campo que ela abarca, é sem dúvida um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão na sociedade ocidental.

O saber cruel referente à literatura, como primeiro marco histórico do desejo em Foucault, pode oportunizar a reflexão de que o ato de liberdade, mediante uma prova de verdade, somente é possível quando o indivíduo contesta a espacialidade do dispositivo de segurança, em meio à empreitada épica de seu processo de constituição ética o qual é revelador em sua dimensão transgressora. O discurso verdadeiro também ampara o dispositivo de segurança, certificando que os binarismos que intentam dissimular a dinâmica do espaço social e também político, assim como a pluralidade das fundamentações éticas traduzidas pelos indivíduos, é

uma estratégia que contorna o ato de liberdade tal como um ato escorado em uma perspectiva de encaminhamento para a verdade. Como Foucault (2008, p. 48-49) pronuncia na aula de 17 de janeiro de 1979, do curso *Nascimento da Biopolítica*:

Vocês veem que isso tudo – quer se trate do mercado, do confessional, da instituição psiquiátrica ou da prisão – em todos esses casos, trata-se de abordar sob diversos ângulos uma história da verdade, ou antes, de abordar uma história da verdade que estaria acoplada, desde a origem, a uma história do direito. Enquanto, com muita frequência, o que se procura fazer é uma história das proibições, o que eu lhes sugeriria era fazer uma história da verdade acoplada à história do direito. História da verdade entendida, é óbvio, não no sentido de que se trataria de reconstituir a gênese através dos erros eliminados ou retificados; uma história do verdadeiro que tampouco seria a constituição de certo número de racionalidades historicamente sucessivas e se estabeleceria pela retificação ou eliminação de ideologias³⁰⁶.

O ato de liberdade é uma premeditação do discurso verdadeiro, premeditação que evidencia a consonância entre a liberdade, a segurança, e, que, conseqüentemente, também a possibilita. O ato de liberdade está cimentado no tempo, isto é, no tempo da realidade eterna e pulverizada nos contornos da segurança, o que se contrapõe ao “tempo de desejo”, o tempo microrrevolucionário do desejo, o qual se justapõe ao tempo da realidade, ao espaço demarcado pelo dispositivo de segurança. Como assinala Bigo (2014, p. 314): “A segurança, por distinção, normaliza diferentemente. Ela parte dos casos, de sua distribuição estatística, dos riscos diferenciais colocados por cada caso, de suas probabilidades de ocorrência” e ele conclui: “e determina formas de periculosidade mais ou menos graves, e tendo mais ou menos oportunidades de se atualizarem” (*Idem*, 2014, p. 314).

O tempo de desejo é perene enquanto duram os processos microrrevolucionários do indivíduo, este também envolto pelo véu da morte predicamentado por Foucault em *O Nascimento da Clínica*. O corpo, a partir do tempo de desejo, é projetado utopicamente, a utopia que mascara o ato de liberdade, a microrrevolução, como encenação de si, na forma de uma encenação

³⁰⁶ E Foucault continua: “Essa história da verdade tampouco seria a descrição dos sistemas de verdades insulares e autônomos. Tratar-se-ia da genealogia de regimes veridicionais, isto é, da análise da constituição de certo direito da verdade a partir de uma situação de direito, com a relação direito/verdade encontrando sua manifestação privilegiada no discurso, o discurso em que se formula o direito e em que se formula o que se pode ser verdadeiro ou falso; de fato, o regime de veridicação não é uma certa lei da verdade, [mas sim] o conjunto das regras que permitem estabelecer, a propósito de um discurso dado, quais enunciados poderão ser caracterizados, nele, como verdadeiros ou falsos”. Para uma ilustração mais adensada do problema da verdade e do direito, ler a “Aula de 17 de janeiro de 1979” (2008, p. 39-70), do curso do *Collège de France: Nascimento da Biopolítica* (1978-1979), de Foucault.

do processo de constituição ética. Como Foucault (2013g, p. 12) afirma na conferência radiofônica *O Corpo Utópico*:

O corpo é também um grande ator utópico, quando se trata de máscaras, de maquiagem e de tatuagem. Mascarar-se, maquiar-se, tatuar-se não é exatamente, como se poderia imaginar, adquirir outro corpo, simplesmente um pouco mais belo, melhor decorado, mais facilmente reconhecível: tatuar-se, maquiar-se, mascarar-se é sem dúvida algo muito diferente, é fazer com que o corpo entre em comunicação com poderes secretos e forças invisíveis. Máscara, signo tatuado, pintura depositam no corpo toda uma linguagem: toda uma linguagem enigmática, toda uma linguagem cifrada, secreta, sagrada, que evoca para este mesmo corpo a violência do deus, a potência surda do sagrado ou vivacidade do desejo.

A vivacidade do desejo, através do corpo como um ator utópico, possibilitaria pensar a questão do ato de liberdade, por meio do dispositivo de segurança, como a cena produzida e interpretada pelo indivíduo, com base na exposição e solapamento de sua vulnerabilidade, como a não utopia que o corpo utópico, o corpo da verdade gritante do desejo é estabelecido pelo indivíduo como a concretude de sua recalcitrância. O que está em notabilidade, na liberdade no dispositivo de segurança, é o corpo em seu espectro de análise utópico, que vivencia os atos de liberdade articulados no dispositivo de segurança. Todavia, mesmo esse corpo utópico supostamente inclinado ao processo de produção de atos de liberdade, é, também, um corpo devidamente marcado, portanto, vulnerabilizado. Didier Bigo (2014, p. 316) especifica esse pensamento conclamando: “Para ele [Foucault], a segurança é da ordem da população, ela é da ordem da segurança ‘interna’. Mas essa segurança inseguriza o conjunto, o povo.” e Bigo (2014, p. 316) corrobora: “A segurança produz insegurança e exclusão no próprio interior da sociedade. Ela anormaliza as margens e cria fronteiras no seio do espaço social”.

O dispositivo de segurança explicita os processos de vulnerabilização do corpo individual, à medida que assegura o ato de liberdade. Contudo, a vulnerabilização não arrefece por meio do ato de liberdade, pois o embate contra a vulnerabilidade precisa pressupor a oportunidade de um deslocamento mais amplo, de uma reivindicação de um espaço dinâmico para a experiência de microrrevolução. A filosofia da experiência e o acontecimento como imprevisível e inapreensível são premissas que desnudam o processo de vulnerabilização, como uma equação irreparável da arte de governar e também no modo de um dos princípios recônditos e enigmáticos da Razão de Estado (concernente a sua aplicabilidade): “o termo ‘acontecimento’ começa a aparecer em Foucault de

maneira positiva, como uma cristalização de determinações históricas complexas que ele opõe à ideia de estrutura” (REVEL, 2005, p. 13) ³⁰⁷.

O desejo por uma não vulnerabilização de si é a substancialidade da microrrevolução, do conceito de desejo em Foucault, e o corpo utópico, artisticamente encorajado pela cena da filosofia, na atuação do indivíduo no palco político, é um postulado do ato de liberdade enquanto microrrevolução. Não em referência a uma obtenção do conhecimento caracterizado no ato de liberdade, sem a conciliação com o dispositivo de segurança. Em *As Confissões da Carne*, por exemplo, Foucault (2020a, p. 279) relaciona o conhecimento espiritual, um ato de liberdade, com a castidade, o dispositivo de segurança que vem a propagar o conhecimento espiritual: “O conhecimento espiritual exige a pureza do coração e a castidade no sentido bastante geral de sua incompatibilidade com a agitação dos pensamentos” e finaliza o autor: “com o movimento desordenado da imaginação e toda a preocupação com as coisas do mundo” (*Idem*, 2020a, p. 279) ³⁰⁸.

O dispositivo de segurança não está inclinado, a partir das instâncias de poder, a impedir que a vulnerabilidade recaia sobre os corpos e as subjetividades dos indivíduos, pois é justamente a segurança, na demarcação entre um eu e o Outro, que suplanta a vulnerabilização e a dispersa nos subterrâneos da sociedade. As relações de poder, segundo Foucault, são piramidais, porque são embrionárias no sentido de que permanecem fundamentadas nos subterrâneos da sociedade, no palco das microrrelações de poder, que determinam uma possível medida de vulnerabilidade a qual é exercida sobre os indivíduos assimetricamente. De acordo com Judith Butler (2021, p. 119), em *A Força da Não Violência*: “O indivíduo não é substituído pelo coletivo, mas é formado e carregado de laços sociais que se definem por sua necessidade e sua ambivalência”.

O desejo como não vulnerabilização de si é um empenho do indivíduo, em sua microrrevolução, de ultrapassar as fronteiras da segurança, que promovem a ilusão de serenidade, por meio de um pacto universal, adjetivado pela paz e pela

³⁰⁷ Judith Revel também elenca um sentido “negativo” o qual está em concordância com o conceito de acontecimento, na obra de Foucault, havendo, portanto, uma bifurcação na representação do respectivo conceito. Revel (2005, p. 13) esclarece: “Por acontecimento, Foucault entende, antes de tudo de maneira negativa, um fato para o qual as análises históricas se contentam em fornecer a descrição. O método arqueológico foucaultiano busca, ao contrário, reconstituir atrás do fato toda uma rede de discursos, de poderes, de estratégias e de práticas.” Para uma acepção mais elaborada, quanto ao problema do conceito de acontecimento em Foucault, acessar o verbete “Acontecimento” (2005, p. 13-15), no livro *Michel Foucault: Conceitos Essenciais* (2002), publicado por Revel.

³⁰⁸ EF: (2018a, p. 260) e EA: (2019a, p. 239).

conduta incensurável, mas que vulnerabiliza um conjunto de sujeitos que serão, calamitosamente, seccionados no processo de normalização, por parte dos binarismos excludentes, e, os quais reinserem o indivíduo no microcosmo do espaço social: “A segurança dos cidadãos se lê politicamente como a segurança da maioria e a insegurização das margens, margens que incomodam o sentimento de homogeneidade dos ‘bons’ cidadãos” (BIGO, 2014, p. 316). O corpo propensamente vulnerabilizado é, de todo modo, um corpo marcadamente como marginalizado, como destoante do *corpus* da população e que está sujeito à insegurização, nos termos de Bigo, como uma técnica afigurada pela Razão de Estado para proporcionar o controle e também uma gestão de riscos: “Sabe-se que a posteridade mais forte da reflexão de Foucault foi justamente sobre essa relação entre risco e segurança em governamentalidade liberal” (*Idem*, 2014, p. 318). O ato de liberdade, microrrevolucionário, logo, rompe com o *status* de liberdade oferecido e incrustado pelo dispositivo de segurança, o qual regulamenta uma liberdade que é afirmada pela subalternização e pela vulnerabilização dissimétrica de corpos arrazoadamente marcados.

Um possível irrompimento da história da verdade começa com o conceito de desejo foucaultiano que oportuniza questionar a razão que possibilita a vulnerabilização, a vulnerabilização do desejo à qual se verifica no corpo vulnerabilizado (o corpo subterrâneo do dispositivo de segurança) e na subjetividade atravessada pelo discurso verdadeiro da verdade monumento: uma proposição atenuadora dos aparatos de poder. Estudar a analítica do poder em Foucault, tendo como base a vulnerabilização de si, a partir do desejo, é tentar compreender a complexidade da ação que subjetiva e procedimentaliza, e, gradualmente, vulnerabiliza os corpos destoantes da homogeneização promovida por uma arrazoadada arte de governar. A vida do indivíduo, o ser, e o seu corpo utópico, o não ser, circundam a experiência da microrrevolução, uma experiência abalizada em um discurso verdadeiro prodigalizado como a tecnologia de constatação da liberdade, sob medida, do dispositivo de segurança. A vida é a prova cabal do conceito de desejo como experiência microrrevolucionária e de não vulnerabilização de si. Resgatando Foucault (2007, p. 384) em *As Palavras e As Coisas*, ele expressa:

A vida é a raiz de toda a existência, e o não-vivo, a natureza inerte, nada mais são que a vida decaída; o ser puro e simples é o não-ser da vida. Pois esta, e é por isso que ela tem um valor radical no pensamento do século XIX, é ao mesmo tempo núcleo do ser e do não-ser: só há ser porque há

vida e, nesse movimento fundamental que os vota à morte, os seres dispersos e estáveis por instantes formam-se, detêm-se, imobilizam-na – e, num sentido, a matam -, mas são por sua vez destruídos por essa força inesgotável. A experiência da vida apresenta-se, pois, como a lei mais geral dos seres, o aclaramento dessa força primitiva a partir da qual eles são; ela funciona como uma ontologia selvagem que buscasse dizer o ser e o não-ser indissociáveis de todos os seres.

O confronto contra a não vulnerabilização de si é um contraste à segurança emoldurada no ato de liberdade: que não ousa negar o discurso verdadeiro que, não apenas deflagra a calamidade da vulnerabilização de indivíduos em específico, mas, como também concede um campo para o ato de liberdade firmado, então, em uma abordagem normatizadora e não ruidosa. O desejo é ruidoso, pois a microrrevolução requer uma atitude afirmativa do indivíduo em criticar a vulnerabilização de seu corpo e de sua subjetividade. Integrar o mundo e participar do debate pela instauração de novas instâncias políticas de reconhecimento são tentativas flagrantes do indivíduo, na premeditação de frear a vulnerabilidade e despertar a verdade gritante do desejo, como a rejeição à liberdade tranquilizadora do dispositivo de segurança. Em *A Ordem do Discurso*, Foucault (2013e, p. 65) explicita o adensamento de seu trabalho intelectual, este vinculado aos encobrimentos e às reentrâncias do discurso:

Assim, as descrições críticas e as descrições genealógicas devem alternar-se, apoiar-se umas nas outras e se complementarem. A parte crítica da análise liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso. Digamos, jogando com as palavras, que ela pratica uma desenvoltura aplicada. A parte genealógica da análise se detém, em contrapartida, nas séries de formação efetiva do discurso: procura apreendê-lo em seu poder de afirmação e, por aí entendendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas.

O corpo utópico, no dispositivo de segurança, requer mais que o estabelecimento dos limites de sua contraparte orgânica e móvel, o corpo individuado: o qual poderia vir a almejar em termos de não vulnerabilização. O corpo utópico é um estrépito do discurso do dizer verdadeiro, do ato de liberdade que não basta à tentativa de represar a vulnerabilização de si. O corpo utópico é a narrativa do indivíduo vulnerabilizado que estrutura uma memória de si, por meio de uma discursividade microrrevolucionária. Paul Veyne (2011, p. 206) reflexiona: “Cada um tem o encargo de saber e de querer o que quer, sem poder se livrar desse cuidado atribuindo-o às Tábuas das Leis ou algum de seus sucedâneos” e o autor desfecha:

“como a natureza, a tradição, a autoridade, o ideal, a utilidade, o caráter inato, a simpatia, o imperativo categórico, o sentido da história” (*Idem*, 2011, p. 206).

A representação ilusória de si, pelo corpo utópico, permite refletir que o corpo é transpassado pelas inscrições externas que vêm a subjetivá-lo, do mesmo modo em que esse processo é uma possibilidade do indivíduo não apenas de fazer reinsurgir o seu corpo, mas, similarmente, de reinterpretá-lo, quanto à urgência da luta pela não vulnerabilização de si. Em *O Corpo Utópico*, Foucault (2013g, p. 13-14) relata acerca dos “fantasmas” que ramificam o corpo individual em sua atmosfera utópica:

Mas talvez fosse preciso descer mais, por baixo da vestimenta, talvez fosse preciso atingir a própria carne, e veríamos então que, em certos casos, no limite, é o próprio corpo que retorna seu poder utópico contra si e faz entrar todo o espaço do religioso e do sagrado, todo o espaço do outro mundo, todo o espaço do contramundo, no interior mesmo do espaço que lhe é reservado. Então, o corpo, na sua materialidade, na sua carne, seria como o produto de seus próprios fantasmas. Afinal, o corpo do dançarino não é justamente um corpo dilatado segundo um espaço que lhe é ao mesmo tempo interior e exterior? E os drogados também; os possuídos, cujo corpo tornar-se sofrimento, resgate e salvação, ensanguentado paraíso.

O tempo da realidade, no dispositivo de segurança, é mensurado pelo espaço tangível do território, o tempo da realidade se dissipa e se esvai na cápsula da segurança, o que permanece eterno é o desejo de microrrevolução, sempre sucedido pelos indivíduos que experienciam a vida em sociedade, esta aclamada pela luz pública e pela vontade de preceder. O tempo de desejo parece sobressaltar o tempo da realidade, por meio do corpo utópico, o corpo configurado pelos sistemas de poder e pelo indivíduo, com a interioridade do corpo ético, na exterioridade de um resultado da constituição de si. O corpo utópico é o corpo que atua nos atos de liberdade, suplantado pelo tempo de desejo. O que é o tempo de desejo? E o que é o tempo de desejo no espaço do corpo utópico? Como o corpo utópico e o tempo de desejo podem fornecer elementos para a análise da concepção do ato de liberdade em Foucault?

4.5 O tempo de desejo e o corpo utópico: duas possíveis medidas para o ato de liberdade

O tempo de desejo³⁰⁹ é uma ideia constituída a partir da obra de Marquês de Sade, que foi citado anteriormente, no primeiro capítulo deste texto, com base na percepção de sua literatura, que é estabelecida a partir de um tempo referente ao desejo que acaba por fagocitar o tempo da realidade. Em seu livro *Os 120 Dias de Sodoma*, o qual Sade escreveu durante sua prisão na Bastilha (1785-1789), os libertinos que compõem o feixe de personagens da história, perpetuados no Castelo de Silling, onde ocorre a orgia mencionada no título da obra, ultrapassam os cento e vinte dias pretendidos para a realização da festa libertina, por meio de um tempo que vem a se tornar não cronológico, apesar das datas fornecidas por Sade e do cronograma o qual também é fornecido ao leitor e exposto pelo próprio autor na consecução de seu livro.

O tempo de desejo é um tempo que anula o tempo da realidade, no contexto ficcional literário, um tempo que é eterno como o da realidade, porém não ancorado por um limite temporal, por leis morais, por regramentos que, de maneira presumida, subalternariam o desejo. O tempo de desejo é eterno enquanto não houver um código de leis capaz de limitar as propriedades de ação do campo de batalha: onde ocorre a festa libertina. Foucault (2016a, p. 169) afirma em “As Conferências Sobre Sade” de 1970:

A existência irregular é a existência que não reconhece nenhuma norma, nem uma norma religiosa vinda de Deus, nem uma norma pessoal definida pela alma, nem uma norma social definida pelo crime, nem uma norma natural. Enfim, a existência irregular é a existência que não reconhece nenhuma impossibilidade; se não há nenhum Deus, nenhuma identidade pessoal, nenhuma natureza, nenhuma coação humana de uma sociedade ou de uma lei, então não há mais diferença entre o possível e o impossível³¹⁰.

³⁰⁹ As conjecturas atinentes ao tempo de desejo foram inspiradas, parcialmente, pelo posfácio escrito pela professora de literatura brasileira do FFLCH/USP: Eliane Robert Moraes, para a edição de *Os 120 Dias de Sodoma* consultada para a redação deste texto. Como afirma Moraes (2018, p. 497), no posfácio à obra de Sade: “Foram considerações como essa que, nos últimos anos, contribuíram para uma nova compreensão do ‘relato mais impuro que jamais foi feito desde que o mundo existe’, alterando de forma significativa a sua recepção. Daí, por certo, a impressão de que este livro chega às nossas mãos com o frescor de um texto contemporâneo. Mas isso não implica, de modo algum, qualquer pacto de fundo entre estas páginas e o nosso tempo. Sem paralelo ‘entre os antigos e os modernos’, *Os 120 Dias* não coincidem com este nem com qualquer outro tempo real, uma vez que fundam – e talvez este seja seu maior mérito – um tempo absolutamente exclusivo, só seu.” Para uma investigação mais prolongada sobre o tema, ler o “Posfácio” (2018, p. 489-500), da edição da *Penguin Classics* Companhia das Letras de *Os 120 Dias de Sodoma*, redigido por Moraes.

³¹⁰ In: *A Grande Estrangeira*.

O desejo é absolvido da lei da interdição e seu tempo de eternidade é sobreposto ao tempo da realidade: mensurado pela moral comum e pela moralidade da jurisdição, da política e também da religião. Como um dos personagens libertinos expressa em *Os 120 Dias de Sodoma*, Curval, no modo como postula Sade, acerca do arrefecimento das virtudes que se tornam vícios petrificados na imaginação libertina, assim como no escopo da eternidade do tempo de desejo explorado pela premissa literária da obra de Sade, o tempo de desejo é agraciado pelas intempéries da imaginação. O tempo da realidade é preterido em prol do tempo de desejo: o tempo do desatino, o tempo da transgressão. Sade (2018, p. 312) escreve em *Os 120 Dias de Sodoma*:

- Concorde – disse Curval –, mas essa caminhada é feita imperceptivelmente, e toda ela é realizada sobre flores; um excesso leva a outro; a imaginação, sempre insaciável, logo nos leva à última etapa, e, como ela fez esse percurso endurecendo o coração, este, mal chega ao fim, já não tem as virtudes de outrora, já não reconhece senão uma. Acostumado a coisas mais profundas, ele se livra prontamente das primeiras impressões frouxas e sem doçura que o inebriaram até então, e, como sente que a infâmia e a desonra serão a sequência de seus novos gestos, para já não ter de temê-las começa a se familiarizar com elas. Mas as afaga, já as ama, porque têm a ver com a natureza de suas novas conquistas, e ele já não muda.

A concepção de desejo em Foucault, se pensada a partir do tempo de desejo, não por meio do “endurecimento do coração”, como afirma Sade, mas de um endurecimento do processo microrrevolucionário, de engendrar o decurso do tempo de desejo como o tempo da microrrevolução, na tentativa de submeter não apenas a ordem vigente, mas sim de subverter o poderio que domina o desejo e o dissolve como o interesse coletivo: “É inacreditável a que ponto o homem, já reprimido em todas as suas diversões, em todas as suas faculdades, tenta restringir ainda mais os limites de sua vida com preconceitos indignos.” (SADE, 2018, p. 349) ³¹¹ O tempo de desejo, ou o “tempo do desejo”, seria uma estratégia que permitiria instituir um relato do indivíduo a partir do prenúncio de sua microrrevolução. Não se trata de um embrutecimento de seu coração, mas de um embrutecimento de seu desejo, de seu corpo, na luta pela não vulnerabilização de si. O embate pela não vulnerabilização de si é o embate proposto pelo tempo de desejo, do endurecimento provido pela recalcitrância, pela subversão do regramento que distribui a vulnerabilidade de maneira desproporcional. O tempo de desejo é um tempo o qual não está

³¹¹ In: *Os 120 Dias de Sodoma*.

relacionado ao tempo da vida biológica, da decrepitude do corpo, da iminência da morte, porém, sim, é o tempo custeado pelo indivíduo para a elaboração de seus processos microrrevolucionários.

O ato de liberdade assentado no tempo de desejo, que assegura o embrutecimento da recalcitrância, da solidez do indivíduo em sua relação de poder (ou relações de poder), interliga-se ao endurecimento: é o endurecimento da vontade de precedência. Para além do tempo de desejo que possui como alavanca o mal libertino inadvertido e insopitável, no imaginário de Sade, o tempo de desejo na filosofia de Foucault pode vir a contribuir para se conceber o tempo da eternidade de cada processo microrrevolucionário. Se mudar o mundo por meio da morte microrrevolucionária e pelo rejuvenescimento de uma filosofia do espírito são alguns dos atributos formais do conceito de desejo em Foucault, em relação a uma não dissolução pela vontade de todos, então o tempo de desejo é o tempo voluntário e individual por parte do sujeito que microrrevoluciona e fundamenta atos de liberdade. Em “Conferência Sobre Sade”, Foucault (2016a, p. 171-172) registra:

O discurso filosófico, o discurso religioso, o discurso teológico é um discurso castrador, e, em relação a ele, pode-se dizer que os discursos de Sade têm uma função de descastração na medida em que se trata não de superar o momento da castração, mas de negar, de denegar e recusar a própria castração. E isso por um simples jogo de defasagem nas negações: o discurso sadiano nega tudo aquilo que o discurso filosófico e religioso tinha querido afirmar. O discurso religioso e filosófico do Ocidente, de uma maneira ou de outra, sempre afirmou Deus, sempre afirmou a alma, sempre afirmou a lei, sempre afirmou a natureza. O discurso sadiano nega tudo isso³¹².

O corpo utópico seria a espacialidade do tempo de desejo, o campo de batalha onde o tempo de desejo, em seu aspecto não cronológico, por meio do indivíduo, é vivenciado pelas inúmeras estratégias e tecnologias instituídas, pelo sujeito, em sua experiência de microrrevolução. O corpo utópico, como projeção ilusória, como o corpo que não tem pertencimento, não o corpo humano em suas funções biológicas e fisiológicas, o corpo da morte materializada, mas o corpo utópico a partir de suas manifestações significativas, do corpo emoldurado pelo espelho, restrito por este, e, ao mesmo tempo, possibilidade de uma fusão entre duas realidades distintas: o real e o utópico. O diagnóstico do presente, um dos atributos do pensamento foucaultiano, é o mergulho nas profundezas do passado,

³¹² In: *A Grande Estrangeira*.

não no intuito de recuperá-lo, porém, sim, de problematizá-lo. Em *O Belo Perigo*, Foucault (2016b, p. 48) explica sua relação com o passado, enunciando:

Em certo sentido, é provavelmente por isso que me interesso pelo passado. Não me interesso, de modo algum, pelo passado para tentar fazê-lo reviver, mas, sim, porque ele está morto. Não há aí nenhuma teleologia de ressurreição, mas, isto sim, a constatação de que o passado está morto. É a partir dessa morte que se pode dizer dele coisas absolutamente serenas, completamente analíticas e anatômicas, não dirigidas a uma possível repetição ou ressurreição. Por essa razão também, nada está mais longe de mim que o desejo de encontrar no passado o segredo da origem.

O tempo de desejo é o tempo que tem como espaço o corpo utópico, pois o desejo não se localiza em uma dimensão metafísica. O desejo tem como preâmbulo o corpo utópico, o corpo onde as técnicas de elaboração de si e de fundamentação de uma cultura de si acabam por receber uma forma, um molde, e o desejo realiza, por meio de seu tempo incontornável, o inapreensível do indivíduo, a descontinuidade do processo de individualização: “Nenhuma paixão é mais potente no peito do homem que o desejo de fazer os outros acreditarem no que ele crê.” (WOOLF, 2014, p. 150) ³¹³ O que move o desejo do indivíduo não é o mal dos libertinos delineados por Sade, mas a possibilidade de preservação do tempo de desejo expressado no corpo utópico, que estipula os desígnios da luta privada, da recalcitrância, do encontro com a verdade, não a verdade do conhecimento, porém a verdade do desejo: “Não é o amor à verdade, e sim o desejo de prevalecer que lança facção contra facção, que faz uma paróquia querer a ruína de outra paróquia” (*Idem*, 2014, p. 150) ³¹⁴.

Como o corpo utópico do cenobita e o corpo do monge, ambos contidos, ou flagelados, ou continentes, em seus enfrentamentos sem precedentes contra a concupiscência, a título de exemplo. A concupiscência que poderá vir a lhes conceder, mediante o corpo utópico o qual é perpassado por ela, a vontade autônoma não apenas para se autodirigirem, mas como também perscrutar o caminho para a verdade de si, a verdade despregada da cruz, como em João Cassiano por meio do avesso de sua metáfora ³¹⁵. A verdade que, conseqüentemente, confrontará o poderio do corpo utópico da Providência Divina. Foucault (2016a, p. 178) escreve acerca dos sentimentos libertinos, em *A Grande*

³¹³ Este excerto corresponde à obra *Orlando: Uma Biografia*, publicada em 1928, pela escritora inglesa Virginia Woolf (1882-1941).

³¹⁴ *Idem* a nota de rodapé 313.

³¹⁵ Conferir o Capítulo II, nota de rodapé 240, página 176, deste texto.

Estrangeira, no capítulo acerca das “Conferências Sobre Sade”, comunicando: “A partir do momento em que se está fora do discurso, o corpo perde sua unidade, o corpo não tem mais organização, soberania; o corpo não é mais uno” e o autor complementa: “e, por esse simples fato, torna-se o formigamento indefinido de todos os objetos possíveis de desejo que crescem, multiplicam-se e desaparecem diante da violência do outro” (*Idem*, 2016a, p. 178).

Determinar o limite do tempo de desejo, mesmo que eterno e largamente articulado no corpo utópico, é determinar que a morte biológica, o auge do processo de individualização, como Foucault postulou em *O Nascimento da Clínica*, é indicar que a memória produzida pelo sujeito permanece prolongada pelo corpo utópico, o espaço de trânsito do tempo de desejo: “Os processos da morte, que não se identificam nem com os da vida e nem com os da doença, servem, no entanto, para esclarecer os fenômenos e seus distúrbios.” (FOUCAULT, 2015a, p. 158) ³¹⁶ A memória contada sobre o indivíduo, sobre o seu corpo, estas aparecem como um entrechoque entre a memória que se origina do discurso do dizer verdadeiro expressado pelo indivíduo, que permanece sempiterna nas imediações do espaço do corpo utópico e a qual o tempo de desejo aplaina: “Os invólucros sucessivos da vida se desprendem naturalmente, enunciando sua autonomia e sua verdade naquilo mesmo que os nega.” (*Idem*, 2015a, p. 158) ³¹⁷ Há a memória dos aparelhos de poder, das inscrições que subjazem o corpo do indivíduo, do poder disciplinar que torna fabuloso o corpo economicamente rentável e que é obliterado pela população: a espinha dorsal dos procedimentos biopolíticos, pois o escamoteia na vontade de um corpo subalterno e artificialmente desejante. Ao explicar o seu posicionamento, acerca do conceito de corpo utópico, Foucault (2013g, p. 11) pronuncia na conferência radiofônica *O Corpo Utópico*:

O corpo, fantasma que só aparece na miragem dos espelhos e, ainda assim, de maneira fragmentária. Preciso, verdadeiramente, dos gênios e das fadas, da morte e da alma, para ser ao mesmo tempo indissociavelmente visível e invisível? Ademais, este corpo é leve, transparente, é imponderável; nada é menos coisa que ele: ele corre, age, vive, deseja, deixa-se atravessar sem resistência por todas as minhas intenções. É verdade! Mas somente até o dia em que adoço, em que se rompe a caverna de meu ventre, em que meu peito e minha garganta se bloqueiam, se entopem, se fecham. Até o dia em que a dor de dentes estrala no fundo da minha boca. Então, aí então, deixo de ser leve, imponderável etc.; torno-me coisa, arquitetura fantástica e arruinada.

³¹⁶ *In: O Nascimento da Clínica.*

³¹⁷ *Idem* a nota de rodapé 316.

A “arquitetura fantástica e arruinada” destacada por Foucault, a qual remonta a sua concepção de corpo utópico, poderia fornecer um subsídio teórico para se pensar o efeito do processo de vulnerabilização no corpo não utópico, isto é, o corpo concreto do indivíduo vulnerabilizado. A vulnerabilidade é uma arquitetura desenhada milimetricamente, e, de forma dissimétrica, a vulnerabilidade é distribuída de modo a incapacitar o acesso de determinados sujeitos ao campo de ação microrrevolucionário. A vulnerabilização do não sujeito nos *aphrodísia*, por exemplo, é o vestígio de um corpo que ruma no processo de fragilização do desejo, da impropriedade da não participação no arranjo social e político: que possibilitaria o acesso ao exercício da microrrevolução. O corpo utópico explicita o discurso verdadeiro da vulnerabilidade: que tangencia o corpo material na desarticulação quanto ao desejo como vontade de precedência. O corpo utópico, por meio do tempo de desejo, é o corpo pensado, mediante o indivíduo, nas dimensões da reflexão de sua luta pessoal por precedência, por uma não vulnerabilização de si. Porque a microrrevolução é opor-se à vulnerabilização do corpo, ou mesmo à crença de que, sendo o corpo vulnerável, predisposto à violência, assim como à doença e também a sua degradação biológica, ele deve ser “defendido” (e, talvez, protegido). Pois um corpo alquebrado, um corpo combalido, ele desequilibra a produção das instâncias econômicas e reinsere o tempo da vida do indivíduo, previamente sequestrado, ao espaço do corpo utópico, onde o tempo de desejo é a regência da vivificação das tecnologias microrrevolucionárias do sujeito. Como ressaltam Hubert Dreyfus e Paul Rabinow (2013, p. 250): “A colônia de leprosos oferece a contraimagem do controle da população através do reforço de poder sobre o espaço. O leproso era excluído da sociedade, separado e estigmatizado” e os autores concluem: “Ele era jogado (o leproso), juntamente com seus irmãos sofrendores, em uma massa indiferenciada” (*Idem*, 2013, p. 250).

O desejo é uma tecnologia de subjetivação, internalizado no território do corpo utópico, e o tempo de desejo é o que não estabelece fronteiras à consagração da cultura de si, das ramificações da constituição ética do sujeito. O tempo de desejo é o lugar onde a vontade autônoma é readquirida e desfrutada pela regência do corpo utópico, na proporção concreta do corpo individuado. Foucault (2013g, p. 11) argumenta em *O Corpo Utópico*:

Não, verdadeiramente não há necessidade da mágica nem do feérico, não há necessidade de uma alma nem de uma morte para que eu seja ao mesmo tempo opaco e transparente, visível e invisível, vida e coisa: para

que eu seja utopia, basta que eu seja um corpo. Todas aquelas utopias pelas quais eu esquivava meu corpo encontravam muito simplesmente seu modelo e seu ponto primeiro de aplicação, encontravam seu lugar de origem no meu próprio corpo. Enganara-me, há pouco, ao dizer que as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele.

Foucault dissertou acerca da negação do mundo, do mundo dos macropoderes que frustram a oportunidade de expansão dos atos de liberdade, das forças individuais nos domínios das relações de poder. Uma possível saída seria a de um mundo onde reinaria o corpo utópico, regido pelo tempo de desejo, um lugar onde a composição de si, a formação de um *éthos*, permitiria a repactuação do indivíduo consigo próprio. O corpo é o inapreensível do desejo, do tempo de desejo, é o indômito movimento que o indivíduo realiza em sua atitude de microrrevolução, porque a recalcitrância não é necessariamente corpórea, ela é, sobretudo, subjetiva. O discurso do dizer verdadeiro é o artefato que é oriundo da recalcitrância através do desejo, a retomada da vontade autônoma, o ato de liberdade que é reificado no corpo utópico, o corpo o qual o sujeito não domina, mas evoca ao acurar-se em sua fundamentação de si: “Novamente, reiteração da crítica à história ‘sucessiva’, ou seja, aquela marcada pela continuidade e pela linearidade, em nome da história das ‘práticas’ que dizem respeito ao que Foucault chama de ‘tecnologias de si’.” (CHAVES, 2019, p. 263) A irrupção de uma história da verdade, por meio do conceito de desejo foucaultiano, é a declaração do corpo utópico como a base do processo microrrevolucionário, quando a vontade autônoma é resgatada a partir do tempo de desejo, o tempo que regula a atitude microrrevolucionária.

A morte é a constatação da memória atribuída à experiência do desejo, da vontade autônoma que constitui a modelação do corpo utópico, sua forma e atributo. “Corpo incompreensível, corpo penetrável e opaco, corpo aberto e fechado: corpo utópico” (FOUCAULT, 2013g, p. 10). Foucault (2016, p. 14-15), na tentativa de compreender os meandros que perfazem o discurso verdadeiro na Contemporaneidade, declara na aula de 07 de janeiro de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, como o desejo, no marco conceitual da sexualidade, foi aprimorado por meio de uma percepção internalizada do indivíduo, naquilo que ele representa, de certo modo, a feitura do corpo utópico e de sua subjetividade, o autor conclama:

No caso da sexualidade, o discurso verdadeiro foi institucionalizado, pelo menos em parte considerável, como discurso obrigatório do sujeito sobre si mesmo. Isso quer dizer que ele não se organizou a partir de algo que se

apresentasse como observação e exame, em função de regras aceitas de objetividade, e sim foi em torno da prática da confissão que o discurso verdadeiro sobre a sexualidade se organizou. Digamos que, a propósito do sexo e do desejo – e é nisso que a história desse problema é totalmente diferente da que diz respeito à loucura, ao crime, à morte etc. – o discurso verdadeiro se organizou em torno de um discurso de confissão sobre uma parte de nós mesmos que podemos até detestar, ou da qual podemos até nos purificar, mas apesar disso é indissociável do que somos. Discurso de confissão sobre uma parte indissociável de nós mesmos: é em torno disso que devemos compreender o problema das relações “subjetividade e verdade” a propósito do sexo.

Mesmo no arcabouço ficcional do corpo utópico e do inapreensível do tempo de desejo, o indivíduo não pode se furtar à exigência de concepção de um discurso verdadeiro. O ficcionalismo da verdade, em Foucault, parece captar toda e qualquer organização que o sujeito possa vir a instituir na memória e no relato os quais ele configura e propicia em relação a si próprio. A interioridade dos processos subjetivos e a aparente perpetuação de um ato de liberdade contínuo, no corpo utópico, não eximem o indivíduo de dispensar os seus tributos os quais são requeridos pelas instâncias discursivas de poder, assim como de relatar uma verdade sobre si mesmo: “Cada qual busca paz de espírito e subserviência em vez do triunfo da verdade e a exaltação da virtude” (WOOLF, 2014, p. 150) ³¹⁸.

Como Foucault (2016b, p. 49) exprime em *O Belo Perigo*: “Acho que a alternativa à morte não é a vida, e sim a verdade.” E o autor francês prossegue com o seu raciocínio, na entrevista em perspectiva: “O que é preciso reencontrar através da brancura e da inércia da morte não é a vibração perdida da vida, e sim o desdobramento meticuloso da verdade.” (*Idem*, 2016b, p. 49) O sujeito, por mais que este detenha o desejo, enquanto uma tecnologia de subjetivação, ainda precisa confessar, ele precisa fornecer um relato integralizado acerca de quem é. Esta é a irrupção da história da verdade cambiada pelo conceito de desejo: um discurso de si através da verdade do desejo, do estrépito microrrevolucionário.

A irrupção de uma história da verdade por meio do desejo ainda requer um comprometimento do indivíduo para com o manutenção dos discursos do dizer verdadeiro: “A formação regular do discurso pode integrar, sob certas condições e até certo ponto, os procedimentos de controle.” (FOUCAULT, 2013e, p. 62) ³¹⁹

³¹⁸ In: *Orlando: Uma Biografia*.

³¹⁹ E Foucault (2013e, p. 62) prossegue: “(é o que se passa, por exemplo, quando uma disciplina toma forma e estatuto de discurso científico); e, inversamente, as figuras de controle podem tomar corpo no interior de uma formação discursiva (assim, a crítica literária como discurso constitutivo do autor): de sorte que toda a tarefa crítica, pondo em questão as instâncias de controle, deve analisar

Parece que o dispositivo de segurança, em análise, ultrapassou a permeabilidade do espaço do corpo utópico, onde o ato de liberdade é alastrado pelo tempo de desejo, o qual é eterno, mas o dispositivo de segurança também impõe obstáculos aos processos de subjetivação. A vulnerabilidade não é uma fantasia, logo é uma realidade, a violência perpetrada sobre o corpo não é utópica, é realística, é mensurada pelas instâncias de poder, pela arte de governar. O tempo de desejo é, constantemente, perpassado pelos meandros das tecnologias externas que influenciam o processo de constituição ética do indivíduo. Não há ficção no processo de vulnerabilização, pois é ele que garante a solidez das estratégias coercivas as quais submetem o sujeito ao manutenção da ordem e ao seu deslocamento no espaço social. A luta contra a vulnerabilização é pensada no âmbito do corpo utópico e mediada pelo tempo de desejo, mas sua materialidade precisa ser executada no campo de batalha do campo social e também político. A irrupção da história da verdade é a irrupção da história da verdade do sujeito. Novamente, na aula de 07 de janeiro de 1981, Foucault (2016, p. 11) anuncia:

A essa formulação filosófica da questão “subjetividade e verdade” poderíamos opor uma formulação que eu chamaria, também aqui muito apressadamente e por comodidade, de positivista, que seria a questão em sentido inverso: do sujeito, é possível ter um conhecimento verdadeiro, e em que condições se pode ter esse conhecimento verdadeiro do sujeito? Será tecnicamente possível, será teoricamente legítimo fazer valerem, a propósito do sujeito, a propósito da forma e do conteúdo das experiências subjetivas, os procedimentos e os critérios próprios do conhecimento de um objeto qualquer? Digamos que a questão positivista seria a seguinte: como pode haver verdade do sujeito, quando só pode haver verdade para um sujeito?

A irrupção de uma história da verdade, a partir do conceito de desejo em Foucault, é o diagnóstico do presente das lutas onde o indivíduo se engaja para perpetuar, não apenas o tempo de seu desejo, mas o ímpeto de sua microrrevolução. Entender o conceito de desejo foucaultiano, não como um retorno ao passado, mas como um diagnóstico do presente, é tentar compreender a magnitude das lutas articuladas pela não vulnerabilização de si, através dos sujeitos, no bosquejo da Contemporaneidade. A vulnerabilização representa uma das crises do presente, e a irrupção de uma história da verdade, por meio do conceito de desejo, é a interrogação do sujeito acerca dos processos que encalacram a sua possibilidade de compor atos de liberdade e de estar este situado nos mais variados

ao mesmo tempo as regularidades discursivas através das quais elas se formam; e toda descrição genealógica deve levar em conta os limites que interferem nas formações reais.” Este fragmento encontra-se em *A Ordem do Discurso*, de Foucault.

campos de batalha: engendrando suas microrrevoluções. A retomada da vontade autônoma não é apenas uma preocupação, uma demanda, a qual remonta aos indivíduos do passado, não se trata de um historicismo da vontade autônoma, ou a quem pertence o direito de reivindicá-la: a tentativa de resgate da vontade autônoma pulsa no presente, é a verdade do desejo, gritante, que explicita as crises sucedidas pelas vulnerabilização compulsória do corpo patológico, do corpo teratológico, em síntese: “As condições de surgimento das ciências humanas objetivas eram tais que, cremos, o único modo lógico de se alcançar uma ciência dos seres humanos completamente objetiva seria a produção efetiva dos seres humanos como objetos” (RABINOW; DREYFUS, 2013, p. 240).

A prova de verdade obtida pelo saber cruel na literatura, refletida por meio da vontade autônoma, só pode vir a ser retomada quando o sujeito expõe o seu corpo utópico aos campos de batalha das relações de poder. A vontade de precedência não é um querer do passado, ela não é um efeito retroativo dos embates do presente dignificados pelo indivíduo. A vontade de precedência é, acima de tudo, a vontade de não vulnerabilização, e retomar a própria vontade autônoma é confrontar a vulnerabilização do corpo utópico, por isso o tempo de desejo vem a ser entendido como a experiência dos confrontos que são estabelecidos no presente. A irrupção de uma história da verdade, a partir do desejo, é a exposição do dispositivo de segurança que promulga a vulnerabilização, comprometendo os atos de liberdade, deliberando sobre os indivíduos que possuem essa garantia de principiar atos de liberdade e de produzir o contrapoder, o qual confrontará os limites do dispositivo de segurança e o alcance destes. A liberdade resguardada pelo dispositivo de segurança revela sua contradição ao salvaguardar-se a determinados agentes, e, em concomitância, restringe o seu exercício, a partir dos sistemas de poder, a indivíduos marcados (por gênero, orientação sexual, raça, religião, situação imigratória ou posição econômica) e desproporcionalmente precarizados: “A contradição funciona, então, ao longo do discurso, como o princípio de sua historicidade” (FOUCAULT, 2012, p. 185)³²⁰.

A verdade da concupiscência, o involuntário de si, a errância de si próprio como o contrapoder do cuidado de si, a verdade gritante do desejo como explicitação da crise do presente, a irrupção de uma história da verdade que não

³²⁰ In: *A Arqueologia do Saber*.

nega o passado, mas, o recusa, mediante o sujeito, de encontrar arranjos para os atos de liberdade, no cemitério de escombros dos discursos verdadeiros dispostos nele, são características do tempo de desejo: “Trata-se de substituir o enigma das coisas de antes do discurso pela formação regular dos objetos que só se desenham nele. É preciso, resumindo, fazer uma história dos objetos discursivos.” (DELAPORTE, 2014, p. 323) O tempo de desejo é o tempo eternizado do presente, pelo fato de que as batalhas pelos atos de liberdade, pelas microrrevoluções, são incansáveis e indetermináveis, então o tempo de desejo é a ficcionalização da verdade condicionada pela elaboração de si. A retomada da vontade autônoma é a recusa do sujeito ao resgate referente às verdades sepultadas no incomensurável cemitério do passado. O tempo de desejo não é apenas a afirmação do presente, mas é também a afirmação do indivíduo em si mesmo, em toda a sua vulnerabilidade composta pelos mecanismos de poder, em sua renúncia à população. Assim como em referência ao cuidado de si: que exclui e não propicia (e expropria) a compreensão da vastidão das lutas contemporâneas. François Delaporte (2014, p. 323) reflete: “Descrever as regras de formação dos discursos é estabelecer o princípio de sua multiplicidade e dispersão.” e ele conclui: “Foucault substitui a pesquisa da origem pela dos começos, o dado pelo construído, o primado do contínuo pelo do descontínuo” (*Idem*, 2014, p. 323) ³²¹.

A irrupção de uma história da verdade a partir do conceito de desejo em Foucault é de modo simultâneo: a história dos processos de vulnerabilização do desejo e dos ensejos dos indivíduos em recalcitrar a essa vulnerabilização: a preceder, a descobrir e a microrrevolucionar. Se a vulnerabilização de si e a vulnerabilização do corpo utópico são, ambas, inevitáveis, então, resta ao sujeito proceder por meio do tempo inesgotável do desejo, ficcionalizar a sua verdade, o seu discurso do dizer verdadeiro, e microrrevolucionar na tentativa de romper com os paradigmas deficitários do dispositivo de segurança. Não se trata de uma guerra direcionada ao passado, mas, sim, uma beligerância ante as verdades claudicantes que sustêm as crenças inabaláveis da tradição, dos binarismos cerceadores e de um encolhimento dos espaços destinados à microrrevolução. Retomando a figura do

³²¹ Esta citação refere-se ao texto *Foucault: a História e a Epistemologia* (2014, p. 321-326), de François Delaporte, professor na *Université de Picardie Jules-Verne*, presente em *Michel Foucault (Cahier Foucault)*.

louco e a inquirição da verdade, Foucault (2013, p. 522) se posiciona em *História da Loucura*, argumentando:

Em nossa ingenuidade, imaginamos talvez ter descrito um tipo psicológico, o louco, através de cento e cinquenta anos de sua história. Somos obrigados a constatar que, ao fazer a história do louco, o que fizemos foi – não, sem dúvida, ao nível de uma crônica das descobertas ou de uma história das ideias, mas seguindo o encadeamento das estruturas fundamentais da experiência – a história daquilo que tornou possível o próprio aparecimento de uma psicologia. E por isso entendemos um fato cultural próprio do mundo ocidental desde o século XIX: esse postulado maciço definido pelo homem no ermo, mas que o demonstra bem: o ser humano não se caracteriza por um certo relacionamento com a verdade, mas detém, como pertencente a ele de fato, simultaneamente ofertada e ocultada, uma verdade.

O indivíduo que é o cerne da memória da vulnerabilização, por meio do conceito de desejo, em Foucault, se comparado ao indivíduo classificado como louco, como especificado pelo autor em *História da Loucura*, parece destacar-se pela relação que mantém com a possibilidade de um encontro com a verdade. A verdade da concupiscência, assim como a verdade do desejo seriam, possivelmente, duas verdades prodigalizadas no processo de constituição ética do indivíduo no conceito de desejo foucaultiano. Sabe-se que, se a verdade em Foucault pode ser afirmada, enquanto uma ficcionalização, isso não desobriga o sujeito em questão a precisar ordenar e expressar uma verdade que permitiria o seu reconhecimento, como um sujeito de desejo, ou como um sujeito que tem no desejo a oportunidade da microrrevolução. A verdade, neste caso, como conclama Foucault, é o oculto da filosofia do acontecimento, da mesma maneira que da filosofia da radicalidade.

4.6 O desejo, a memória da vulnerabilização e o drama da verdade parresiástica

A loucura não mantém em suspenso o indivíduo o qual precisa compor um discurso verdadeiro que revelaria uma faceta da verdade almejada, no que é concernente ao quadro referencial da loucura e à pressuposição de sua verdade monumento. A loucura, como radicalidade, precisa mais do que nunca fornecer uma verdade provençal e capaz de afiançar o reconhecimento do indivíduo da loucura, como um detentor da loucura na qualidade de signo do verdadeiro e em oposição à desrazão, ou em relação aquilo sobre o qual o verdadeiro é presumido. O sujeito do discurso verdadeiro do desejo, à medida que determina a sua verdade por meio do

vértice da vontade autônoma, está, inextricavelmente, atrelado à busca pela verdade. Seja ela cética ou ficcional, a verdade é o que está por vir, assim como é o que restará dos tratados (deliberados ou não) entre o sujeito e os mecanismos de poder, da mesma forma no que corresponde às epistemologias e seus quadros referenciais que o descrevem. Os estudos de Foucault, alusivos à *parresía*, podem fornecer indícios do trabalho que o sujeito realiza na tentativa de fundamentar a verdade, como a coragem de sua permanência no irrecusável jogo de veridicção: “A *parresía* aparece vinculada ao conceito filosófico que, por assim dizer, lhe confere fundamento: o cuidado de si.” (MUCHAIL; FONSECA, 2019, p. 195) A verdade também integra os jogos de poder, pois cada vontade de precedência, cada desejo, cada ato de liberdade, também representam um ensaio para a vivificação de si nas relações de poder.

A verdade do desejo, intrínseca ao processo de constituição ética do indivíduo, não se desloca do enfrentamento fulcral aos jogos de poder. A liberdade é uma tecnologia do poder, como afirmou Foucault, e, a verdade é a manobra estratégica pela qual os indivíduos, que dualizam nas relações de poder, decidem-se por não dissimular o seu almejo pela expressão da verdade de seu desejo. Da mesma forma que, a verdadeira vida vivenciada de maneira uniforme e despojada de paramentos a partir do indivíduo cínico, a verdade do desejo, como retomada da vontade autônoma, é também uma luta pela não dissimulação do estado de espírito que norteia a luta dos sujeitos, através de suas vulnerabilidades, a não negarem que a fragilização de si acomodada em um universo político, onde imperam os aparelhos de poder: é um princípio exponencial na consolidação dos atos de liberdade. Na aula de 28 de março de 1984, do curso *A Coragem da Verdade*, Foucault (2011a, p. 274) descreve a vida cínica, explicando:

O cínico é, portanto, como a estátua visível da verdade. Despojado de todos esses vãos ornamentos, de tudo o que seria, de certo modo, para o corpo, o equivalente da retórica, mas ao mesmo tempo florescente, em plena saúde: o próprio ser do verdadeiro, tornado visível através do corpo. Eis as primeiras vias, um dos primeiros caminhos pelo qual a vida cínica deve ser uma manifestação da verdade.

O corpo do indivíduo cínico é um corpo vulnerabilizado, mas vulnerabilizado porque é despossuído da indumentária que identifica, e, ao mesmo tempo, concretiza esse corpo como um corpo viável socialmente, assim como em uma organização política. A vulnerabilidade sobreposta ao corpo do cínico não é semelhante à vulnerabilidade produzida sobre o corpo marcado pelo gênero, pela

etnia, pela religião e pela nacionalidade na Contemporaneidade. Não há uma distribuição dissimétrica da vulnerabilidade no corpo do cínico. Há, portanto, uma vulnerabilidade no corpo do indivíduo cínico a qual se intensifica, e é descerrada, a partir da ocasião em que o sujeito do cinismo publiciza o seu corpo, a sua manifestação consumada da verdade, por meio da fragilidade que o corpo humano suscita quando iluminado pelos clarões da luz pública: “A verdade é sempre um efeito de verdade que consiste em oferecer um saber presente finalizado.” (RIBEIRO, 2018, p. 143) A memória da vulnerabilização não pode ser apenas contada mediante fatos externos os quais economizam e individualizam o corpo do sujeito, mas, a vulnerabilização, como uma característica inata da fisiologia corporal, redistribui essa memória, na caracterização do corpo que é alimentado, que pode ser ferido, que pode ser tocado, que pode desejar, do mesmo modo que pode mobilizar-se autonomamente: “Ele (o saber) se apresenta como possibilidade de verificação do discurso, mas este mesmo discurso nunca possui completamente a própria verdade” (*Idem*, 2018, p. 143).

A verdade do corpo cínico é a verdade da vulnerabilidade comum a todo e qualquer corpo. Resgatar a vulnerabilidade do corpo individual, maximizada pelos mecanismos de poder, é relatar a verdade do desejo do corpo vulnerabilizado, pela Razão de Estado, um corpo o qual é instituído de uma economia valorativa, da mesma forma que é desabilitado quanto à possibilidade de disposição de uma memória que evidencie os efeitos sutis da vulnerabilidade sobre o corpo marcado. O corpo do cínico devassa a verdade desapoderada da indumentária da ficcionalização da verdade: constituinte do arranjo social e político. A verdade do corpo cínico é a verdade da vulnerabilidade que documenta a narrativa do corpo, a partir de uma premissa centrada nos fundamentos dos processos constitutivos do indivíduo. Por meio do pensamento de Foucault seria cabível proceder à reflexão com base em um indivíduo o qual compõe a tapeçaria de sua memória da vulnerabilização, que é tangenciada pela vulnerabilidade incontroversa que prescreve o corpo individual. A *parresía*, a coragem da verdade, a verdade enquanto ato político, pensada hodiernamente, pode vir a conceder um preâmbulo para o entendimento da memória da vulnerabilidade, como a memória concernente ao corpo do indivíduo conceptualizado por Foucault. O corpo fragmentado pelo poder soberano, o corpo arregimentado pelo poder disciplinar, o corpo de desejo que inicia sua trajetória, nos marcos da história, a partir do discurso de sua vulnerabilidade

ambicionada pelos sistemas de poder, como uma técnica de dissolução do sujeito como mera especificidade dos contornos das instâncias de poder. Na aula de 07 de março de 1984, do curso *A Coragem da Verdade*, Foucault (2011a, p. 178) narra um capítulo da vida cínica e da ambiguidade de sua recepção prevalente naquela, dissertando:

O cínico é escorraçado, o cínico é errante. E ao mesmo tempo o cinismo aparece como o núcleo universal da filosofia. O cinismo está no cerne da filosofia e o cínico gira em torno da sociedade sem ser admitido nela. Paradoxo interessante. Tem-se a impressão de que em relação ao cinismo as pessoas que, no período imperial, mesmo tardio, se interessavam pela filosofia tinham uma atitude dúbia. Por um lado, tentativa de discriminar e eliminar certa forma de prática cínica. E, de outro, esforço para retirar dessa prática cínica, ou de outras práticas filosóficas, um núcleo reconhecido como sendo a essência, e a essência limpa, pura, do próprio cinismo.

A vulnerabilidade é uma condição de possibilidade para a reflexão quanto ao sujeito foucaultiano e acerca da importância do corpo como a inscrição da verdade do desejo. Pensar a própria vulnerabilidade é um introito para a tentativa de retomada da vontade autônoma, porque é pela vulnerabilidade que se entende o desejo como uma tecnologia de subjetivação. O corpo do indivíduo cínico é um retrato rudimentar da manifestação da verdade do desejo que admite a vulnerabilidade de si e a instrumentaliza como artifício no processo, não apenas de constituição ética, mas, também, na experiência de se viver uma vida fundamentada por meio do caráter genuíno proveniente desta. Ainda em correspondência a aula de 28 de março de 1984, do curso *A Coragem da Verdade*, Foucault (2011a, p. 274) pondera acerca das responsabilidades alusivas à vida cínica, comentando:

Mas a vida cínica tem outras responsabilidades, outras tarefas, em relação à verdade. A vida cínica deve comportar também um exato conhecimento de si. Não simplesmente a estátua da verdade, mas o trabalho da verdade de si sobre si. E esse conhecimento de si sobre si deve adquirir dois aspectos. Primeiro, o cínico deve ser sempre capaz de estimar como convém, de estimar corretamente aquilo de que é capaz, de maneira a poder enfrentar as provas com que pode [se deparar], de maneira a evitar que, no trabalho que faz sobre si mesmo, não encontre situações nas quais poderia ser derrotado. O cínico é como o atleta que se prepara para a Olimpíada.

A vulnerabilidade do corpo do cínico poder ser comparada à vulnerabilidade exercida sobre o corpo do indivíduo que se submete ao saber cruel, como prova de verdade. A *parresía* também exige uma prova de verdade do indivíduo cínico, pois esta é uma ação de contornos decisivamente políticos. Distinta do saber cruel, como prova de verdade, no contexto ficcional da literatura, onde o indivíduo é tragado por uma série de acontecimentos que lhe concedem uma prova de verdade obtida

através de marcos, dolorosamente, estabelecidos, a verdade designada e manifestada pelo cínico exige dele um preparo e um comedimento que não seriam concretizáveis no eixo da literatura e no postulado do saber cruel. Na aula de 02 de fevereiro de 1983, do curso *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2010d, p. 146) considera: “Para mim, a *parresía* está ligada, muito mais que a um estatuto, embora implique um estatuto, a uma dinâmica e a um combate, a um conflito. Estrutura dinâmica e estrutura agonística da *parresía*”.

A dor e a crueldade são ambas as premissas incontornáveis e determinantes na busca pela prova de verdade, no que é tocante à subjugação do desejo, uma subjugação que assegurará ao indivíduo desafiado uma restituição de si em níveis éticos. A verdade da vida cínica não está descolada da dor, da penúria e do rechaço público, mas o indivíduo pode atuar por meio de uma clarividência a qual seria capaz de permitir a ele antecipar as possíveis intempéries que, porventura, obstruíram o seu caminho à exposição da verdade: “O que o pensamento moderno vai colocar fundamentalmente em questão é a relação do sentido com a forma da verdade e a forma do ser.” (FOUCAULT, 2007, p. 287) ³²² O indivíduo do saber cruel, na literatura, e o indivíduo cínico, na Antiguidade, lançam-se em uma jornada de rastreio da verdade, deste modo, a vulnerabilidade parece orientar essa busca, obrigando os respectivos indivíduos a realizarem concessões e autossacrifícios na conquista da verdade sobre si mesmos: “No céu de nossa reflexão reina um discurso, um discurso talvez inacessível, que seria a um tempo uma ontologia e uma semântica.” (*Idem*, 2007, p. 287) ³²³ A vulnerabilidade é a medula que provê as projeções de assunção da verdade do sujeito do saber cruel e do sujeito do cinismo, nas provas às quais estes são submetidos para o alcance desta.

É importante enaltecer que o indivíduo do cinismo e o indivíduo hodierno não são expostos à vulnerabilidade da mesma maneira. Os corpos do cínico e do indivíduo do colapso na Modernidade e na Contemporaneidade, não possuem ambos suas vulnerabilidades vinculadas a esteios de dominação similares: os quais mantêm a propriedade da vulnerabilidade, niveladamente, sobreposta aos seus corpos. O indivíduo cínico está subsidiado por um contexto não caracterizado pelo embate de forças políticas que retratam parte dos efeitos dos procedimentos contemporâneos: no que respeita à individualização dos corpos e à disciplinarização

³²² *In: As Palavras e As Coisas.*

³²³ *Idem* a nota de rodapé 322.

destes: “O corpo é invariavelmente definido pelas relações sociais que influenciam sua persistência, sua subsistência e seu desenvolvimento.” (BUTLER, 2021, p. 152)

³²⁴ O indivíduo cínico rege a disciplina que coíbe a propensão da vulnerabilidade que externa o seu próprio corpo. O controle da vulnerabilidade executada sobre o corpo, no caso do cínico, coteja-se com a vulnerabilidade comum ao corpo biológico: “O corpo tem um modo duplo de operar como procedência: é tanto a história que chega a cada corpo (estigma de acontecimentos passados) como é aquele sobre o qual se faz a história.” (RIBEIRO, 2018, p. 155) A vulnerabilidade do corpo cínico é um elemento crucial para o exercício do controle sobre si mesmo e em relação à vivificação da verdade: “(do corpo nascem os desejos, os erros; o corpo, ele lega algo como sua herança)” (*Idem*, 2018, p. 155).

A verdade do corpo cínico é a própria vulnerabilidade, todavia, é essa vulnerabilidade em perspectiva que torna o corpo cínico exponencial em sua exposição da verdade como ato político, como *parresía*. O sujeito da Contemporaneidade, o sujeito da sexualidade, por exemplo, é um indivíduo politicamente vulnerabilizado, pois os limites de seu corpo são perpassados pelos engenhos da lógica produtivista do corpo potencializado para o trabalho. De toda a maneira, o sujeito da sexualidade, em sua própria Contemporaneidade, pode vir a determinar um projeto de recalcitrância a fim de instituir seu processo microrrevolucionário. Isto é, a vulnerabilidade do sujeito da sexualidade possui uma dimensão não passiva. Em uma outra perspectiva, ela é potencialmente afirmativa em seu espectro de enfrentamento. Em *A Força da Não Violência*, Butler (2021, p. 148) enuncia:

A vulnerabilidade não precisa ser identificada exclusivamente como passividade; ela só faz sentido à luz de um conjunto concreto de relações sociais, incluindo práticas de resistência. Uma visão da vulnerabilidade como parte das relações e das ações sociais concretas pode nos ajudar a compreender como e por que as formas de resistência surgem da maneira que surgem. Embora a dominação não seja sempre seguida de resistência, se nossos quadros referenciais de poder não conseguirem entender que vulnerabilidade e resistência podem funcionar juntas, corremos o risco de não identificarmos os pontos de resistência criados pela vulnerabilidade.

A vulnerabilidade é procedida de forma a produzir uma economia do corpo capitaneada pela lógica produtivista. Da mesma maneira, o corpo atravessado pelo poder medical e pelo poder psiquiátrico, um corpo que se fragmenta ante aos

³²⁴ In: *A Força da Não Violência*.

emblemas da memória da enfermidade, ou do desalinho mental: “O poder psiquiátrico assegura o avanço da realidade, a ascendência da realidade sobre a loucura pelo arranjo das necessidades.” (FOUCAULT, 2006, p. 190) A vulnerabilidade tácita do corpo individual vem a ser investida de uma potencialidade que a transfaz em vulnerabilidade econômica, uma vulnerabilidade enquanto tecnologia efetuada sobre o corpo individual: “e até (em referência ao poder psiquiátrico) pela emergência de novas necessidades, pela criação, a manutenção, a recondução de certo número de necessidades.” (*Idem*, 2006, p. 190) ³²⁵ O efeito desse processo é a memória do corpo individual instável que não é principiada pela memória da vulnerabilidade: que vem a ser inspirada pelo próprio indivíduo o qual é acometido pela vulnerabilização.

O conceito de desejo em Foucault é, primordialmente, uma memória da vulnerabilidade ampliada pelos aparelhos de poder, a vulnerabilidade presentificada no corpo individual que possibilita o constructo dos binarismos dinâmicos no discurso vigente no *status quo*. O corpo cínico, em sua abordagem vulnerável, é um possível prenúncio da vulnerabilidade equacionada e distribuída à revelia entre os corpos marcados pelo gênero, pela etnia, pela religião, pela sexualidade e pela fome no universo do Contemporâneo. O corpo cínico possui a possibilidade de deliberar acerca dos direcionamentos de sua vulnerabilidade, respeitante a uma estratégia de subvenção do ordenamento moral de seu campo social. O corpo hodierno e vulnerável é assoberbado pela periferia de seu desejo como um meio que estabelece a segurança, na contenção dos atos de liberdade. Como o corpo investigado por Foucault, quando investido de significações pelo poder psiquiátrico, onde a vulnerabilidade é a medida no tocante à extração da verdade do corpo enfermo e sob o efeito do desconcerto psiquiátrico: “A psiquiatria, no século XIX, naquele início de século XIX, parece-me ser muito menos uma medicina da alma individual que uma medicina do corpo coletivo.” (FOUCAULT, 2018, p. 190) ³²⁶ Na aula de 23 de janeiro de 1974, do curso *O Poder Psiquiátrico*, Foucault (2006, p. 305) sinaliza para o seu estudo crítico acerca da concepção Moderna de verdade, elucubrando:

O que eu gostaria de fazer, o que procurei fazer nos anos precedentes foi uma história da verdade a partir da outra série – isto é: procurar privilegiar essa tecnologia, efetivamente rejeitada agora, recoberta, afastada, essa

³²⁵ In: Aula de 19 de dezembro de 1973: *O Poder Psiquiátrico*.

³²⁶ In: Aula de 20 de maio de 1981: *Malfazer, Dizer Verdadeiro*.

tecnologia da verdade-acontecimento, da verdade virtual, da verdade-relação de poder, em face e contra a verdade-descoberta, verdade que, por conseguinte, supõe e se situa no interior da relação sujeito-objeto.

Um oportuno diagnóstico surge a partir da problemática de se pensar a vulnerabilidade como um estratagema na configuração de atos microrrevolucionários, tanto quanto de práticas de liberdade. Então, é necessário reconhecer a vulnerabilidade como a “estátua da verdade”, como estipula Foucault em *A Coragem da Verdade*, como o artefato conscienciosamente articulado na experiência de microrrevolução. Dessa forma, a vontade autônoma é retomada, a partir do cuidado de si, aferrando-se à própria vulnerabilidade. A errância de si, como o contrassenso do cuidado de si, é a errância do indivíduo vulnerabilizado. A vontade autônoma é vulnerabilizada, quando aprisionada à cruz da vontade autônoma supradivina, logo, encaminhar a própria vulnerabilidade, por meio de uma lógica de ação consciente, é fazer da própria vulnerabilidade uma substância ética no trabalho de constituição de si. De reapreensão de si, mediante o inapreensível do desejo. A verdade do desejo é o pacto do indivíduo consigo próprio, onde a memória de sua vulnerabilização é a pedra angular do princípio de sua discursivização de si, da história da verdade ancorada no desejo. Na aula de 12 de janeiro de 1983, do curso *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2010d, p. 66) sublinha o acordo do sujeito consigo próprio, ao dramatizar sua verdade, com fundamento na *parresía*, defendendo:

E o que poderíamos chamar, vamos dizer – eliminando tudo o que pode haver de patético na palavra -, de “dramática” no discurso é a análise desses fatos de discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador. No caso, me parece que a *parresía* é exatamente o que poderíamos chamar de um dos aspectos e uma das formas da dramática do discurso verdadeiro. Trata-se, na *parresía*, da maneira como, afirmando o verdadeiro, e no próprio ato dessa afirmação, você se constitui como aquele que diz a verdade, que disse a verdade, que se reconhece naquele e como aquele que disse a verdade. A análise da *parresía* é a análise dessa dramática do discurso verdadeiro que revela o contrato do sujeito falante consigo mesmo no ato de dizer-a-verdade.

O dizer verdadeiro parresiástico origina-se, de acordo com Foucault, a partir de um contrato que o indivíduo estipula consigo próprio, onde ele se compromete a dizer somente a verdade, ou, operacionalizar a si mesmo apenas pelo constructo da verdade. A memória da vulnerabilização, se analisada pelo aparato conceitual da *parresía*, é um acordo o qual o sujeito firma também consigo mesmo, garantindo dizer a verdade acerca da vulnerabilização que se estende sobre o seu corpo e

outorgando a si uma existência mundanamente desmaterializada. Como Salma Tannus e Márcio Fonseca (2019, p. 196) argumentam: “A *parresía* implica comprometimento, que Foucault descreve reportando-se a Sêneca para quem um verdadeiro mestre parresiasta é alguém que cumpriu essa espécie de pacto.” Não se trata apenas de uma reapropriação, por parte do indivíduo, da vulnerabilização constituída pelos mecanismos de poder e de sua difusão assimétrica, mas, de impor práticas de liberdade, práticas microrrevolucionárias, por meio da efígie da vulnerabilidade.

A vulnerabilização, como um espectro do querer microrrevolucionário, é um convite à ação, à atitude de liberdade, de propensão à retomada da vontade autônoma. Como os integrantes que conduziram a Revolução Iraniana, regulados pela ideia de uma filosofia do espírito, de transformação do mundo, o pacto do sujeito com sua própria vulnerabilidade é um provável início da transcrição da história da verdade, por meio do conceito de desejo em Foucault³²⁷. A noção de microrrevolução, do campo de batalha, referendadas por Foucault, abrigam a possibilidade de arquitetura de um campo de embate: topografado pela luta contra a vulnerabilização de si e de sua reapropriação recalcitrante através do sujeito. O ato de liberdade, em Foucault, é plasmado doravante à luta pela não vulnerabilização, a microrrevolução é um levante do indivíduo, em tons políticos, de reaver a sua vontade autônoma contornada pela vulnerabilização dissimétrica. Foucault (2019, p. 75) aprovisiona uma compreensão acerca do processo revolucionário, em *O Enigma da Revolta*, o autor indica:

Decidir que vamos morrer quando fazemos a revolução não significa simplesmente nos colocar na frente de uma metralhadora e esperar que ela

³²⁷ No exercício de uma crítica, é preciso compreender que a Revolução Iraniana representa um recorte muito pessoal e também centralizado de um modelo de ação revolucionária. Não seria adequado, baseando-se em Foucault, reproduzir os ocorridos durante a Revolução Iraniana, no final dos anos 1970, como uma reflexão que poderia ser universalizada no sentido de instauração de um conjunto de idealizações microrrevolucionárias as quais influenciaram outras lutas que, talvez, fossem motivadas por questões meramente similares ou completamente diversas. A constituição ética e a ação microrrevolucionária são principiadas individualmente, o que equivale a dizer que o indivíduo está incitado por um quadro referencial de ordem pessoal, ou seja, o seu protesto tem origem em suas próprias convicções e na verdade do desejo, do seu desejo microrrevolucionário. A Revolução Iraniana, de maneira invariável, foi orquestrada por um mosaico de referências ideológicas inflamadas pelo pensamento dos estudantes universitários marxistas: que garantiram o acontecimento da mesma revolução. Portanto, a microrrevolução é nuclear e não universalizável, logo a vulnerabilidade constitui um dever em primeira pessoa, correspondente ao indivíduo, de conduzir suas próprias lutas a partir de parâmetros ontologicamente primários. Seria interessante, como contrapartida, tentar entender a importância dos laços sociais invocados por Judith Butler em seu trabalho, na tentativa de refletir sobre os limites da ação revolucionária, e, especialmente, da ação microrrevolucionária: no que se relaciona aos liames materiais dos laços em específico.

atire. Decidir que vamos morrer, ou que preferimos morrer a continuar, bem, isso vai tomar várias formas. Pode tomar a forma de comando ou de guerrilhas; pode ser também a forma de um atentado individualista; a forma do pertencimento a um movimento de massa; de uma manifestação religiosa, um cortejo para um morto, etc. Então é aí que está, se me permite, o que chamarei de dramaturgia do vivido revolucionário, e o seu estudo é indispensável. E ela é absolutamente a expressão visível desse tipo de decisão que quebra as continuidades históricas e que é o coração da revolução.

O drama da verdade parresíastica é também um drama revolucionário, ou, em uma pronúncia foucaultiana, um drama microrrevolucionário. A Revolução Iraniana, muito mais abrangente e contextualmente díspar do cinismo na Antiguidade, é uma microrrevolução em uma proporção idealizada (e não universalizável) no recorte histórico do Irã dos anos 1970. Cada campo de batalha distingue-se dos demais campos de batalha onde fervilham as microrrevoluções: “A revolução é um acontecimento. É um acontecimento que se vive, que é vivido pelas pessoas.” (FOUCAULT, 2019, p. 74) ³²⁸ Cada microrrevolução é suportada por um discurso verdadeiro, cada discurso verdadeiro prenuncia uma verdade, e, cada verdade, no conceito de desejo em Foucault, explicita uma vontade de precedência. Cada vontade de precedência representa uma tentativa de retomada da vontade autônoma. A microrrevolução procura esclarecer os marcos conceituais do desejo: os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade, os quais possibilitam conhecer diferentes etapas da configuração da memória da vulnerabilização. O conceito de desejo em Foucault possui uma bifurcação: ele é, ao mesmo tempo, (A) uma possibilidade de retomada da vontade autônoma e (B) uma declaração da memória da vulnerabilização individual.

A ótica da *parresía* correlacionada à memória da vulnerabilização, permite um vislumbre da complexidade do conceito de desejo em Foucault diante, não apenas dos marcos conceituais, mas como também dos marcos históricos: a literatura, a política e a ética. A vulnerabilização, no estilo de vida parresíastico, é uma declaração do indivíduo cínico no campo de batalha da sociedade, ao desapropriar-se de sua indumentária “civil” e assumir a verdade incontestada de quem realmente é: a nudez da verdade por meio do discurso dramatizado da *parresía*. A vulnerabilidade, presente na vida despida, parresíastica, é um atributo de força modular nos atos de liberdade do indivíduo cínico. A partir de uma transposição para a existência do indivíduo vulnerabilizado hodierno, a vulnerabilidade é aquilo pelo

³²⁸ In: *O Enigma da Revolta*: “Entrevista a Farès Sassine”.

que se batalha, na tentativa de se diminuir a sua dissimetria, no que é atinente a sua distribuição.

O feito do indivíduo hodierno, pela memória da vulnerabilidade, é uma possibilidade de contar como o corpo subalternizado pela violência, pela fome, pela guerra, é um corpo, também, subjetivado e capaz de celebrar a microrrevolução que reinterpreta a vulnerabilidade: como o motor do desejo, nos campos de batalha contemporâneos. Como os revolucionários do Irã, nos anos 1970, a microrrevolução, central e paradigmática, sediada no campo de batalha das lutas vigentes e estrondosas pela contestação dos sistemas de poder, precisa resgatar a vulnerabilidade, através do sujeito, escrevendo este as linhas de sua memória, a memória do subterrâneo dos corpos vulnerabilizados e emparedados pelo dispositivo de segurança. Foucault (2010c, p. 284) propõe no texto *Para Uma Moral do Desconforto*, de 1979³²⁹, um possível diagnóstico, quanto a uma mudança no cenário das ordenações políticas, um suposto desejo de microrrevolução, registrando:

Impossível, ao longo dessas páginas, não pensar na lição de Merleau-Ponty e no que constituía, para ele, a tarefa filosófica essencial: jamais consentir em ficar à vontade com suas próprias evidências. Jamais deixá-las dormir, mas não acreditar, tampouco, que um fato novo será suficiente para derrubá-las; não imaginar que se podem mudá-las como axiomas arbitrários, lembrar-se de que, para lhes dar a indispensável mobilidade, é preciso olhar de longe, mas também de perto e à volta de si próprio. Sentir que tudo o que se percebe só é evidente envolto em um horizonte familiar e mal conhecido, que cada certeza só é segura se apoiada em solo jamais explorado. O mais frágil instante tem raízes. Há lá toda uma ética da evidência sem descuido, que não exclui a economia rigorosa do Verdadeiro e do Falso; mas ela não se resume a tudo isso.

A experiência de uma “moral do desconforto” pode ser equiparada à possibilidade de constituição de uma errância de si: uma contraproposta ao cuidado de si. Não se trata apenas de se recusar a concepção de uma memória da vulnerabilização redigida pelos aparatos de poder, que detém os poderes-saberes que produzem os efeitos extensivos dos discursos verdadeiros. Avizinhada à memória da vulnerabilização, há, também, a memória da moral vulnerabilizadora, e, a partir de Foucault, vincula-se a possibilidade de se desenvolver uma memória do desconforto, da moral do desconforto. Concebe-se a memória da vulnerabilização,

³²⁹ Este texto encontra-se disponível no sexto volume da compilação: *Ditos e Escritos: Repensar a Política* (2010c, p. 279-284). O texto em questão é uma resenha escrita por Foucault acerca do livro de J. Daniel: *L'ère des ruptures*, publicado em 1979. Para um estudo mais completo, acessar *Para Uma Moral do Desconforto*, de Foucault.

como matéria-prima para a elaboração do processo de constituição ética sob o espectro da vulnerabilidade, na declaração desta por meio do indivíduo vulnerabilizado e demarcado no campo das batalhas sociais e políticas. Sendo a memória do desconforto, por meio da moral, a não concordância com as tecnologias que, não apenas vulnerabilizam, mas, também, sintetizam a multiplicidade de cada sujeito: no que é alusivo ao binarismo do verdadeiro e do falso, do puro e do conspurcado, do cuidado de si e da errância de si. Rememorando a *parresía*, na aula de 19 de janeiro de 1983, do curso *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault (2010d, p. 97-98) delimita o conceito em apreço:

Pois bem, creio que a *parresía* é de certo modo uma espécie de palavra mais alta, mais alta que o estatuto de cidadão, diferente do exercício puro e simples do poder. É uma palavra que exercerá o poder no âmbito da cidade, mas, é claro, em condições não tirânicas, quer dizer, declarando a liberdade das outras palavras, a liberdade dos que também querem ocupar a primeira fileira nessa espécie de jogo agonístico característico da vida política, na Grécia e, sobretudo, em Atenas. É, portanto, uma palavra mais alta, porém uma palavra que dá liberdade a outras palavras, e que dá liberdade aos que têm de obedecer, que lhes dá liberdade, pelo menos na medida em que só obedecerão se puderem ser persuadidos.

A vulnerabilidade não é a errância de si, porém, sim, ela é um efeito da produtividade que concerne ao poder. Assumir a própria vulnerabilidade, em uma ótica foucaultiana, equivaleria a reposicionar o discurso verdadeiro, atinente à vulnerabilidade e a sua desproporcional distribuição, como um atributo, uma substância ética, um protótipo de verdade, a verdade do desejo, a ficcionalização de si por meio do esvaziamento do conceito de vulnerabilidade, na medida de um artifício político, na concessão da liberdade, nos limiares do dispositivo de segurança. Para além da precarização do sujeito, a vulnerabilidade é a reascensão de si mediante o conceito de desejo, por meio da batalha microrrevolucionária. Sobre as disparidades relativas ao acesso à verdade, Foucault (2010, p. 173) fundamenta na aula de 03 de fevereiro de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*:

Ao contrário, é bem evidente que o conhecimento de tipo cartesiano não poderá ser definido como acesso à verdade, mas conhecimento de um domínio de objetos. Então, se quisermos, a noção de conhecimento do objeto vem substituir a noção de acesso à verdade. Tento aí situar a enorme transformação que é, creio eu, bastante essencial para compreender tanto o que é a filosofia quanto o que é a verdade e quais são as relações do sujeito com a verdade, enorme transformação que procuro estudar, durante este ano, tendo como eixo “filosofia e espiritualidade” e deixando de lado o problema “conhecimento do objeto”.

Reiteradamente, o modo como Foucault critica a filosofia e a sua subalternidade ao discurso científico nos séculos XVII e XVIII, algo já discutido anteriormente neste texto³³⁰, e sua defesa de uma filosofia instituída como prática de si poderia proporcionar um diagnóstico, acerca de como a vulnerabilidade não está desunida do processo de produção de saberes. O cuidado de si, como um “aplamar a si mesmo”, recondicionado como errância de si, através da vulnerabilidade como uma substância ética das batalhas Modernas e Contemporâneas, constitui a oportunidade de um exercício de uma filosofia da vulnerabilidade, de um para “dentro da filosofia”: estabelecido na península fragilizada do corpo que se preenche. A partir dos processos de subjetivação e de disciplinarização, que expõem a vulnerabilidade não como uma extensão dos processos supracitados, mas como um vértice capaz de constituir a filosofia como uma prática de si, não nos moldes da Antiguidade, mas na Contemporaneidade das lutas microrrevolucionárias. Mencionando Foucault (2010, p. 365) na aula de 10 de março de 1982, do curso *A Hermenêutica do Sujeito*, o autor caracteriza o comprometimento do sujeito para com a verdade, sublinhando:

O sujeito que fala se compromete. No mesmo momento em que diz ‘eu digo a verdade’, compromete-se a fazer o que se diz e a ser sujeito de uma conduta que obedece ponto por ponto à verdade por ele formulada. É nesse sentido que não pode haver ensinamento da verdade sem um *exemplum*. Não pode haver ensinamento da verdade sem que aquele que diz a verdade dê o exemplo dessa verdade, e é por isso também que – mais, certamente, que [no] ensinamento teatral ministrado em assembleias populares quando um indivíduo qualquer exorta à virtude de uma multidão qualquer – a relação individual é necessária.

A verdade da vulnerabilidade, da mesma forma que a verdade do desejo, como predicados dos processos de constituição ética do indivíduo hodierno: “A individualidade, a identidade individual são produtos do poder. É por isso que desconfio dele, e que me esforço por desfazer essas armadilhas.” (FOUCAULT, 2006a, p. 84)³³¹ O conceito de desejo em Foucault é: a disposição de si³³² para um

³³⁰ Especificamente no Primeiro Capítulo deste texto.

³³¹ In: *Eu Sou Um Pirotécnico*: entrevista (1975).

³³² O filósofo francês Georges Bataille, uma das inspirações mais marcantes de Foucault, pressupõe que a liberdade é uma disposição de si, a qual estaria nivelada entre o interdito, por meio da experiência interior, e a transgressão, o que se aproximaria da verdade do erotismo e como uma espécie de rompimento com o equilíbrio possibilitado pelo próprio interdito. A questão crucial defendida por Bataille é a ultrapassagem dos limites enviesados pelo interdito e pelo mundo do trabalho, mundo este que acaba por tolher a exacerbação sexual do indivíduo, fazendo com que o interdito acione seus mecanismos contentores nos redutos da subjetividade do sujeito. Como Bataille (2020, p. 152) explica: “A superação de uma situação nunca é retorno ao ponto de partida. Há na liberdade a impotência da liberdade: a liberdade não deixa de ser disposição de si. O jogo dos corpos

acesso à verdade microrrevolucionária, igualmente, a verdade da vulnerabilidade. O motor do conceito de desejo foucaultiano é a verdade microrrevolucionária, isto é, o prólogo da irrupção de uma história da verdade. A recuperação da vontade autônoma, a partir do sujeito, é um desdobramento da irrupção de uma história da verdade, pelo conceito de desejo em Foucault. Novamente, na entrevista de 1975: *Eu Sou Um Pirotécnico*, Foucault (2006a, p. 98) declara:

As histórias que eu faço não são explicativas, jamais mostram a necessidade de alguma coisa, mas, antes, a série de encadeamentos, através dos quais o impossível foi produzido e reengendra seu próprio escândalo, seu próprio paradoxo, até agora. Tudo aquilo que pode haver de irregular, de casual, de imprevisível, num processo histórico me interessa consideravelmente.

Reescrever o conceito de desejo, estudando a obra de Foucault, é uma tentativa, também, de compreender as diversas alternativas à reflexão da situação do corpo individual na Contemporaneidade. O sujeito é uma espécie de função no pensamento do autor francês, o que consequentemente intui que o sujeito produza uma verdade, ou um discurso do dizer verdadeiro, onde as condições para tal realização são engendradas exteriormente e dispostas em seu próprio corpo: abastecido pelas inscrições dos poderes-saberes que o economizam. O conceito de desejo é o que permanece “não intocado”, mas suspenso nos processos de subjetivação. É necessário entender a suspeita de Foucault quanto ao desejo, não apenas no que é consonante as suas críticas à psicanálise. Tecnologia de subjetivação, saber cruel, hipótese do cuidado de si, filosofia do acontecimento, retomada da vontade autônoma, irrupção de uma história da verdade, e, conjuntamente, filosofia do acontecimento (da experiência) são as propriedades do conceito de desejo foucaultiano. No texto-resposta a Jacques Derrida (1930-2004): *Meu Corpo, Esse Papel, Esse Fogo* (1972) ³³³, Foucault (2014g, p. 100) compreende:

podia, na lucidez, se abrir, apesar de um empobrecimento, à lembrança consciente de uma metamorfose interminável, cujos aspectos não cessariam de estar disponíveis. Mas, por um lado, veremos que, por um desvio, o erotismo negro se reencontra. Enfim, o erotismo dos corações – no fim das contas o erotismo mais ardente – ganharia aquilo que, em parte, o erotismo dos corpos teria perdido”. Para um estudo mais ampliado, acessar “Primeira Parte: O Interdito e a Transgressão: Capítulo XI: O Cristianismo” (2020, p. 142-152), da obra *O Erotismo*, de Bataille. Para um conhecimento mais aprofundado sobre o impacto do texto batailliano no pensamento de Foucault, ler o texto “Prefácio à Transgressão” (2015, p. 28-47), de 1963, em homenagem a Bataille, presente em *Ditos e Escritos, Vol. III: Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*, de Foucault.

³³³ O texto-resposta *Meu Corpo, Esse Papel, Esse Fogo* foi escrito por Foucault como uma forma de rebater as críticas recebidas por parte do filósofo francês Jacques Derrida, as quais são concernentes às contestações realizadas por Foucault acerca de Descartes, em sua obra *Meditações*, e que são

Deve-se manter no espírito o próprio título de “meditações”. Todo discurso, qualquer que seja, é constituído de um conjunto de enunciados que são produzidos cada um em seu lugar e seu tempo, como tantos eventos discursivos. Se se trata de uma pura demonstração, esses enunciados podem ser lidos como uma série de eventos ligados uns aos outros segundo certo número de regras formais; quanto ao sujeito do discurso, ele não é implicado na demonstração: ele fica, em relação a ela, fixo, invariável e como neutralizado. Uma “meditação”, ao contrário, produz, como tantos eventos discursivos, enunciados novos que carregam com eles uma série de modificações do sujeito enunciatador: por meio do que se diz na meditação, o sujeito passa da obscuridade à luz, da impureza à pureza, da obrigação das paixões ao desapego, da incerteza e dos movimentos desordenados à serenidade da sabedoria etc.

O desejo em Foucault não é uma contingência, não se pode prescindir-lo, porém, sim, ele é a dimensão primária da ontologia primária, isto é, a relação que o indivíduo mantém consigo próprio. A irrupção da história da verdade ocorre por meio da composição de uma memória da vulnerabilidade, à qual pressupõe uma afirmação dessa mesma vulnerabilidade por parte do indivíduo. Como Georges Bataille (1897-1962) escreveu em sua obra *O Erotismo* (1957) que a liberdade é: a disposição de si, uma disposição para quê ou para algo, na intimidade da experiência interior. O erotismo é a verdade transgressora que esfacela o interdito, apesar de perfazer-se nele. O conceito de desejo em Foucault é o pilar da experiência de si, experiência da vulnerabilidade, da recalcitrância no campo de batalha microrrevolucionário. Citando Bataille (2020, p. 62) em seu livro *O Erotismo*:

A experiência interior do homem é dada no instante em que, quebrando a crisálida, ele tem a consciência de dilacerar a si mesmo, não a resistência oposta de fora. A superação da consciência objetiva, que as paredes da crisálida limitavam, está ligada a essa inversão.

apresentadas em *História da Loucura*. Com a reedição da Tese Doutoral foucaultiana no ano de 1972, *História da Loucura*, Foucault redigiu o supracitado texto (que consta no Apêndice II da obra) como uma maneira de tentar esclarecer as suas atribuições a Descartes e que são veementemente problematizadas por Derrida em seu texto-crítica a Foucault. Em *História da Loucura*, Foucault discute e decompõe a defesa cartesiana sobre o indivíduo categorizado como louco não poder ascender ao conhecimento, o que Foucault explicita como um ataque aos contornos da desrazão a qual, de acordo com o autor, a razão deve a sua existência e a sua glória. Em seu texto-resposta, Foucault (2014g, p. 111) se dirige a Derrida do seguinte modo: “Estou de acordo sobre um fato, pelo menos: não é por um efeito de sua desatenção que os intérpretes clássicos apagaram, antes de Derrida e como ele, essa passagem de Descartes. É por sistema. Sistema que Derrida é hoje o representante mais decisivo, em seu último esplendor: redução das práticas discursivas com vestígios textuais; elisão de acontecimentos que aí acontecem para só reter marcas para uma leitura; invenções de vozes por trás dos textos para não ter de analisar os modos de implicação do sujeito nos discursos; citação do originário como dito e não dito do texto para não substituir as práticas discursivas no campo das transformações onde elas se efetuam.” Para um estudo mais avançado, conferir *Meu Corpo, Esse Papel, Esse Fogo* (2014g, p. 87-112), de 1972, texto integrado aos: *Ditos e Escritos*, Vol. X: *Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade*. Para a análise de Foucault sobre Descartes, ler, por exemplo, a “Segunda Parte: IX: Médicos e Doentes” (2013, p. 297-338) de *História da Loucura*.

Interseccionar Bataille e Foucault é uma tentativa de compreender que a liberdade apregoada ao desejo, não está eximida de uma conexão mais profunda com o erotismo. A erótica da verdade³³⁴ descrita por Foucault, a qual compete à Modernidade e a literatura sadeana, contrasta com a erótica da Antiguidade: que é um resultado da economia do desejo do sujeito grego. O desejo foucaultiano é também um dilacerar-se a si mesmo por meio da vulnerabilidade, assim como o parresiasta e sua verdade despojada da mundaneidade abstrusa como empecilho ao dizer verdadeiro. A microrrevolução é também um dilacerar-se, um “preferir morrer” a viver em um mundo incapaz de mutabilidade, soterrado pela vontade soberana da governamentalidade dos sistemas de poder, que impelem o indivíduo ao conjunto da população e do interesse coletivo. Romper a própria crisálida é romper com a memória da vulnerabilização contada pelo subterfúgio do poder régio, do poder disciplinar e do poder-saber da medicina e da psiquiatria. A crisálida do louco é rompida quando este faz de sua desrazão o suplemento de sua constituição ética: sua vulnerabilidade na figura de louco é o começo de sua memória da vulnerabilidade. Assim como os escritos de Pierre Rivière e Herculine Barbin: a crisálida do crime e a crisálida da sexualidade são, ambas, desmanteladas na revelação do dizer verdadeiro e do apogeu da vulnerabilidade como resgate da vontade autônoma.

O conceito de desejo foucaultiano é a disposição para o embate microrrevolucionário no atravessamento do dispositivo de segurança que é o artefato da liberdade: “Talvez, a experiência da transgressão, no movimento que a leva em direção à noite total, revele essa relação da finitude com o ser, esse momento do limite que o pensamento antropológico, após Kant, não designava a não ser de longe” (FOUCAULT, 2015, p. 44) e Foucault (2015, p. 44) conclui: “e do exterior, na linguagem da dialética.”³³⁵ A morte, enquanto continuidade, como anuncia Bataille (2020, p. 124)³³⁶, é a corrupção do interdito, do pináculo da experiência interior exteriorizada na tempestade do interdito: “A morte é sempre, humanamente, o símbolo do recuo das águas que segue a violência da agitação, mas ela não é apenas figurada por uma longínqua equivalência.”³³⁷ Ou como Foucault (2020a, p.

³³⁴ Discutida no Segundo Capítulo deste texto.

³³⁵ In: “Prefácio à Transgressão” (1963) [2015, p. 28-47].

³³⁶ In: *O Erotismo*.

³³⁷ E Bataille prossegue: “Não devemos jamais esquecer que a multiplicação dos seres é solidária da morte. Aqueles que se reproduzem sobrevivem ao nascimento daqueles que engendram, mas essa

502) aferiu em *As Confissões da Carne*: “A mortalidade da condição humana não é o efeito de uma corrupção, mesmo que chegue um dia em que todos os homens, fatalmente, morram da corrupção de seus corpos” ³³⁸.

O transcendental histórico que é o desejo, como proferido por Foucault na aula de 1º de abril de 1981, do curso *Subjetividade e Verdade*, estende-se à problemática da sexualidade, processo de inteligibilização do indivíduo hodierno e vulnerabilizado, que sucede, consecutivamente, os *aphrodísia* e a carne. O exacerbamento não do erotismo como álibi da transgressão, em termos bataillanos, mas o não cessar de falar no arranjo textual de Foucault, a sexualidade que é a transgressão da linguagem: a transgressão do não se acomodar ao mundo interditado em que se vive. O desejo é incômodo, o desejo é o flerte com a morte biológica e ressignificadora da vontade de precedência, não um desejar morrer, porém, na verdade, preferir morrer a não poder preceder. Interpretando Bataille, Foucault (2015, p. 45-46) escreve em *Prefácio à Transgressão*:

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 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 uma vez, para Bataille, no momento em que ele experimentava, no âmago da noite, a perda de sua linguagem. “O que chamo de noite difere da obscuridade do pensamento; a noite tem a violência da luz. A noite é a juventude e a embriaguez do pensamento”.

A irrupção de uma história da verdade, a partir do desejo como o transcendental histórico da sexualidade, permite pensar o discurso verdadeiro da radicalidade que imbuí os indivíduos integrados à luta do subterrâneo. O transcendental histórico que é o desejo traduzido pela sexualidade é o tempo de desejo mediado, filosoficamente, pelo espaço do corpo utópico. As radicalidades, os sujeitos infames, Rivière e Barbin, todos estabelecem o tempo de desejo e o transcendental histórico do desejo por via da sexualidade, na utopia de seus corpos projetados de acordo com o saber-poder que topografa a subjetividade dos recortes

sobrevida não é mais uma prorrogação. Um prazo é dado, efetivamente votado, por um lado, à assistência dada aos recém-chegados, mas a aparição desses recém-chegados é a garantia da desapareição dos predecessores.” Para um exame mais apurado, ler “Primeira Parte: O Interdito e a Transgressão: Capítulo IX: A Pletora Sexual e a Morte” (2020, p. 118-132), em *O Erotismo*, de Bataille.

³³⁸ Foucault está remetendo nesta citação a Santo Agostinho na obra *De Genesi ad litteram*. Para uma análise mais completa, ler o “Anexo 04” (2020a, p. 500-504), do livro *História da Sexualidade, Vol. IV: As Confissões da Carne*: [EF: (2018a, p. 469); EA: (2019a, p. 418)].

arqueológicos. O *bíos* grego não é o tempo de desejo, mas o tempo da natureza refletido enquanto um tempo da realidade, um tempo infinito, porém finito quando afirmado na técnica do cuidado de si como estética da existência, na corporalidade do sujeito: “O que a filosofia é capaz de mostrar é, de fato, como tornar-se ‘ mais forte do que si próprio’ e quando se chega aí ela fornece, além disso, a possibilidade de prevalecer sobre os outros” (FOUCAULT, 2012b, p. 266) ³³⁹.

O tempo de desejo propicia um contorno luminoso quanto ao desejo como o transcendental histórico da sexualidade, que permanece envernizado pelo falar sem cessar do processo de inteligibilização que é a sexualidade. Se o tempo de desejo é o tempo de microrrevolução, infinito, entretanto, finito pelo tempo do corpo utópico, estipulado por meio do corpo imperecível do sujeito na heterotopia foucaultiana, o tempo de desejo, finito em um prisma microrrevolucionário do corpo orgânico e vulnerável, permanece infinito enquanto transcendental histórico nos subterrâneos da memória da sexualidade. O sujeito teratológico, anormal, colapsado, é o sujeito do tempo de desejo infinito e finito, na exposição ficcional do discurso do dizer verdadeiro emergencial na estrutura da memória da vulnerabilização, uma memória que é, também, uma memória da radicalidade, em outras palavras, os pequenos fatos declamados por Paul Veyne. A guerra contra as generalidades, como denominou Veyne, é a guerra contra a memória que subalterniza a memória radical da vulnerabilidade, a memória da vontade autônoma, limitada pelo prenúncio da morte, porém revivificada pelo desejo como o adentrar no campo de batalha: a microrrevolução do ato de liberdade do indivíduo. Pois a estruturação de uma história da verdade somente pode ocorrer no fervor do campo de batalha das relações de poder, através de sujeitos implicados em ações, afirmativamente, microrrevolucionárias. O processo de subjetivação é uma atitude primariamente ontológica, logo, a recuperação da vontade autônoma não pode ser desempenhada sem a irrupção de uma história da verdade. Como exprime Foucault (2007, p. 510) em *As Palavras e As Coisas*:

O ser humano não tem mais história: ou antes, porque fala, trabalha e vive, acha-se ele, em seu ser próprio, todo imbricado em histórias que não lhe são nem subordinadas nem homogêneas. Pela fragmentação do espaço onde se estendia continuamente o saber clássico, pelo enredamento de cada domínio assim liberado sobre seu próprio devir, o homem que aparece no século XIX é “desistoricizado”.

³³⁹ In: *História da Sexualidade, Vol. II: O Uso dos Prazeres*.

A literatura, a política e a ética, da mesma maneira que os *aphrodisia*, a carne e a sexualidade são apanágios constituídos por Foucault, acerca das lutas vindouras, ficticiamente nomeadas pelo inaudito conceito de desejo. Escrever a história da irrupção da verdade, a partir do desejo, é escrever o tracejo dos enfrentamentos pelo resgate da vontade autônoma. A história da irrupção da verdade pelo conceito de desejo inicia-se pelo subterrâneo, pelo inaudito, pelo incomensurável, pelo erotismo transgressor bataillano, da mesma forma que pelas psicoses de reivindicação de Canguilhem. A verdade gritante do desejo é o que pulsa nas memórias microrrevolucionárias das infames vidas do subterrâneo inaudito. Em *Vigiar e Punir*, Foucault (2013b, p. 185) reflexiona: “Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”.

As pretensões concernentes ao conceito de desejo em Foucault objetivam entender a situação do sujeito e de seu corpo ante a aparelhagem dos processos de subjetivação. O poder, o saber, a verdade, e, semelhantemente, a liberdade são os imperativos para se pensar o conceito de desejo foucaultiano. O poder que encadeia as relações entre os sujeitos, o saber como seu sustentáculo e efeito ressonante a partir dos mecanismos de poder e a verdade em sua moldura discursiva, não a verdade superlativa da ciência, e, por fim, o corpo do indivíduo, o tecido das inscrições históricas e descontínuas que insuflam de vida este mesmo corpo: são propriedades pertencentes à concepção foucaultiana de desejo. O conceito de desejo em Foucault é, de maneira subsequente, (I) memória da vulnerabilização; (II) tempo de microrrevolução (o tempo de desejo) e (III) irrupção de uma história da verdade das lutas subterrâneas. Na aula do curso *Aulas Sobre a Vontade de Saber*, concedida em 27 de janeiro de 1971, Foucault (2014c, p. 68) afirma:

A verdade não é o que a pessoa diz (nem a relação entre o que diz e o que é ou não é). É o que ela enfrenta, aquilo a que aceita, ou não, fazer frente. É a força temível à qual ela se entrega. É uma força autônoma. Mas temos de compreender bem qual é sua natureza: não é uma força de coerção à qual a pessoa se expõe e que tem seu próprio poder de intimidação. Há nela algo que aterroriza. A verdade não é tanto uma lei que acorrenta os homens, é antes uma força que pode desencadear-se contra eles.

A não fragmentação do indivíduo, os limites da dilapidação executada sobre o corpo e sobre a subjetividade do sujeito, a possibilidade de análise de um inapreensível por parte do desejo, assim como de uma filosofia do acontecimento são peculiaridades que embasam um conceito em que o tempo e o espaço: vêm a

ser enquadrados como postulados filosóficos que gerenciam o período de luta, o tempo de microrrevolução. A irrupção de uma história da verdade, por meio do conceito de desejo em Foucault, é a historicização da retomada da vontade autônoma por meio da luta, do enfrentamento pela não vulnerabilização de si. É o involuntário da verdade da concupiscência e da recalcitração da verdade do desejo. Constituir-se eticamente, a partir do desejo, é, foucaultianamente, desintegrar a si próprio e restituir-se a partir da flama da vulnerabilidade, nas batalhas por atos de liberdade, porque, o desejo é a retomada da vontade autônoma, isto é, a negação da memória transcendental das generalidades individualizantes que descrevem (e prescrevem) o sujeito e suas respectivas funcionalidades e relações. O conceito de desejo em Foucault é a dessubjetivação de si, portanto, é o “errar a si mesmo”: errância na verdade paradoxal da crise do presente.

5 Considerações finais

Escrever as linhas concernentes ao conceito de desejo em Foucault ocupa um lugar, ao mesmo tempo, desafiador, assim como muito prolífico, na obra do autor de *As Palavras* e *As Coisas*. A possibilidade de se pensar um conceito de desejo foucaultiano angaria uma série de problemáticas que vêm a afetar todo o delineamento do pensamento de Foucault. Desta forma, estabelecer os marcos históricos: a literatura, a política e a ética, do mesmo modo que os marcos conceituais: os *aphrodisia*, a carne e a sexualidade do desejo representam algumas das minúcias: que encabeçam uma polêmica sempre altercada no *corpus* teórico do filósofo francês. Transpor a polêmica do desejo para este texto é uma experiência, não apenas de confrontar Foucault e suas bases teóricas, mas de tentar compreender a profundidade do corpo que, paralelamente ao seu governo, a partir dos sistemas de poder, é um corpo o qual configura uma estratégia de contragolpe. Este contragolpe pode ser postulado por meio do conceito de desejo foucaultiano: uma tentativa de retomada da vontade autônoma.

A representação do desejo na literatura, mediante o saber cruel, estabelece uma das primeiras ações em se pensar o desejo como uma tecnologia de subjetivação que encontra um vasto campo de articulação no contexto ficcional da literatura. Mais precisamente, a prova de verdade dolorosamente obtida pelo indivíduo esfacelado pelas vicissitudes que acarretam o seu empreendimento pela ressignificação de si. Os preceptores imorais e os libertinos do castelo de Silling de Sade, ou a Irmã Suzanne de Diderot são alguns possíveis desdobramentos do processo de consagração da prova de verdade como o saber cruel, puramente erotizado, e constatado nos caminhos percorridos pelos personagens avassalados, não pelo próprio desejo, mas, sim, pelo desejo daqueles que os corroem com suas punições, com seus suplícios e com o magnetismo de suas verdades erotizadas pelo intuito de martirizar e pelo norte da busca incessante pelo prazer, isto é, o prazer do domínio.

A política, como o segundo marco histórico do desejo em Foucault, deslinda a relação conflituosa entre o povo e a população, o que expõe o desejo ao jugo da vontade soberana e da incrementação do interesse coletivo. As primeiras iluminuras, acerca do desejo, enquanto retomada da vontade autônoma, aparecem na

contrastação do povo que intenciona um contrapoder ao sistema o qual o domina e de uma imposição voraz ao núcleo da população e sua indisposição ao pleito político, a uma atitude com fins de mudança no cenário das contendas políticas. O desejo, amorfo no interesse coletivo, é recentralizado no querer da luta contra a razão da violência e da subtração das possibilidades de se erigirem práticas de liberdade. O desejo, então, é um protesto pela retomada da vontade autônoma: fragmentada na população. A política e o desejo compõem um engajamento do indivíduo pela não fragmentação de si, pela não dilapidação do corpo e da subjetividade. O desejo, em Foucault, é o inapreensível, é a possibilidade de constituição de um palco para o teatro das lutas cotidianas, lutas estas que ocorrem nos subterrâneos da existência.

A constituição ética, por meio do desejo, como “substância eticizante”, nos moldes platônicos do diálogo *Alcibíades*, configura o mosaico do cuidado de si como um emancipar-se para além do controle das instituições externas ao sujeito. O exercício do poder, pelo indivíduo que elabora a si mesmo, é o desejo por autonomia, a partir da aprendizagem que realiza sobre si próprio, onde a formação de uma cultura de si, pavimentada pelo desejo, aproxima o sujeito das práticas que conferem a ele um indício de liberdade. Sócrates não apenas encaminhou Alcibíades na tarefa tocante ao cuidar de si mesmo, mas também fez de seu desejo o âmago de sua respectiva prova de verdade. Ele não aniquilou seu desejo, porém, o arrefeceu no interesse de um benefício que surpassaria seu amor por Alcibíades, ele concedeu a si próprio: a sentimentalidade do desejo que, se não é vicioso, torna-se virtuoso em uma acalentada relação de ordem intelectual. Uma catarse, possivelmente, obtida não por meio da renúncia, mas sim através da superação de si.

A relutância de Foucault em formular um conceito de desejo deve-se ao seu criticismo para com a psicanálise, o que faz de sua percepção do indivíduo um constructo que é valorativamente motivado a partir dos implementos que lhe são sobrepostos pelos mecanismos de poder, e na maneira como estes afetam o indivíduo. O desejo não escapa a esse processo e o que resta é o discurso vinculado ao dispositivo psicanalítico e ao exame incansável das perdas e das melancolias que resvalam no desejo. O corpo não é o triunfo do desejo, na aura foucaultiana do “não desejo”, o corpo é uma economia alcançada por meio da retenção do desejo, por intermédio dos aparelhos subjetivantes que constituem as

produções de saberes. O corpo no campo de batalha das lutas subterrâneas é um corpo não desejante, analisando-se foucaultianamente, entretanto, é um corpo motivado ao enfrentamento, pelo “desejo” de atos contínuos de liberdade. Apesar do hermetismo de Foucault, quanto ao desejo, os *aphrodísia*, a carne e a sexualidade são elementos que proporcionam um resgate do desejo no texto foucaultiano. O desejo flutua no pensamento de Foucault através de uma descontinuidade histórica inalcançável: e é justamente este inalcançável que descerra o véu da possibilidade dessubjetivante do desejo e da execução de atos de liberdade no espaço das batalhas cotidianas, ou seja, a asserção de um transcendental histórico do desejo. Como anuncia Foucault (2007, p. 289) em *As Palavras e As Coisas*, em um segmento dedicado ao desejo e a representação: “Alguma coisa como um querer ou uma força vai surgir na experiência moderna – constituindo-a talvez, assinalando, em todo o caso, que a idade clássica acaba de terminar”.

A experiência moderna, então, poderia ser abarcada como o princípio do “querer da luta”, ou “da luta pelo querer”, ou, como anuncia Foucault (2007, p. 289) ainda em *As Palavras e As Coisas*: “o discurso representativo, a dinastia de uma representação significando-se a si mesma e enunciando, na sequência de suas palavras, a ordem adormecida das coisas”. A Contemporaneidade comporta a experiência do desejo que é clarificada pelos embates do indivíduo, atinentes à recuperação de sua vontade autônoma, sob sua carapaça de “indivíduo teratológico”, de “indivíduo radicalizado”, partindo-se da inferência de que a vida infame é a vida expressada pelo querer do confronto hodierno pela recalcitração, mediante o preceder em si.

Os *aphrodísia*, o marco inicial do desejo, de acordo com Foucault, onde o sujeito baseia os contornos de sua própria existência no *bíos*, na vida, na consonância de si com o equilíbrio impermeável da natureza, é o indivíduo que exerce o seu desejo, por meio de suas práticas sexuais, tal como uma extensão de seu domínio correspondente a sua vida privada e que reverbera em sua vida pública. A isonomia, a isegoria, o princípio de atividade e o princípio de passividade são os desígnios que determinam a vida do sujeito, o varão, como pronuncia Foucault, que exerce um controle não apenas sobre sua própria vida, mas, também, o expande aos não sujeitos, ou aos pseudosujeitos integrados a sua existência. A retomada da vontade autônoma, da mesma forma que a microrrevolução, não estão asseguradas aos não sujeitos, pois a vontade autônoma do sujeito masculino é

exponencial às vontades autônomas dos não sujeitos: condenados ao exílio da subserviência e das convenções sociais.

A carne, o rudimento de uma subjetividade que sucede o *bíos* grego e os *aphrodísia*, a partir de um paralelo entre o Cristianismo primitivo e o Cristianismo tardio, é teorizada por Foucault que entrelaça as questões relacionadas ao casamento, à virgindade, ao cenóbio e ao monastério, como os locais de atenção majoritária ao desejo, mais especificamente à concupiscência. O Cristianismo primitivo forjado em preceitos, expressamente, pagãos, inicia um processo de interdição e de proibição dos atos sexuais relegando os mesmos aos redutos das relações matrimoniais e das convenções reprodutoras. A virgindade é a profissão que o sujeito exerce na tentativa de manter-se casto e de lutar bravamente contra a concupiscência. A relação matrimonial consiste em uma segunda oportunidade de embate contra a concupiscência, porém, dualmente, por meio do homem e da mulher, que integram a respectiva relação. O desejo discursivizado, por meio da confissão, é penitencial a partir da *exomologesis*, onde a espetacularização permanente de si é uma espécie de acordo e de repactuação entre o indivíduo pecador e penitente para com sua própria vizinhança. A *exagoreusis* é personificada por meio da expiação das faltas, das confissões realizadas recorrentemente pelo sujeito que almeja expiar-se, que ambiciona examinar sua consciência, auxiliado por um diretor capaz de direcioná-lo ao pastorado das redenções.

Os primeiros vislumbres da vontade autônoma no desejo (enquanto carne) aparecem mediante uma releitura da obra *Instituições Cenobíticas*, de João Cassiano, onde o despregar-se da cruz, através das concepções de Foucault, propicia um rompimento com a vontade autônoma soberana e, inevitavelmente, cerceadora, do supradivino. Reintroduzir o pensamento de João Cassiano, com base na análise de Foucault, é compreender que a vontade autônoma somente pode ser retomada quando há uma renúncia à negociação da mesma com uma instância, seja ela mundana ou extradivina, que impossibilita a realização da microrrevolução por meio do sujeito.

A sexualidade é o movimento da Modernidade e da Contemporaneidade, onde a microrrevolução acentua-se como uma das possibilidades de retomada do próprio corpo, assim como da vontade autônoma, como um signo da luta contra a vulnerabilização de si. O desejo, na moldura da sexualidade, é a exigência do

embate pela não vulnerabilização de si, das generalidades que asfixiam as radicalidades que recobrem os corpos vulnerabilizados dos sujeitos da Contemporaneidade. Problematicando Foucault, a importância de um conceito de vulnerabilização, atrelado ao desejo: é uma tentativa de se pensar as lutas hodiernas e a disposição da sexualidade como um dispositivo projetado pelos aparelhos de poder: na economia disciplinar do corpo e da subjetivação. Assim como, o sujeito da sexualidade, que intenta relatar a sua memória sem a investida dos aparatos de poder os quais fazem do discurso verdadeiro: uma rede de apreensão de todas as prováveis especificidades que abrilhantam a sexualidade como uma alegoria da microrrevolução, como um possível contrapoder relacionado à governamentalidade. As memórias redigidas por Pierre Rivière e Hercule Barbin são dois contraexemplos das memórias produzidas pelas epistemologias que detêm o monopólio do discurso verdadeiro. A criminalidade, a sexualidade, da mesma maneira que a loucura são estas diretrizes do pensamento filosófico de Foucault, as quais denotam o caráter contraproducente (no plano da vontade autônoma) da verdade teleológica, da verdade monumento e do cientificismo que esbarram nas excrescências do indivíduo condicionado às radicalidades e às teratologias que se interpõem à História da Racionalidade: provocando oscilações de descontinuidade.

Os relatos fornecidos por Rivière e Barbin são artefatos representativos do museu das lutas subterrâneas, das microrrevoluções desarmadas pelas ciências médicas, pela psiquiatria, pela jurisdição e também pela criminologia. O desafio da microrrevolução é a audácia do confronto, da consagração do discurso do dizer verdadeiro, do discurso das radicalidades que microrrevolucionam. O conceito de desejo em Foucault é a vontade de precedência, é a conclusão da lenda do indivíduo radicalizado e teratológico em todo o fragor (e talvez glória?) de sua “autoproclamada infâmia”.

O conceito de desejo em Foucault é a oportunidade de transposição do corpo governado, pelo dispositivo que o nomeia, o dispositivo de sexualidade, para um corpo que é prototípico da sexualidade: esta como processo de inteligibilização. Desta forma, a verdade, a irrupção de uma história da verdade por meio do conceito de desejo foucaultiano, vem a declarar que, na lacuna proposicional na obra do autor, há a expressão de um autêntico anseio de Foucault sobre os rumos do desejo em um contexto “extrapsicanalítico”: o contexto da revolução, bem como o contexto da microrrevolução. Como na Revolução Iraniana e a proclamação de uma filosofia

do espírito, uma filosofia da experiência, e, na mesma medida, uma filosofia do acontecimento. O conceito de desejo em Foucault é o querer da morte na conveniência de estruturação de um novo mundo, de uma repaginação dos atributos que delimitam a mobilidade dos corpos nos campos do social e do político: os quais denegam a vontade soberana de uma fragmentação da ação política. Foucault, relembrando, não possuía uma concepção de ação política, porque cabe apenas ao indivíduo refletir e concretizar acerca dos projetos microrrevolucionários e dessubjetivantes que subjazem o seu tempo de desejo, o seu tempo de microrrevolução. Compreender a concepção de desejo em Foucault é devolver ao sujeito o universo particular de sua veridicção de si, oportunizando a ele a possibilidade de reaver sua vontade autônoma.

A irrupção de uma história da verdade embasada pelo desejo é a irrupção paralela da verdade da concupiscência, que é por si mesma, e da verdade do desejo, gritante pelo teor microrrevolucionário de reivindicação o qual lhe está incrustado. Foucault, como ceticista da verdade, e, Foucault, como ficcionalista da verdade, não exclui esta como um paradigma dos regimes discursivos que cadenciam as propriedades apaziguadoras do *status quo*. A verdade é apaziguadora, é tranquilizadora, portanto, ela é normatizadora. Ela normativiza as radicalidades, redefine as teratologias e “purifica” as infâmias dos sujeitos adjacentes aos subterrâneos que beligeram. A verdade gritante do desejo é uma espécie de crise, nas palavras de Foucault (2012c, p. 29): “a crise é o perpétuo presente.”³⁴⁰ A crise é a irrupção da verdade pelo conceito de desejo, a crise que perfaz as atitudes microrrevolucionárias individuais.

A errância de si, como contragolpe ao cuidado de si, pode vir a ser qualificada pelo involuntário da concupiscência. Isto é, a concupiscência, como designa Foucault em *As Confissões da Carne*: é por si mesma, logo ela prorrompe no indivíduo o involuntário de si. A verdade da concupiscência é um protótipo da verdade do desejo: mais moderna e também mais pragmática que a primeira. A verdade gritante do desejo é a exposição da vulnerabilização de si, pois, a verdade do desejo é também a memória da vulnerabilização: disposta na corporeidade do indivíduo. Errar a si mesmo é um modo de se contrapor à crise produzida pelas verdades exacerbadas do presente. O diagnóstico do presente, na atmosfera

³⁴⁰ In: “A Política é a Guerra Continuada por Outros Meios” (2012c, p. 29-31): *Ditos e Escritos*, Vol. VIII: *Segurança, Penalidade, Prisão*.

intelectual foucaultiana, a partir do conceito de desejo, é o diagnóstico das batalhas microrrevolucionárias pela apreensão da própria vulnerabilidade e no proveito positivo desta. A liberdade, que possibilita o surgimento do dispositivo de segurança, é a liberdade à qual corrói a vulnerabilidade como proponente ético à luta microrrevolucionária. A liberdade é uma tecnologia do poder, pelo fato de que Foucault compreendia que a sutileza do manifestar-se livre somente poderia vir a ser consolidada em um espaço: o qual, ao mesmo tempo em que constrange a liberdade de uma categoria encarada como infame e socialmente desqualificada, proporciona, analogamente, a liberdade dos sujeitos fragmentados da população.

A ficcionalização da verdade está equiparada ao discurso parresiástico, o dizer verdadeiro como o ato político em que o parresiasta, o cínico, em específico, destitui a si mesmo do mundo em que a frivolidade é imperiosa e a qual petrifica o que há de genuíno no “desnudamento de si” e na coragem da verdade como ação política asseverada. A *parresía* refletida a partir da urgência da Contemporaneidade é um “reassumir” a própria vulnerabilidade, para além do estímulo desta: como um artifício de controle dos limites da liberdade no dispositivo de segurança. O discurso do dizer verdadeiro é o assentimento da própria vulnerabilidade, isto é, a verdade do desejo é o retrato da vulnerabilidade, como um levante pelos direitos de proteção ao corpo, ao gênero, à sexualidade, ao desejo como vontade de precedência o qual é precursor dos atos microrrevolucionários.

A irrupção de uma história da verdade do conceito de desejo em Foucault é, também, uma história da vulnerabilização do desejo, através dos marcos conceituais dos *aphrodísia*, da carne e da sexualidade. Os sujeitos que compuseram essa historicidade do desejo se depararam com a vulnerabilização do desejo, onde a microrrevolução foi quase, ou, então, completamente neutralizada como uma possível assunção da microrrevolução. A história da vulnerabilização do desejo e a verdade vociferante do desejo são dois dos aprimoramentos da arte de viver, no quadro referencial da Contemporaneidade. Uma arte de viver firmada pelo resgate da vontade autônoma. Retomar a própria vontade autônoma é reescrever os traços da memória da vulnerabilização. É fazer da crise perpetrada pela vulnerabilização dissimétrica um fator para a propensão da ação microrrevolucionária. A Contemporaneidade disponibilizou bases para a execução das microrrevoluções, seja pelos diários de Pierre Rivière ou Herculine Barbin, ou as correspondências de Foucault sobre a Revolução Iraniana, as microrrevoluções pululam nos subterrâneos

da existência. As microrrevoluções retratadas como contrapoderes, substanciam-se nos subterrâneos da pirâmide da analítica do poder em Foucault. Em razão de serem magmáticas, pois, provém do inaudito das radicalidades ocultadas pelos grandes fatos, pela verdade monumento. Portanto, microrrevolucionar, no ideário foucaultiano, é emergir-se do subterrâneo.

O tempo de desejo, além de simbolizar o tempo de microrrevolução é, também, o tempo da história de irrupção da verdade. O corpo utópico é, filosoficamente, o espaço de acontecimento do tempo de desejo. Alicerçado na obra e vida de Sade, especificamente em sua obra magna *Os 120 Dias de Sodoma*, o autor francês permite observar a problemática do desejo, a partir de Foucault, mediante um tempo, o tempo de desejo, o qual se sobrepõe ao tempo da realidade, um tempo encerrado nos muros da eternidade. Sade, em sua vida de cárceres e masmorras, alienado da realidade em uma espécie de solidão inumana, como declara Bataille³⁴¹, estabeleceu no próprio tempo um tempo para além das convenções, das regras e dos códigos jurídicos e criminalizadores. No espectro foucaultiano, o tempo de desejo é o tempo destinado à microrrevolução, restrito, contudo, altamente vivificador. O tempo de desejo é também o tempo de estipulação da verdade do desejo, da irrupção da história da verdade que se estende à memória da vulnerabilização.

A comparação com Sade, quanto a sua solidão inaudita rompida em seus livros, alia-se à solidão na qual o indivíduo foucaultiano constitui-se eticamente por meio do desejo. Porque, a retomada da vontade autônoma é uma ação que cabe a cada um efetivar por meio de sua própria premissa de microrrevolução, garantindo o prorromper da verdade do desejo. Postular a si próprio como o instrumento de resgate da vontade autônoma, através do desejo, é estabelecer o tempo de desejo, o tempo de produção da memória da vulnerabilização, na admissão desta como o jogo parresiástico modernizado na categorização dos jogos de veridicção. Do mesmo modo que o parresiasta fazia de seu discurso do dizer verdadeiro um ato político, a microrrevolução é o ato político do indivíduo da Contemporaneidade, onde as vestes de sua vulnerabilização não são erradicadas na tentativa de negação da superficialidade do mundo, porém são restituídas como o invólucro de seus

³⁴¹ Consultar, por exemplo, “Segunda Parte: Estudos Diversos Sobre o Erotismo: Estudo II: O Homem Soberano de Sade” (2020, p. 191-203) e “Estudo III: Sade e o Homem Normal” na mesma parte (2020, p. 204-223), do livro *O Erotismo* de Bataille.

processos microrrevolucionários. Assumir a própria vulnerabilização de si é assumir a batalha na qual consiste a prática de liberdade, a precedência de si.

Por conseguinte, analisar a possibilidade de constituição de um conceito de desejo em Foucault é pretender entender que os jogos de veridicção, as relações de poder, a formação de saberes e todos os predicados intrínsecos à geração do indivíduo ocasionam um corpo, para além do corpo “governamentalizado”, ocasião de instauração de um corpo propício à calidez do agonismo das batalhas microrrevolucionárias. Como Foucault defendeu em seu curso *O Poder Psiquiátrico*³⁴², o seu interesse sempre versou pela verdade na modulação de um acontecimento, então, o conceito de desejo em Foucault tão somente pode ser definido por intermédio da verdade acontecimento: que é a recuperação da vontade autônoma, a verdade contida na memória da vulnerabilização.

A memória da vulnerabilização aborda os indivíduos radicalizados nos subterrâneos da infâmia, das vidas inauditas, dos túmulos não visitados nos cemitérios, dos corpos utópicos que matizaram os saberes inaugurados pelas ciências humanas. O desejo não versa apenas sobre o ato sexual, sobre o interdito da sexualidade, do dispositivo de sexualidade que forja o corpo individual, o desejo é a inquietação do corpo que “clama” pela valoração das inscrições das tecnologias de poder. O conceito de desejo em Foucault não é a brutalidade do indivíduo metamorfoseada em sua luta agonística nos espaços de batalha, preliminarmente, instituídos pelos aparelhos de poder. Ele é o inaceitável, é o querer de um mundo que precisa ser transformado. O pináculo do conceito de desejo foucaultiano é a aproximação com a morte, a morte biológica que é o ápice da individualização, e, neste caso, a morte, a partir do desejo, do tempo de desejo, a qual é a recusa de um mundo que insiste na não mudança, que não assimila a verdade arrasadora da contingência, a verdade superlativa da radicalidade.

³⁴² Conferir a aula de 23 de janeiro de 1974 (2006, p. 299-344) do curso ministrado por Foucault entre os anos de 1973 e de 1974 no *Collège de France*.

Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução dos novos textos de Ivone C. Benedetti. 6. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- AGOSTINHO, Santo. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- ARALDI, Clademir Luís. Foucault: relações de poder e genealogias das artes de viver. In: _____. **Nietzsche, Foucault e a arte de viver**. Pelotas, RS: NEPFIL Online, 2020.
- ARENDT, Hannah. **Lições sobre a filosofia política de Kant**. Tradução de André Duarte de Macedo (prefácio e textos de Hannah Arendt) e Paulo Rubens da Rocha Sampaio (ensaio de Ronald Beiner). 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- _____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**: ensaio de interpretação filosófica. Tradução de Alberto Pereira Dinis. Lisboa, PT: Instituto Piaget, 1997.
- _____. **A vida do espírito**: o pensar, o querer, o julgar. Tradução de César Augusto R. de Almeida, Antônio Abranches e Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. **Crises da república**. Tradução de José Volkmann. 3. ed. 1ª reimp. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- ARISTÓTELES. **De anima**. Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. 2. ed. 1ª reimp. São Paulo: Editora 34, 2012.
- BATAILLE, Georges. **O erotismo**. Tradução, apresentação e organização de Fernando Scheibe; prefácio de Raúl Antelo e posfácio de Eliane Robert Moraes. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.
- BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. Tradução de Mario A. Marino e Eduardo Altheman C. Santos. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução de Renato Aguiar. Revisão técnica de Joel Birman. 12. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

_____. **Vida precária:** os poderes do luto e da violência. Tradução de Andreas Lieber. Revisão técnica de Carla Rodrigues. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

_____. **Corpos em aliança e a política das ruas:** notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução de Fernanda Siqueira Miguens. Revisão técnica de Carla Rodrigues. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019a.

_____. **A força da não violência:** um vínculo ético-político. Tradução de Heci Regina Candiani e prefácio de Carla Rodrigues. São Paulo: Boitempo, 2021.

CANDIOTTO, Cesar. *Parresía* cínica e alteridade na perspectiva de Michel Foucault. **Dissertatio: Revista de Filosofia.** Universidade Federal de Pelotas (Programa de Pós-Graduação em Filosofia), Pelotas, RS: v. 40, p. 215-236, verão de 2014.

_____. A emergência do homem de desejo: sobre o curso *Subjectivité et vérité*, de Michel Foucault. **Veritas:** revista de filosofia da PUCRS, Porto Alegre, vol. 60, n. 2, p. 344-365, 2015.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico.** Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. Tradução do posfácio de Pierre Macherey e da apresentação de Louis Althusser de Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2019.

CASSIANO, João. **Instituições cenobíticas.** Tradução de Mosteiro da Santa Cruz; Juiz de Fora, MG: Edições Subiaco, 2015.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault:** um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Revisão técnica de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

CHAVES, Ernani Pinheiro. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. **Revista de Filosofia Aurora,** Curitiba, PR, v. 31, n. 52, p. 257-277, jan./abr. 2019.

CÍCERO, Marco Túlio. **Das leis** (*De legibus*). Tradução, introdução e notas de Otávio T. de Brito. São Paulo: Editora Cultrix, 1967.

CONDILLAC, Étienne de. **Tratado das sensações.** Tradução de Denise Bottmann. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

DESCARTES, René. **As paixões da alma.** Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

DIDEROT, Denis. **A religiosa**. Tradução de Antônio Bulhões e Miécio Tati. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELIOT, George. **Middlemarch**: um estudo da vida provinciana. Tradução e prefácio de Leornado Fróes. Rio de Janeiro: Record, 1998.

FLAUBERT, Gustave. **Salammbô**. Tradução de Pedro Reis. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx; Theatrum filosoficum**. Tradução de Jorge Lima Barreto. Porto, PRT: Anagrama, 1980.

_____. **Herculine Barbin**: o diário de um hermafrodita. Tradução de Irley Franco, prefácio de Michel Foucault e novela de Oscar Panizza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

_____. **Raymond Roussel**. Tradução de Manoel Barros da Motta e Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

_____. **Doença mental e psicologia**. Tradução de Lilian Rose Shalders. Revisão técnica de Chaim Samuel Katz. 6. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. **O poder psiquiátrico**: curso dado no Collège de France (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. Revisão técnica de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. 2ª reimp. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. “Eu sou um pirotécnico”. In: POL-DROIT, Roger. **Michel Foucault**: entrevistas. Tradução de Gilda Gomes Carneiro e Vera Portocarrero. Revisão técnica de Andrea Viana Daher. São Paulo: Graal, 2006a, p. 67-102.

_____. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9. ed. 3ª reimp. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Nascimento da biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. 2ª reimp. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

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

_____. **Os anormais:** curso no Collège de France (1974-1975). Tradução de Eduardo Brandão. Revisão técnica de Maurício Pagotto Marsola. 2. ed. 3ª reimp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

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

_____. Prefácio (Anti-Édipo) (I); Metodologia para o conhecimento do mundo: como se desembaraçar do Marxismo (II); O espírito de um mundo sem espírito (III); Para uma moral do desconforto (IV); Conversa com Michel Foucault (V); Da amizade como modo de vida (VI). In:_____. **Ditos e escritos, vol. VI:** repensar a política. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. 2ª reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c, p. 103-106 (I); p. 186-210 (II); p. 258-270 (III); p. 279-284 (IV); p. 289-347 (V); p. 348-353 (VI).

_____. **O governo de si e dos outros:** curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. 2ª reimp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d.

_____. Conversa com Werner Schroeter (I); A função política do intelectual (II); A cena da filosofia (III); O mundo é um grande hospício (IV). In:_____. **Ditos e escritos, vol. VII:** arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011, p. 102-112 (I); p. 213-219 (II); p. 222-247 (III); p. 307-309 (IV).

_____. **A coragem da verdade:** o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. 2ª reimp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011a.

_____. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant.** Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011b.

_____. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. A vida dos homens infames (I); Poderes e estratégias (II); Diálogo sobre o poder (III); Foucault estuda a razão de estado (IV); “*Omnes et singulatim*”: uma crítica da razão política (V). In:_____. **Ditos e escritos, vol. IV:** estratégia, poder-saber. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Revisão técnica de Manoel Barros da

Motta. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a, p. 199-217 (I); p. 236-246 (II); p. 247-260 (III); p. 310-315 (IV); p. 348-378 (V).

_____. **História da sexualidade, vol. II:** o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhaon Albuquerque. 13. ed. 3ª reimp. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012b.

_____. A política é a continuação da guerra por outros meios (I); Maneiras de justiça (II); As malhas do poder (III); Espaço, poder e saber (IV). In:_____. **Ditos e escritos, vol. VIII:** segurança, penalidade e prisão. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012c, p. 29-31 (I); p. 128-132 (II); p. 168-188 (III); p. 206-222 (IV).

_____. **História da loucura:** na Idade Clássica. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 9. ed. 2ª reimp. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. **História da sexualidade, vol. III:** o cuidado de si. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Revisão técnica de José Augusto Guilhaon Albuquerque. 12. ed. 12ª reimp. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013a.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 41. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.

_____. **História da sexualidade, vol. I:** a vontade de saber. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhaon Albuquerque. 23. ed. 23ª reimp. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2013c.

_____. Sobre as maneiras de escrever a história (I); O filósofo mascarado (II); Estruturalismo e pós-estruturalismo (III); A vida: a experiência e a ciência (IV). In:_____. **Ditos e escritos, vol. II:** arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Tradução de Elisa Monteiro. Revisão técnica de Manuel Barros da Motta. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013d, p. 64-80 (I); p. 314-321 (II); p. 322-350 (III); p. 369-384 (IV).

_____. **A ordem do discurso:** aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 02 de dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 23. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2013e.

_____. **A verdade e as formas jurídicas.** Tradução de Eduardo Jardim e Roberto Machado. 4. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2013f.

_____. **O corpo utópico; as heterotopias.** Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: n-1 Edições, 2013g.

_____. **Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão:** um caso de parricídio do século XIX apresentado por Michel Foucault. Tradução de Denise Lezan de Almeida. Revisão técnica de Georges Lamazière. 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2013h.

_____. Sexualidade e política (I); Sexualidade e poder (II); O verdadeiro sexo (III); O combate da castidade (IV); O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault (V); Um sistema finito diante de um questionamento infinito (VI); O uso dos prazeres e as técnicas de si (VII); Política e ética: uma entrevista (VIII); O cuidado com a verdade (IX); O retorno da moral (X); A ética do cuidado de si como prática da liberdade (XI); Uma estética da existência (XII); A tecnologia política dos indivíduos (XIII). In:_____. **Ditos e escritos, vol. V:** ética, sexualidade, política. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. 3. ed. 2ª reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 25-35 (I); p. 55-75 (II); p. 81-90 (III); p. 102-115 (IV); p. 116-122 (V); p. 123-140 (VI); p. 187-211 (VII); p. 212-218 (VIII); p. 234-245 (IX); p. 246-257 (X); p. 258-280 (XI); p. 281-286 (XII); p. 294-310 (XIII).

_____. **Do governo dos vivos:** curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014a.

_____. A loucura, a ausência da obra (I); Loucura, literatura, sociedade (II); O asilo ilimitado (III). In:_____. **Ditos e escritos, vol. I:** problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3. ed. 3ª reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b, p. 210-219 (I); p. 232-258 (II); p. 324-328 (III).

_____. **Aulas sobre a vontade de saber:** curso no Collège de France (1970-1971); seguido de O saber de Édipo. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014c.

_____. Poder-corpo. In:_____. **Microfísica do poder.** Tradução do texto de José Thomaz Brum Duarte e Déborah Darrowski. Revisão técnica de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2014d, p. 234-243.

_____. O Ocidente e a verdade sobre o sexo (I); As relações de poder passam para o interior dos corpos (II); O jogo de Michel Foucault (III); A lei do pudor (IV); Um prazer tão simples (V); Foucault: não aos compromissos (VI); Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso (VII); Entrevista de Michel Foucault (VIII);

Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e a política da identidade (IX); As técnicas de si (X). In:____. **Ditos e escritos, vol. IX:** genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Tradução de Abner Chiquieri. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014e, p. 01-06 (I); p. 35-43 (II); p. 44-77 (III); p. 88-103 (IV); p. 104-106 (V); p. 174-176 (VI); p. 214-237 (VII); p. 238-250 (VIII); p. 251-263 (IX); p. 264-296 (X).

____. **Obrar mal, decir la verdad:** la función de la confesión en la justicia: curso de Lovaina, 1981. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2014f.

____. Para além do bem e do mal (I). Meu corpo, esse papel, esse fogo (II). In:____. **Ditos e escritos, vol. X:** filosofia, diagnóstico do presente e verdade. Tradução de Abner Chiquieri. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014g, p. 61-75 (I); p. 87-112 (II).

____; CHOMSKY, Noam. **Natureza humana:** justiça vs poder: o debate entre Chomsky e Foucault. 2ª reimp. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014h.

____. Um saber tão cruel (I); Prefácio à transgressão (II) Por que se reedita a obra de Raymond Roussel? Um precursor de nossa literatura moderna (III); O pensamento do exterior (IV); Sade, sargento do sexo (V). **Ditos e escritos, vol. III:** estética: literatura e pintura, música e cinema. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015, p. 13-27 (I); p. 28-47 (II); p. 181-184 (III); p. 223-246 (IV); p. 370-374 (V).

____. **O nascimento da clínica.** Tradução de Roberto Machado. 7. ed. 4ª reimp. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a.

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

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

____. **A grande estrangeira:** sobre literatura. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016a.

_____. **O belo perigo:** conversa com Claude Bonnefoy. Tradução de Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

_____. **Isto não é um cachimbo.** Tradução de Jorge Coli. 7. ed. São Paulo: Paz & Terra, 2016c.

_____. **Malfazer, dizer verdadeiro:** função da confissão em juízo: curso em Louvain, 1981. Tradução de Ivone C. Benedetti. Revisão técnica de Ernani Pinheiro Chaves. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2018.

_____. **Histoire de la sexualité IV:** les aveux de la chair. Paris, FRA: Éditions Gallimard, 2018a.

_____. **O enigma da revolta:** entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução, organização e apresentação de Lorena Balbino. São Paulo: n-1 Edições, 2019.

_____. **Historia de la sexualidad IV:** las confesiones de la carne. Traducción de Horacio Pons. 1ª reimp. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2019a.

_____. **Teorias e instituições penais:** curso no Collège de France (1971-1972). Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2020.

_____. **História da sexualidade, vol. IV:** as confissões da carne. Tradução de Heliana de Barros Conde Rodrigues e Vera Portocarrero. São Paulo: Paz & Terra, 2020a.

FRASER, Nancy. Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions. **PRAXIS International:** a philosophical journal. Oxford: Blackwell, n. 3, p. 272-287, 1981.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu:** algumas correspondências entre a vida psíquica dos selvagens e a dos neuróticos. Tradução de Renato Zwick. Revisão técnica de Paulo Endo. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

GOETHE, Johann Wolfgang Von. **Os sofrimentos do jovem Werther.** Tradução de Marion Fleischer. 2. ed. 3ª reimp. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou, matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil.** Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HUGO, Victor. **O corcunda de Notre-Dame**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2018.

JAMES, Henry. **Retrato de uma senhora**. Tradução de Gilda Stuart. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

JASPERS, Karl. **Introdução ao pensamento filosófico**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 9. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1993.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa, PRT: Edições 70, 2008.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela e introdução de Pedro Galvão. 3. ed. Lisboa, PRT: Edições 70, 2009.

KRISTEVA, Julia. **Introdução à semanálise**. Tradução de Lucia Helena França Ferraz. 3. ed. rev. ampl. São Paulo: Perspectiva, 2012.

KRÜGER JUNIOR, Dirceu Arno. O conceito de desejo em Michel Foucault: sobre uma possibilidade de retomada da vontade autônoma individual. **Anais do ENPOS 2019: Ciências Humanas**. Pelotas, RS: Universidade Federal de Pelotas, 2019.

_____. O conceito de desejo em Michel Foucault: a crítica do discurso verdadeiro na tentativa de retomada da vontade autônoma individual. **Anais do ENPOS 2020: Ciências Humanas**. Pelotas, RS: Universidade Federal de Pelotas, 2020.

_____. O conceito de desejo em Michel Foucault como um dispositivo político na perspectiva de fundamentação de um “tornar-se outro”. **Revista de Filosofia Seara Filosófica** (Programa de Pós-Graduação em Filosofia). Pelotas, RS: Universidade Federal de Pelotas, n. 21, p. 89-104, Inverno de 2020a.

LAFAYETTE, Marie-Madeleine Pioche de la Vergne, condessa de. **A princesa de Clèves**. Tradução de Léo Schlafman. Rio de Janeiro: Record, 2004.

LEGENDRE, Pierre. **O amor do censor: ensaio sobre a ordem dogmática**. Tradução de Colégio Freudiano do Rio de Janeiro: Aluísio Menezes, M. D. Magno e Potiguara Mendes da Silveira Jr. Rio de Janeiro: Forense Universitária: Colégio Freudiano, 1983.

LORENZINI, Daniele; BOEHRINGER, Sandra (org.). Le désir comme «transcendental historique» de l’histoire de la sexualité. In: LORENZINI, Daniele. **Foucault, lá sexualité, l’antiquité**. Paris, FRA: Éditions Kimé, 2016, p. 137-149.

MACHADO, Roberto. **Foucault: a ciência e o saber**. 3. ed. rev. ampl. 2ª reimp. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

MAUGHAM, William Somerset. **O véu pintado**. Tradução de Hamilcar de Garcia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **O visível e o invisível**. Tradução de José Artur Gianotti e Armando Mora d'Oliveira. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1984.

MOUFFE, Chantal. **Sobre o político**. Tradução de Fernando Santos. Revisão técnica de Katya Kozicki e William Pugliese. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.

MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves da. *Parresía* e confissão: uma genealogia do sujeito moderno. **Revista de Filosofia Aurora**, Curitiba, PR, v. 31, n. 52, p. 191-208, jan./abr. 2019.

_____. **Foucault, mestre do cuidado**: textos sobre *A hermenêutica do sujeito*. 2. ed. São Paulo: Intermeios, 2021.

MUSIL, Robert. **O jovem Törless**. Tradução de Lya Luft. Rio de Janeiro: O Globo; São Paulo: Folha de S. Paulo, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Humano, demasiado humano**: um livro para espíritos livres. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 6ª reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **A genealogia da moral**. Tradução de Mário Ferreira dos Santos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

PETRÔNIO, Tito. **Satyricon**. Tradução e posfácio de Paulo Leminski. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

PLATÃO. **Diálogos**: Fedro, cartas, o primeiro Alcibíades. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2. ed. rev. Belém, PA: EDUFPA, 2007.

_____. **A república**. Tradução de J. Guinsburg, notas de Daniel Rossi Nunes Lopes e introdução de Maria Sylvia Carvalho Franco. 1ª reimp. São Paulo: Perspectiva, 2010.

POPPER, Karl Raimund. **A sociedade aberta e seus inimigos**. Tradução de Milton Amado. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1974. 2 v.

RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert Lederer. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera

Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro; tradução da introdução por Antonio Cavalcanti Maia. Revisão técnica de Vera Portocarrero. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução de Carlos Piovesani Filho, Maria do Rosário Gregolin e Nilton Milanez. Revisão técnica de Maria do Rosário Gregolin. São Carlos, SP: Claraluz, 2005.

_____. **Dicionário Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Revisão técnica de Michel Jean Maurice Vincent. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RIBEIRO, Carlos Eduardo. Nietzsche, a genealogia, a história: Foucault, a genealogia, os corpos. **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos, SP, Porto Seguro, BA, v. 39, n. 2, p. 125-160, mai./ago. 2018.

SADE, Marquês de. **A filosofia na alcova: ou os preceptores imorais**. Tradução, posfácio e notas de Contador Borges. São Paulo: Iluminuras, 2008.

_____. **Os 120 dias de Sodoma: ou a escola de libertinagem**. Tradução e notas de Rosa Freire d'Aguiar e posfácio de Eliane Robert Moraes. 1ª reimp. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2018.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes e Izidoro Blikstein. 30. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. Tradução de Jair Barboza (alemão) e Silvana Cobucci Leite (italiano), organização e ensaio de Franco Volpi. Revisão da tradução de Eurides Avance de Souza. 2. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2019.

SCOTUS, Duns. **Tratado do primeiro princípio**. Tradução de Carlos Nougué e apresentação de Sidney Silveira. São Paulo: É Realizações, 2015.

SÊNECA, Lúcio Aneu. **Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma: diálogos**. Tradução, introdução e notas de José Eduardo S. Lohner. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

SENEILLART, Michel; _____[b] ; REVEL [a], Judith; GROS, Frédéric ; FASSIN Didier. Le christianisme et l'aveu du désir (I); Foucault et la littérature (II) [a]; Cartographie d'un paysage philosophique (II) [b]; Le gouvernement de soi (III); Gouverner les vies (IV). **Sciences Humaines: hors-série: Michel Foucault: sa vie, son oeuvre, ses héritiers, bilan critique**, Paris, n. 19, p. 46-47 (I); p. 48-49 (II) [a]; p. 68-73 (II) [b]; p. 40-45 (III); p. 86-87 (IV), mai./juí. 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. 2. ed. 5ª reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

STENDHAL. **O vermelho e o negro**. Tradução de Maria Cristina F. da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1995.

TAYLOR, Charles. **A ética da autenticidade**. Tradução de Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.

TEMPLE, Giovana Carmo. O desejo no pensamento de Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade. **Lampião: Revista de Filosofia** (Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFAL), Maceió, AL, v. 1, n. 1, p. 111-141, dez./2020.

VALEIRÃO, Kelin. **Marx e Foucault: ideologia como dispositivo biopolítico**. Programa de Pós-Graduação em Educação (Tese de Doutorado) – Faculdade de Educação: Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 146 f, 2014.

VEYNE, Paul. **A elegia erótica romana: o amor, a poesia e o Ocidente**. Tradução de Maria das Graças Souza Nascimento e Milton Meira do Nascimento. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

_____. **Como se escreve a história; Foucault revoluciona a história**. Tradução de Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Revisão técnica de Gerusa Jenner Rosas. 4. ed. rev. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

_____. **Foucault: seu pensamento, sua pessoa**. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

WILDE, Oscar. **De profundis**. Tradução de Cássio de Arantes Leite. São Paulo: Alaúde, 2014.

WOOLF, Virginia. **Orlando: uma biografia**. Tradução de Jorio Dauster, introdução e notas de Sandra M. Gilbert e artigo de Paulo Mendes Campos. 1ª reimp. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2014.

YATES, Frances Amelia. **A arte da memória**. Tradução de Flávia Bancher. 4ª reimp. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

YOUNG, Julian. **Michel Foucault**: esta obra foi dirigida por Philippe Artières, Jean-François Bert, Frédéric Gros e Judith Revel. Tradução de Abner Chiquieri. Revisão técnica de Manoel Barros da Motta. In:_____. LAURETIS, Teresa de; HEUBEL, Fabian; FOUCAULT, Michel; ENGEL, Pascal; DELAPORTE, François; BIGO, Didier. Sexualidade: poder ou trieb (I); Desafios de uma crítica “transcultural” a partir da obra do último Foucault (II); Mergulhar no lugar ou mergulhar do alto para Marco

Aurélio: dois exercícios espirituais (fim do curso 1981-1982) [III]; Michel Foucault: verdade, conhecimento e ética (IV); Foucault: a história e a epistemologia (V); A segurança em espera (VI). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, p. 349-356 (I); p. 75-76 (II); p. 343-348 (III); p. 305-312 (IV); p. 321-326 (V); p. 313-320 (VI).

YOURCENAR, Marguerite. **Memórias de Adriano**: seguido do caderno de notas das “Memórias de Adriano” e da nota. Tradução de Martha Calderaro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

ZOLA, Émile. **Naná**. Tradução de Roberto Valeriano. São Paulo: Nova Cultural, 2003.