



DE FOUCAULT A PRECIADO

a estética da existência e a
transformação crítica e radical de nós
mesmos

FROM FOUCAULT TO PRECIADO

the aesthetics of existence and the critical and radical
transformation of ourselves

Maria Julia Silvestre Silva¹

¹ Graduanda em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPA).

E-mail: majusilvestresil@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2569982338659704>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5355-3155>.



RESUMO: Este artigo discute a potência da dimensão ético-política da estética da existência em Michel Foucault e Paul B. Preciado, tendo em vista a produção de novas gramáticas sexuais. Para isso, (1) primeiramente articula-se os tensionamentos realizados por Foucault nos últimos anos de sua vida, mobilizando alguns deslocamentos efetuados pelo filósofo ao longo de sua trajetória até o seu trabalho mais atencioso com a ética e as práticas de liberdade. Em seguida, (2) mobiliza-se a eficácia de uma moral voltada à ética, (a) destacando a importância indubitável da crítica para a propulsão da transformação de nossa existência; (b) bem como a dimensão ético-política do cuidado de si e as técnicas e artes de viver como partes de uma estética da existência. Por fim, (3) compreendendo que estas ações éticas visam modos de vidas plurais, e, também, não perspectivam a anulação dos governos, debate-se a proposta de Paul B. Preciado a respeito da contrassexualidade.

Palavras-chave: Michel Foucault. Paul B. Preciado. Estética da existência. Crítica. Sexualidade.

ABSTRACT: This paper discusses the potency of the ethical-political dimension of the aesthetics of existence in Michel Foucault and Paul B. Preciado, with a view to the production of new sexual grammars. To this end, (1) we first articulate the tensions Foucault undertook in the last years of his life, mobilizing some of the displacements the philosopher made throughout his trajectory until his more attentive work with ethics and the practices of freedom. Then, (2) the efficacy of a morality turned to ethics is mobilized, (a) highlighting the undoubted importance of criticism for the propulsion of the transformation of our existence; (b) as well as the ethical-political dimension of the care of the self and the techniques and arts of living as parts of an aesthetics of existence. Finally, (3) understanding that these ethical actions aim for plural ways of living, and, also, do not perspective the annulment of governments, we discuss Paul B. Preciado's proposal regarding contrasexuality is discussed.

Keywords: Michel Foucault. Paul B. Preciado. Aesthetics of existence. Criticism. Sexuality.



INTRODUÇÃO: POR UMA ONTOLOGIA CRÍTICA DE NÓS MESMOS

Gilles Deleuze (2005, p.39) em seu texto *Um novo Cartógrafo* mobiliza as problemáticas trabalhadas por Michel Foucault em *Vigiar e Punir*, e discorre sobre as obras do filósofo como sendo constitutivas de uma escrita potente de um ódio suficientemente vivo, e que dele extraíra não uma simples alegria de odiar, mas a alegria de querer destruir o que mutilava a vida. A luta contra os efeitos das tecnologias do poder nocivas à vida eram sem dúvidas o cerne das preocupações de Foucault no decorrer de seus estudos, já que para ele o que estava em jogo na prática filosófica era um trabalho paciente que desse forma à impaciência da liberdade (FOUCAULT, 2005, p.351), isto é, o propósito das reflexões da filosofia não deveria se pautar no objetivo de descobrir o que somos, mas por uma recusa de nós mesmos, através da propulsão criativa de novas formas de subjetividade que negassem este modelo de individualidade que nos foi imposto por inúmeros séculos. Diante disso, seu trabalho foi dedicado ao sentido estrito de uma política de nós mesmos, que esteve circunscrito a uma ontologia do presente, a qual diz respeito a um trabalho filosófico e histórico que se usa de instrumentos metodológicos arqueológicos, genealógicos e transhistóricos para mobilizar uma atitude crítica do presente. Suas intenções estavam em sacudir as evidências, interrogar os postulados e os hábitos, e problematizar as familiaridades aceitas do cotidiano cristalizadas pelos efeitos do saber-poder (*Idem*, 1984, n.º 207). Dessa forma, estes tensionamentos propostos por Foucault são notórios em seu pensamento desde a segunda metade dos anos 1960 (em particular em sua entrevista de 1967, *Qui êtes-vous, professeur Foucault?*) até os anos 1980, cujo desejo pela crítica da atualidade encontramos sob forma de um diagnóstico do presente — que apontava ser uma modalidade de ação filosófica que poderia ser vista desde Nietzsche — ou seja, uma vontade de dizer e explicar o que significa ser o que somos hoje (*Idem*, 1994, p.606). A ontologia crítica ou diagnóstico do presente, deve ser entendido como uma fuga dos pensamentos tradicionais, haja vista que Foucault deixou claro seu anseio de realizar um trabalho filosófico alternativo e desviante das filosofias de Hegel com a dialética, da fenomenologia e do existencialismo (*Idem*, 2001, n.º 281, p.867).



Por conseguinte, outro ponto para compreender a análise ontológica do presente é a sua referência maior vinda do texto de Kant de 1783, *Was ist Aufklärung?* Suas referências a tal texto vemos em suas duas primeiras aulas em seu curso *O governo de si e dos outros* ministrados no *Collège de France* em 1983 e em um artigo *O que são as luzes?* escrito posteriormente em 1984. Neste artigo, Foucault defende em suas discussões que Kant não visa compreender o seu presente a partir da totalidade ou de um futuro, no entanto, coloca uma diferença: “qual a diferença que ele introduz hoje em relação a ontem?” (*Idem*, 2005, p.337). Portanto, ao refletir a respeito da *Aufklärung* em seu texto conclui que:

É preciso considerar a ontologia crítica de nós mesmos não certamente como uma teoria, uma doutrina, nem mesmo como um corpo permanente de saber que se acumula; é preciso concebê-la como uma atitude, um *êthos*. uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível (*Ibidem*, p.337).

Tendo isso em vista, afirmamos que o olhar de Foucault ao trabalhar com a ética e versar a respeito da antiguidade possibilita um novo modo de escrever a história e a filosofia: a partir de uma crítica do presente. Dessa maneira, existe uma confluência entre o (1) diagnóstico do presente ou ontologia de nós mesmos, (2) a atitude crítica e (3) a estética da existência. O objetivo deste trabalho é discorrer e debater sobre a relação entre tais pontos, podendo ser resumidas as suas conexões nas seguintes palavras. O diagnóstico do presente é uma prática histórica filosófica fincada na atitude crítica com relação ao presente que envolve buscas por saídas (VIEIRA, 2015, p.33) das normalizações, saturações e dos nós atados pelas tramas de saber-poder cristalizadas em nossa atualidade; um anseio por escapatórias que concernem e perpassam diretamente a uma transformação radical da relação de si para consigo mesmo e com os outros; uma transfiguração esta que se baseia em uma prática de liberdade da estilização de nossas próprias existências através do cuidado de si (FOUCAULT, 2006b, p. 265). A estética da existência aqui discutida deve-se a sua dimensão ético-política, já que como Foucault destacou em seu curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, a ética e o cuidado de si se estabelecem como “uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (*Idem*, 2006a, p.306).



Portanto, evidenciamos nos estudos do último Foucault sobre a antiguidade, não um helenista ou latinista², e muito menos um saudosista do período áureo greco-romano³, mas, por outro lado, um exercício filosófico de resposta às normatizações da conjuntura moderna que possuía uma moral rígida voltada ao código. Ele vê, nos gregos, uma ética autonomista pautada no governo de si próprio, em contraponto à obediência dos sujeitos modernos aos códigos morais universais. Por tal razão, o filósofo afirma em seu curso de 1978, *Segurança, território e população*: “o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas” (FOUCAULT, 2008, p.174). Seu intuito, então, detém um sentido de desnaturalização de nossa atualidade que caminha em direção em pensar formas diferentes e plurais de produção de liberdade, que abriria uma visualidade de várias saídas possíveis das normatividades do presente (VIEIRA, 2015, p.25). Além disso, de acordo com Vieira (2015, p.171) a grande questão de Foucault com seu retorno aos antigos consiste em: como criar novas artes de viver? Como podemos ser outros? Como criar novos modos de subjetividade que não estejam atreladas (1) a uma tecnologia de confissão cristã, (2) às normatizações e coerções particulares à modernidade, (3) ao partido político de esquerda.

Em suma, este trabalho objetiva discutir a potência da moral voltada à ética⁴ em detrimento da moral voltada ao código – um debate introduzido por Foucault em seu prefácio ao volume dois de *História da sexualidade: Uso dos prazeres*, no qual discorre a respeito de seus deslocamentos em relação ao seu projeto anterior. Desse modo, nos seus próximos dois volumes sua preocupação estará em compreender como o sujeito moderno

²¹ “Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permita, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem de nosso, e a proximidade que permanece a respeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar.” (FOUCAULT, 2021b, p.42)

³² “- (...) o senhor considera os gregos admiráveis?

- Não

- Nem exemplares, nem admiráveis?

- Não

- O que o senhor acha deles?

- Não muito brilhantes (...)” (FOUCAULT, 2006, p.254)

⁴ As questões que dizem respeito à potencialidade da moral voltada à ética serão discutidas na seção 2.2 A MORAL VOLTADA À ÉTICA: O CUIDADO DE SI, A ESTILIZAÇÃO DA VIDA COMO OBRA DE ARTE E A DIMENSÃO CRÍTICA DA ÉTICA deste texto

se compreendeu como um homem de desejo; “estudar os jogos da verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’” (FOUCAULT, 2021b, p.11). Mas também, é neste prefácio que o filósofo apresenta que, ao retornar à época moderna, por meio do cristianismo, até os gregos e romanos, se indagou do porquê as práticas sexuais e os prazeres eram objetos de uma preocupação moral, o porquê deste cuidado ético a estes flancos comportamentais e não a outros? Ao colocar em foco a cultura greco-latina observou que esta problematização estava relacionada a um conjunto de práticas conhecidas como “artes da existência”, eram práticas que os homens usavam para se modificar singularmente, ansiando transformar a sua própria existência em uma bela obra de arte que seja portadora de certos valores estéticos (*Ibidem*, p.15-16). Eram, então, técnicas de si, e, que esta problematização da sexualidade na Antiguidade, se constituiria no trabalho de Foucault, como “um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das “técnicas de si” (*Ibidem*, p.17).

Portanto, em um primeiro momento, (1) discutiremos os tensionamentos realizados por Foucault nos últimos anos de sua vida para mobilizar alguns deslocamentos efetuados pelo filósofo ao longo de sua trajetória até o seu trabalho mais atencioso com a ética e as práticas de liberdade. Em seguida, (2) mobilizaremos a potência de uma moral voltada à ética, (a) destacando a importância indubitável da crítica para a propulsão da transformação de nossa existência de uma maneira ética; (b) e, também, exploraremos a dimensão ético-política do cuidado de si e as técnicas e artes de viver como partes de uma estética da existência. Por fim, (3) compreendendo que estas ações éticas visam modos de vidas plurais, e também não perspectivam a anulação dos governos, apresentamos a proposta de Paul B. Preciado a respeito da contrassexualidade, práticas que não desejam uma luta contra as proibições, mas, que formulam novas políticas sexuais e de saber-poder alternativas à (hetero)sexualidade moderna e ao seu sistema sexo-gênero (PRECIADO, 2014, p.22). Assim, vemos nas lutas feministas e *queer*, aqui representadas por Preciado, atitudes propulsoras de criações de novos processos de subjetivação que possibilitam uma nova política de nós mesmos, e, as quais veem o impossível como o que vem, e o inimaginável como obrigação a nós (*Idem*, 2020, p 137).



1 A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA E A ÉTICA DO CUIDADO DE SI COMO PRÁTICA DA LIBERDADE

1.1 Deslocamentos

O curso de 1983 *O governo de si e dos outros*, e em especial sua aula de 5 de janeiro, é um momento que Foucault efetua um balanço e um sobrevoo sobre suas intenções filosóficas, e afirma que sua proposta sempre foi realizar uma “história do pensamento”. Por pensamento, compreende um conceito que circunscreve três eixos que entretém relações entre si: (1) as formas de um saber possível (saber); (2) as matrizes normativas comportamentais para os sujeitos (poder); e (3) as modalidades existentes para os sujeitos (ética) — estes três flancos articulam o que o filósofo francês denominou de “foco de experiência” (*Idem*, 2010, p.4-5). Assim, obteve com proposta também três deslocamentos conceituais. (1) A análise dos saberes, e as práticas discursivas como modos de veridicção; (2) a análise das disciplinas normativas de comportamento, privilegiando as técnicas que conduzem as condutas em virtude de uma visão do Poder (com P maiúsculo), e da governamentalidade e a artes de governo; (3) constituição do sujeito, se distanciando de uma teoria do sujeito, e analisando os processos de subjetivação e as técnicas de si para consigo (VIEIRA, 2015, p.37-38).

Foucault (1992, p.232) em seus últimos cursos e entrevistas deixou claro que sua intenção ao longo de seus estudos estava no sujeito, e, queria problematizar três questões: a verdade, o poder e a conduta individual, e todos em relação um com o outro, não podendo ser compreendidas separadamente (*Idem*, 2006, p.253). Quis por um certo período compreender a relação que o sujeito entretém com a verdade, isto é, quais eram os jogos de verdade que tentaram dizer a verdade sobre o sujeito louco⁵, ou o sujeito delinquente⁶, o sujeito que fala, trabalha e que vive (*Idem*, 2011, p.5). Em outro momento, objetivou entender essa mesma questão do sujeito e da verdade sob outra forma: não a dos discursos que dizem a verdade sobre o sujeito, entretanto, aquela que o sujeito formula sobre ele mesmo (*Ibidem*, p.5).

⁵ Cf. FOUCAULT, Michel. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2019

⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Rio de Janeiro: Vozes, 2014



Para elucidar suas mudanças e transformações em direção ao estudo da ética e da Antiguidade, que já estão bem sintetizadas nas ideias apresentadas anteriormente pelo autor em seu curso *A coragem da verdade*, de 1984, é preciso assimilar o início de suas preocupações — sendo os cursos *Do governo dos vivos*, de 1980, e *Subjetividade e Verdade*, de 1981, fundamentais para a assimilação dos seus últimos movimentos. No curso de 1980, Vieira (2015) destaca a importância dessas aulas para os seus deslocamentos, no qual afirma ter insistido muito em seus trabalhos sobre a clínica e as prisões nas técnicas de dominação, e, que nos seus próximos passos ansiava estudar o governo a partir das técnicas de si: “O poder consiste em relações complexas: essas relações envolvem um conjunto de técnicas racionais, e a eficiência dessas técnicas é devida a sutil integração entre técnicas de coerção e técnicas de si” (FOUCAULT, 2014, p.156 *apud* VIEIRA, 2015, p.39). É, então, em *Subjetividade e Verdade* que encontramos a base para os seus últimos estudos sobre a sexualidade (GROS, 2006, p.615). Nele, as técnicas de si e a Antiguidade tornam-se temas centrais em suas obras e cursos, como *A hermenêutica do sujeito*, *A coragem da verdade*, *O governo de si e dos outros* e os últimos volumes da *História da sexualidade*. Conforme Gros (2006, p.621) explicita: os estudos do filósofo francês sobre a sexualidade, que em um primeiro momento deveriam revelar as tramas coercitivas do saber-poder, tornam-se, então, a partir dos anos 1980, o indicador de técnicas de existência e práticas de si. Portanto, o curso *A hermenêutica do sujeito*, de 1982, transforma-se em um substituto de um livro nunca publicado, no qual realiza recortes transversais nas técnicas de si antigas, que vão além das práticas sexuais, como a escrita, a leitura, os exercícios corporais e espirituais da direção da existência (GROS, 2006, p.621-631).

Como já discorrido anteriormente, o interesse do retorno de Foucault obtém preocupação com o presente, o que fazemos de nós mesmos e como podemos nos desatar das amarras dos saber-poder que vivenciamos na modernidade. Assim, na Antiguidade, o autor encontra novas relações do sujeito com a verdade que diferem das encontradas com o modelo cristão confessionário, se depara, então, com uma moral voltada à ética em detrimento de outra voltada ao código. É sobre a conexão entre o cuidado de si do período greco-latino, a possibilidade da estilização da vida como obra de arte e a dimensão da crítica da moral voltada à ética que aspiramos discutir a seguir.



1.2 A moral voltada à ética: o cuidado de si, a estilização da vida como obra de arte e a dimensão crítica da ética

Na esteira das discussões de Foucault a respeito do cuidado de si, podemos situá-lo como um modelo helenístico-romano de relação entre sujeito e verdade⁷ que fora ocultado pelos modelos anteriores e posteriores, sendo eles, o socrático-platônico e o cristão, respectivamente (FOUCAULT, 2006a, p.309). O autor tensiona a Antiguidade como conjuntura marcante do cuidado de si como uma arte autônoma e autofinalizada (*Ibidem*, p.309). Sendo assim, nas primeiras aulas de *A hermenêutica do sujeito*, o filósofo apresenta como foco estudar um conjunto de práticas importantes no período greco-romano, a *epiméleia heautoú* (o cuidado de si) e o *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”), e destaca que o cuidado de si foi ofuscado no Ocidente pela máxima “conhece-te a ti mesmo”. Nesse sentido, Foucault (2006) discorre sobre dois exemplos extremos: em Sócrates⁸ encontramos o filósofo como o responsável por interpelar os cidadãos a se ocuparem consigo mesmos, e no ascetismo cristão de Gregório de Nissa o cuidado e o conhecimento de si eram preocupações essenciais para ao alcance da verdade divina (p.599). Partindo da leitura de *Alcibiades* em contraponto com os textos do século I e II encontramos transformações importantes, e são tais diferenciações que o autor planeja realizar. Desse modo, o cuidado de si nos séculos posteriores assume outras significações das que as vistas em *Alcibiades*, se tornando um princípio geral e incondicionado, modificando-se a um preceito coextensivo da vida (*Ibidem*, p.301). Portanto, seu foco estará especialmente no cuidado de si helenístico-romano.

⁷ É importante destacar que aqui nos atentaremos entre as diferenciações a respeito da relação subjetividade e verdade entre o modelo antigo e cristão, no entanto, Foucault em seu curso de 1982 também apresenta as discrepâncias do modo antigo em relação à racionalidade científica moderna (FOUCAULT, 2006, p.22-23). O autor apresenta que o sujeito da Antiguidade é sobretudo um eu ético que se constrói e se modifica constantemente, já o da ciência moderna é um sujeito substancial e transcendental. Podemos dizer que no primeiro modelo devemos falar de uma “relação do si consigo mesmo” do que um si puro. “Persiste, então, uma grande oposição a toda uma tradição filosófica, que tenta articular num discurso a natureza originária, pré-estabelecida, essencial de uma estrutura subjetiva (a alma da reminiscência platônica, a *res cogitans* de Descartes, o Eu como pura função transcendental em Kant, consciência doadora de sentido em Husserl, etc.). Não é evidentemente deste sujeito como fundamento de um conhecimento verdadeiro que se trata com o eu ético” (GROS, 2008, p.128).

⁸ “Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: ‘É preciso que cuideis de vós mesmos.’” (FOUCAULT, 2006, p.11)

Às vistas disso, o cuidado de si é um ordenamento para que o indivíduo se volte a si mesmo e se consagre a si mesmo: “Ocupa-te de ti mesmo e ponto final”. Ele deve cuidar de si a vida toda, do jovem ao velho, como aponta Epicuro; cuidar-se sem cessar, disse Misonius Rufus; ocupar-se de si não é algo momentâneo, mas, é uma forma de vida, afirmou Galeno; ou seja, é para ter a si, ao longo de toda a existência, a sua vida como objeto de atenção e cuidado (*Ibidem*, p.601). Aqui neste modelo não é existente algo superior que devemos alcançar, no entanto, como Sêneca, Plutarco e Epiteto afirmaram, devemos residir em nós mesmos, olhando somente para si, descartando um olhar ao “alto”, algo divino (*Ibidem*, p.601). De maneira análoga à navegação, a vida é tratada como um trajeto de direção de si a um porto de salvação em meio aos riscos e perigos; e para chegar no destino é necessário técnicas (*tékhnē*), artes de viver — a pilotagem como arte necessária à existência. Nesta máxima “o eu surge, fundamentalmente, como a meta, o fim de uma trajetória incerta e eventualmente circular, que é a perigosa trajetória da vida” (*Ibidem*, p.304).

Sendo assim, o cuidado de si deve ser entendido não como uma teoria, mas sobretudo como um conjunto de exercícios práticos que são particulares aos estoicos e algumas vezes aos epicuristas. Gros (2008) apresenta o indivíduo do cuidado de si como (1) um sujeito de concentração; (2) um sujeito forte; (3) e um sujeito de ação. Em um primeiro momento nos deparamos, então, com (1) um indivíduo que se concentra em si mesmo e acompanha-se, que está atento às suas capacidades, ou seja, um sujeito vigilante sobre si, mas não como o juiz condenador do modo cristão, e sim um administrador (GROS, 2008, p.130-131). Outro ponto, é que o (2) sujeito deve se fazer forte mediante exercícios apropriados que desembocará em um indivíduo que tem completo domínio sobre si tal qual a serenidade inabalável do sábio estoico (*Ibidem*, p.131). Em relação aos dois pontos, torna-se essencial destacar que esse sujeito que cuida de si não é ensimesmado, solitário, individualista ou narcisista, mas pelo contrário, é um ser que necessita de outro para exercer a árdua tarefa de estetizar a sua existência (*Ibidem*, p.132; FOUCAULT, 2006a, p.604-605); e também (b) um cuidado que pensando em si também pensa no outros (FOUCAULT, 2006b, p.271). Destrinchando o primeiro ponto, percebemos que a relação consigo e com outro independe de uma relação amorosa, aqui o *eros* tradicional é no

máximo ocasional, isto é, a necessidade de outro para o cuidado de si, é realizado por múltiplas relações possíveis, podendo ser a família, os amigos ou um mestre.

É preciso notar, também, que o cuidado de si é muito pouco excludente do outro, que, aliás, ele supõe. Foucault mostra claramente que "cuidar de si" não é uma atitude espontânea e natural, pouco a pouco recoberta pelas alienações do mundo. O eu de que se trata de cuidar não é um dado primeiro e esquecido, mas uma conquista difícil; espontaneamente nós desprezamos este cuidado ético e preferimos o egoísmo. É por isso que a este cuidado de si austero, que nos coloca na vertical de nós mesmos, é preciso chamar um outro, e é um outro que deve nos ajudar a cuidarmos bem de nós mesmos: donde a figura do mestre da existência. O cuidado de si não é tampouco uma atividade solitária, pois supõe sempre o acompanhamento de um mais velho e ele se distribui segundo atividades eminentemente sociais: conversações, troca de cartas, ensinamento e aprendizagem em escolas, formações individuais, etc (GROS, 2008, p.132).

Já o segundo, diz respeito a um cuidado de si que se integra no corpo social e constitui um motor da ação política, assim não se cuida de si para fugir das relações exteriores, entretanto, para agir como se deve frente às necessidades do mundo. É em virtude de estar preparado para quando se precisa, que o sujeito cria uma distância entre ele e o mundo para obter sempre ações refletidas, para quando o problema vier ele reaja bem às circunstâncias.

Adicionalmente, o (3) sujeito de ação é aquele que cumpre uma série de exercícios espirituais — uma ascética espiritual —, como a meditação dos males, os exames da manhã e da noite, viver a vida como se fosse o último dia, o controle das representações, teste da independência do indivíduo em relação ao mundo exterior (retiro), a escrita de si (FOUCAULT, 2006, p.612). Assim, é preciso que os indivíduos se dotem de discursos verdadeiros (*logoi*), quase como de uma forma fisiológica, para construir um equipamento (*parakeuê*) para alma, com destino de enfrentar o porvir e afrontar o real — devem ser como medicamentos, como um estojo de um cirurgião que está sempre em mão (*Ibidem*, p.606). Assim, o eixo principal deste sujeito de ação é a correspondência entre os atos e as palavras. Portanto, o cuidado de si se estrutura como um preceito que a partir e por meio de diversas técnicas (como as citadas anteriormente) visa instaurar uma harmonia entre ação e prática, *logoi e erga*, e transformar a vida em um objeto da mais bela arte (GROS, 2008, p.134).



Assim, partindo de tais desenlaces do autor, o modelo helenístico-romano gira em torno da autofinalização, em contraponto ao modelo platônico que se baseia em torno da reminiscência, e ao cristão exegético de renúncia de si — o qual passou para toda a cultura ocidental. As exposições de Foucault a respeito da Antiguidade cumprem o seu propósito de chamar a nossa atenção para a possibilidade de outros modelos da relação entre subjetividade e verdade do que aquele construído pelo cristianismo, que sucede pela forma de conversão como “descontinuidade reveladora do indivíduo” (VIEIRA, 2015, p.53). Tendo isso em vista, ao compararmos diretamente os dois processos notamos formas de subjetivação completamente diferentes. A obediência encontrada no cristianismo é própria ao pastorado que a constitui, que concebe os seus fiéis como ovelhas de rebanho que possuem dependência integral a um pastor que detém a missão de destinar seu povo para a salvação (FOUCAULT, 2014, p.104). Já nos greco-romanos, a obediência a um responsável pela sua existência não existe, haja vista que não encontramos um juiz condenador das ações, contudo, neste modelo, cada um é responsável pelas suas atitudes, e, os erros e acertos são definidos em função dos objetivos que se é proposto a si, e não em torno de um código moral universal a todos (VIEIRA, 2015, p.54). Na antiguidade, então, observa-se uma autonomia e autarquia em contraposição às práticas cristãs que se centralizam nas obrigações de obedecer e nada esconder. Assim, temos: (1) um primeiro modelo que convida ao manejo de práticas de si e de uma elaboração criativa da verdade, em contraponto ao outro, de um aprisionamento do sujeito a uma camisa de força da verdade; (2) no modelo helenístico-romano não existe a presença de um poder superior na relação que o sujeito entretém com a verdade como ocorre no cristianismo – desse modo, na Antiguidade era possível ser um sujeito verdadeiro não mais devido a uma sujeição, mas uma subjetivação – um cuidado de si contra uma renúncia de si (GROS, 2006, p.618).

Estas reflexões entre a autarquia antiga e a obediência cristã são brevemente resumidas por Foucault em seu prefácio do volume 2 da *História da sexualidade: Uso dos prazeres*, o qual discutindo a respeito da moral, discorre sobre seus dois aspectos, um composto por códigos de comportamentos e outro em forma de subjetivação. Assim, a sociedade cristã ocidental pode ser compreendida como a qual se organiza em torno, e da importância, sobretudo, ao código. Já a Antiguidade grega ou greco-romana, concebia-se ao redor de uma moral voltada às formas de subjetivação e das práticas de si, com um realce

das relações do si consigo mesmo, a *askesis*, na qual o indivíduo se torna um objeto a conhecer (FOUCAULT, 2021, p.37-39).

Um aspecto importante a ser ressaltado acerca da moral voltada à ética do período antigo, é a potência estética da existência: o seu caráter libertário. As trajetórias de vida desta conjuntura detinham um esforço marcado pela afirmação libertária, na qual os indivíduos possuíam autonomia para estilizar sua vida conforme desejasse (*Idem*, 2006b, p.290). Logo, a ausência de um código moral universal, ofereceria a possibilidade do uso de artes de viver, as *tékhne toû bíou*, para fazer de sua própria vida uma obra de arte, o que implicaria na liberdade de escolha daquele que utilizasse a *tékhne* – assim, se tais artes fossem delimitadas por um corpo de regras, se nela não existisse uma ampla liberdade direcionada ao sujeito que opera em razão do objetivo do indivíduo de fazer a vida bela, não haveria, então, um aperfeiçoamento da existência (*Idem*, 2006a, p.513). Assim, Foucault (2006a) versa a respeito da indispensabilidade deste elemento, já que diferiria radicalmente da ascética cristã — uma vida constituída de regras (*regula vitae*). Na Antiguidade, um bom arquiteto não deveria ser submetido a um código (p.514).

De igual modo, quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tékhne toû bíou*, deve ter em mente não tanto a trama, o tecido, a espessa feltragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se. Nem obediência à regra, nem qualquer obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir [uma] obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida). Esta sem dúvida é a razão pela qual jamais encontramos na ascética dos filósofos aquele mesmo catálogo tão preciso de todos os exercícios a serem realizados, em cada momento da vida, em cada momento do dia, que encontramos entre os cristãos (*Ibidem*, p.514).

Desse modo, a grande questão do filósofo em relação a este passado ocidental é a possibilidade de visualizar outras formas existentes e possíveis de liberdades pautadas na autonomia do sujeito e na ética do eu, em detrimento de uma obediência aos códigos e da renúncia de si mesmo. Em sua aula de 17 de fevereiro de 1982, ministrada no curso *A hermenêutica do sujeito*, o autor enfatiza episódios nos séculos XVI e XIX que tentaram reconstruir uma ética do eu. No século XIX constatamos os esforços de Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, o pensamento anarquista de restaurar

uma estética livre da existência e uma ética do eu, que não se alicerçam na renúncia de si, mas em como liberar-se, ser si mesmo e um eu autêntico. Tendo isso em vista, estas reflexões a respeito dos comportamentos helenístico-romanos abrem espaço para pensar o potencial ético-político da estética da existência na contemporaneidade, e, em como podemos ser outros frente à governamentalidade e suas artes de governar. De acordo Foucault (2006a) não existiria outro ponto politicamente indispensável e mais urgente para a nossa resistência e transformação, do que a eficácia que reside na relação de si para consigo. Sendo assim, as lutas contra as sujeições marcantes aos movimentos antirracista, feminista e gay propulsionam criações de novas subjetividades e modos de vida frente a um poder pastoral totalizante e individualizante.

Em seu texto *Sujeito e Poder* encontramos um filósofo preocupado com as militâncias contemporâneas ao seu presente e caracterizando-as como atitudes que minam as tecnologias do poder pastoral que aprisionam a identidades fixas. Ele afirma, então, que

“(...) uma série de oposições que se desenvolveram nos últimos anos; oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, do psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre os modos de vida das pessoas” (FOUCAULT, 1995, p.234).

Estas manifestações se caracterizam por serem transversais e globais, não se firmando apenas a uma particularidade de governo. Lutas que objetivam atacar os efeitos do poder. Imediatas em razão de não afrontarem um “inimigo mor”, mas ações sobre os indivíduos, e também não esperarem soluções no futuro; questionadoras do estatuto do indivíduo e o “governo da individualização”; opositoras aos efeitos de poder conexos aos saberes; por fim, recusadoras do que somos, e as violências que determinam quem elas são (*Ibidem*, p.234-235). Nesse contexto, é importante ressaltar que como para Foucault não existe o Poder (com P maiúsculo), mas relações de poder e suas tecnologias, assim também não há uma Contraconduta, e sim contracondutas, isto é, as atitudes de enfrentamento à governamentalidade não são monolíticas, são sobretudo plurais, o que acarreta a criação de múltiplas saídas éticas para as normalizações marcantes da modernidade.

Assim, o motor para a ações éticas será a atitude crítica, em que a modificação ética será um aperfeiçoamento crítico de si mesmo, uma transformação que exige uma

capacitação que vem do exercício filosófico, dos laços de amizade, através do consumo de diversas modalidades artísticas, de um fortalecimento da reflexão e também de uma capacidade de imaginar outros futuros. Nos estudos foucaultianos, suas observações sobre a governamentalidade, o governo das condutas e as técnicas de governo são impossíveis de serem pensadas sem o elemento da atitude crítica, a qual conecta as artes de governo às *contracondutas*. Estas questões se tornam palco da conferência de Foucault de 1978, intitulada “*O que é a crítica?*”. Sua fala ocorre no mesmo ano em que ministra seu curso *Segurança, território e população*, o qual se debruça a respeito da governamentalidade. Tomando a crítica como inseparável da questão do governo, o filósofo discute a laicização do poder pastoral cristão a partir do século XV, e a explosão desta arte de governar para a sociedade civil e para diversos domínios, onde a grande questão será como governar os corpos, a família, as crianças, o espírito, ou seja, como governar? O poder pastoral característico de governar as condutas e dirigir as vidas para a salvação se implementará no corpo social moderno. Diante disso, o autor compreende a governamentalização indissociável da seguinte problemática: como não ser governado? A crítica, seria então, uma arte de não ser governado, não no sentido da ausência de governo — já que isso seria impossível —, mas na pergunta perpétua de “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?” (FOUCAULT, 2014, p.15). A atitude crítica se constitui como uma indocilidade e arte de inservidão refletida, uma ação de sujeitos éticos que se recusam ao assujeitamento de si a uma verdade criada por tramas de saber-poder (*Ibidem*, p.18). Sendo assim, o exercício filosófico crítico detém a missão de liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente; consiste em refletir de que modo seria possível pensar diferentemente do que se pensa (*Idem*, 2021, p.14-15). Portanto:

A prática da crítica, então, expõe os limites do esquema histórico das coisas, o horizonte epistemológico e ontológico dentro do qual os sujeitos podem surgir. Criar-se de tal modo a expor esses limites é precisamente se envolver numa estética do si-mesmo que mantém uma relação crítica com as normas existentes (BUTLER, 2015, p.22-23)

Dessa maneira, compreendemos, que assim como elaborou Muchail (2009, p.360), o olhar de Foucault aos antigos e ao preceito do cuidado de si não significa o dever de



transpormos seus ideais igualmente para os nossos dias, porém reformular tais questões e as apropriarmos a nós. Devemos nos deter ao aspecto da autonomia greco-romana, e no presente, estilizarmos a nossa existência como um artista libertário a partir de técnicas, e tendo em vista que a liberdade não é um estado de espírito e muito menos um direito liberal moderno, mas uma constante prática. A partir da atitude crítica, podemos criar subjetividades mais libertárias, novos modos de vida que não obedeçam a estes códigos criados pelo saber-poder que nos governa; uma elaboração ética de si para consigo que detém um potencial libertário de resistência política e de transformação — mas não aquela transfiguração que visa o futuro, e sim a que entende a urgência de recusarmos o que somos no presente, no aqui e agora, neste espaço e neste tempo. É fato, também, que nunca estaremos fora das redes de saber-poder, no entanto, podemos nos desvencilhar de uma rede de jogos de verdade para outra, podendo ser mais alternativa e não normativa. Diante disso, Paul B. Preciado enfatiza a necessidade de assumirmos que a liberdade não é apenas uma escolha, mas sobretudo uma constante formulação que nos permite sairmos destas “jaulas” estreitas e passarmos para outras, isto é, não aceitar ser governado em nome de tais princípios e por tais objetivos (PRECIADO, 2020).

2 PELA CRIAÇÃO DE OUTRAS “JAULAS”: PAUL B. PRECIADO E A CONTRASSEXUALIDADE

Marcante às mobilizações foucaultianas, a atitude crítica da fabricação de corpos como propulsora de novas gramáticas sexuais impulsionou as produções filosóficas de Judith Butler, Donna Haraway e Paul B. Preciado (OLIVEIRA, 2021), as quais teceram críticas ao dispositivo moderno da (hetero)sexualidade, tensionando-o como uma operacionalização fincada num regime de poder-saber-prazer (FOUCAULT, 2021a, p.16). Como já elencado anteriormente, Foucault (2021a) no início de seu projeto a respeito da sexualidade, detinha como propósito compreender por quais vias o sujeito moderno se entendeu como sujeito de sexualidade. Suas pesquisas não ansiavam reconstruir uma linearidade das práticas de interdição sexuais de acordo com sua evolução e difusão, contudo, repousava em arquitetar uma história da experiência da sexualidade, isto é, um



entrelaçamento das correlações, numa certa cultura, entre jogos de saber, espectros de normatividades e modos de subjetividade (*Idem*, 2021b, p.8). Os desenlaces do filósofo em *História da Sexualidade I: a vontade de saber*, instrumentalizado via metodologia genealógica, tensionaram as investigações dos processos que confeririam legitimidade a um certo discurso em detrimento de outros, coroando como verdade uma certa gramatologia de saberes. Questiona, então, sob quais formas, com que discursos, o poder chegou às mais tênues condutas, ou seja, de que maneira o poder penetrou e controlou o prazer cotidiano (*Idem*, 2021a, p.17). Para Foucault (2021a, p.115), a sexualidade é assimilada como

um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder.

O sexo, como argumenta o autor, torna-se espaço e campo de disputas discursivas, sendo objeto de constantes formulações, contrariando, assim, a hipótese repressiva vigente da época. Desde do século XVIII, os sujeitos modernos produziram, mediante a incitação intensa de discursos tecno-científicos, uma *scientia sexualis* que buscou dizer a verdade sobre o sexo. Assim, o dispositivo da sexualidade operacionalizou-se ativamente como um conjunto de tecnologias que objetivava a normatização do sexo. Com a ascensão da burguesia, as práticas sexuais foram confiscadas para dentro das casas, a família conjugal heterossexual a raptou, absorvendo-a, completamente, a um fim único, a reprodução. A lei, portanto, é ditada pelo casal legítimo e procriador. A monogamia heterossexual “impõe-se como modelo, faz reinar a norma, detém a verdade, guarda o direito de falar, reservando-se o princípio” (*Ibidem*, p.7) O casal legítimo, com sua sexualidade regular, estipulado como regra e norma dessa nova economia de corpos, detém sua cristalização via mecanismos mais rigorosos, bem como mais silenciosos. Diante disso, os prazeres periféricos à regra são interrogados e estudados; e, a sexualidade exemplar é fabricada a partir dessas sexualidades marginalizadas, por meio de um movimento de refluxo. Logo, os ataques direcionam-se a quatro flancos dissidentes à normatização moderna, que agora devem confessar aquilo que são. Estes, por sua vez, são a histerização do corpo da mulher;



pedagogização do corpo da criança; socialização das condutas de procriação; psiquiatrização do prazer perverso.

Os pais, os cônjuges, tornam-se, na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apóia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras, e que, no interior, vem duplicar e logo "psicologizar" ou "psiquiatrizar" as relações de aliança. Aparecem, então, estas personagens novas: a mulher nervosa, a esposa frígida, a mãe indiferente ou assediada por obsessões homicidas, o marido impotente, sádico, perverso, a moça histérica ou neurastênica, a criança precoce e já esgotada, o jovem homossexual que recusa o casamento ou menospreza sua própria mulher (*Ibidem*, p.20)

Tais técnicas de controle sobre a *bíos* dizem respeito a uma nova maneira de governabilidade, as quais, segundo Foucault, estão circunscritas às dinâmicas da governamentalidade biopolítica moderna. O biopoder, um dos fenômenos fundamentais do século XIX, pode ser entendido como a assunção da vida pelo poder, isto é, a estatização do biológico. Nessa conjuntura, operam-se deslocamentos vitais, nos quais a teoria de soberania clássica, marcada pela simbólica do sangue, passa para uma analítica da sexualidade (FOUCAULT, 2021, p.160). De um poder que faz morrer e deixa viver, passamos para o direito de fazer viver e deixar morrer.

E eu creio que, justamente, uma das mais maciças transformações do direito político do século XIX consistiu, não digo exatamente em substituir, mas em completar esse velho direito de soberania - fazer morrer ou deixar viver – com outro direito novo, que não vai apagar o primeiro, mas vai penetrá-lo, perpassa-lo, modificá-lo, e que vai ser um direito, ou melhor, um poder exatamente inverso: poder de "fazer" viver e de "deixar" morrer. O direito de soberania e, portanto, o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer (FOUCAULT, 2010, p.202).

Nos séculos XVII e XVIII, segundo Foucault (2010, p.203), nasceram técnicas de poder que capturavam especialmente o corpo individual, e se articulavam mediante sistemas de vigilância, hierarquias e inspeções. Já no final do século XVII, se vê algo novo, uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, mas que a integra, e que não a suprime devido a outra escala que opera (*Ibidem.*, p.204). Essa nova política se dirige não ao homem-corpo, mas, ao homem-espécie, isto é, se direciona à multiplicidade dos homens, uma massa

global. Temos, então, sobrepostos, um poder individualizante — a anatomopolítica dos corpos —, e um poder chamado por Foucault (2010; 2021) de biopolítica da espécie humana. Esta nova política age sobre as questões que circunscrevem a população, suas intervenções, assim como as taxas de natalidade, de mortalidade, fecundidade; os fenômenos coletivos. O biopoder lida com a população, e ela como um problema, a um só tempo científico e político. Assim, consideram a vida, operando sobre ela não uma disciplina, mas uma regulamentação (*Ibidem.*, p.207). “As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (*Idem*, 2021, p.150)

A questão central é, portanto, assegurar o equilíbrio global, “a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos” (*Ibidem.*, p.209). É necessário expor à morte uma parcela da população para garantir a permanência de vida segura de outras. O racismo é o meio que introduz o corte entre o que deve viver e o que deve morrer; é a categoria com a função de regular a distribuição da morte (MBEMBE, 2016, p.129). O biopoder, ao dividir a humanidade em espécies, entre raças boas e ruins, superiores e inferiores, estabelece uma cesura de tipo biológico no interior da sociedade. A primeira função do racismo é, então, a de fragmentar e criar cesuras. Já a sua segunda função, é de assegurar a vida boa dos superiores, ou seja, o Estado precisará matar mais para deixar viver — será necessário, se você quiser viver, matar e deixar morrer. Foucault (2010, p.215) aponta que o raciocínio é o seguinte:

"quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação a espécie, mais eu - não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie - viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar."

Na esteira dessas discussões, o sexo torana-se um ponto de interseção entre a anatomopolítica, um conjunto de disciplina constituída de mecanismos de captura individual, e o poder totalizante, regulador das populações. A exacerbada preocupação com o sexo e com o que se fazia com o corpo, tinha, portanto, como pontos de estratégias de ataques e objetos privilegiados de saber-poder-prazer, a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso. Desse modo, a classificação e psiquiatrização dos anormais informaram quem seriam os normais. Butler (2019) acredita



que a desnaturalização da sexualidade atrelada à exposição da economia sexual moderna como produto de certas tramas de saber-poder-prazer, como tensionado pelo filósofo francês, possibilitaria na denúncia da vida precária dos corpos culturalmente ininteligíveis (OLIVEIRA, 2021, p.8).

Paul B. Preciado, herdeiro da tradição de crítica à produção de corpos modernos, avança temporalmente em relação aos estudos foucaultianos, e, a partir das discussões acerca da sociedade de controle⁹, nomeia uma nova economia corporal: o regime farmacopornográfico. Partindo do entrelaçamento entre as máquinas e os humanos, mobiliza a subjetividade contemporânea como formulações compostas de próteses, implantes, e substâncias farmacopiscológicas. Diagnostica a sociedade pós-Segunda Guerra Mundial como tecnopolítica marcada pelo tecnocapitalismo avançado, a mídia global e as biotecnologias. A era farmacopornográfica produziu a pílula anticoncepcional; os hormônios como testosterona e estrógeno; as drogas; o prozac; a cirurgia plástica, etc. A tecnologia está dentro de nosso organismo. Somos uma sociedade que se alimenta de substâncias. Somos agora sujeitos-Prozac, sujeitos-silicone, sujeitos-Viagra (PRECIADO, 2018, p.38). Vivemos na hipermodernidade *punk*. A sociedade está repleta de tecnologia ciborgue biossocial. Já somos ciborgues, corpos humano-elétricos.

Donna Haraway (2009) em *Manifesto ciborgue*, de 1985, produz a partir da figura do organismo cibernético um mito político irônico feminista que constata na hibridez e na impureza a oportunidade de escapar de dualismos que detêm um prazer em confundir as fronteiras; em questionar a modernidade e o humanismo; e da criação de novas subjetividades que não as modernas do sistema de raça e sexo-gênero binário de Homem e Mulher. Assim como Nietzsche matou Deus, Foucault (1995) anunciou que o Homem desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto na areia, Haraway também coloca um fim para a Deusa. A autora pretende com este novo mito sair do ser sujeito moderno originário, estanque e absoluto, para caminhar em direção ao devir-ciborgue, um contínuo mundo sem fim que não tem compromisso com a bissexualidade, e, acredita em vidas pós-gênero.

⁹ Deleuze destaca que diferentemente da sociedade disciplinar, percorrida por Michel Foucault, contemporaneamente o que está em vigência é a sociedade de controle, que não opera mais mediante instituições rígidas, mas, agora, os muros que separam as instituições estão se desfalecendo. As redes são flexíveis e moduláveis, e, a escola, família, hospital, prisão, fábrica, estão todas em múltiplos lugares, em crise (DELEUZE, 1992). Neste tempo, "os anéis de uma serpente são ainda mais complicados que os buracos de uma toupeira" (*Ibidem.*, p.226)



Tomaz Tadeu (2009, p.13) destaca que “a imagem da subjetividade humana que tem dominado o nosso pensamento é, como sabemos, aquela que nos foi legada pelo cogito cartesiano: a existência do sujeito é idêntica ao seu pensamento”; e que esse “sujeito” é, “na verdade, o fundamento da ideia moderna e liberal de democracia. É “ele”, ainda, que está no centro da própria ideia moderna de educação.”

O mito ciborgue, distintivamente das crenças dos futuristas, não vê no futuro uma salvação e nem um “final”, ele não é de barro, e, por isso, não sonha em voltar ao pó, não possui um Jardim do Éden, uma origem imaculada. Preciado (2014, p.166) vê nos ciborgues harawayanos uma virada feliz no feminismo, rompendo com a ideia de Mulher e deusa-mãe como categoria natural tratada pelas feministas essencialistas. Evidenciando, assim, as tramas de saber-poder e as tecnologias que produzem os corpos feminizados. Para Haraway (2009) e Preciado (2018; 2014) não existe a verdade do sexo, os corpos não são dados da natureza, mas são produtos discursivos, não havendo anterioridade ou pré-discursividade. O mito ciborgue não procura nenhuma matriz identitária natural, inocente e puramente orgânica ou uma universalidade e totalidade.

Depois do reconhecimento, arduamente conquistado, de que o gênero, a raça e a classe são social e historicamente constituídos, esses elementos não podem mais formar as fundações de uma crença em uma unidade “essencial”. Não existe nada no fato de ser “mulher” que naturalmente una as mulheres. Não existe nem mesmo uma tal situação — “ser” mulher. Trata-se, ela própria, de uma categoria altamente complexa, construída por meio de discursos científicos sexuais e de outras práticas sociais questionáveis. A consciência de classe, de raça ou de gênero é uma conquista que nos foi imposta pela terrível experiência histórica das realidades sociais contraditórias do capitalismo, do colonialismo e do patriarcado (HARAWAY, 2009, p.47).

Na esteira destas discussões, o filósofo apresenta a *potentia gaudendi*, ou “força orgásmica”. Tal potência não tem gênero e está fora das dicotomias homem-máquina, humano-animal ou vivo-inanimado. O corpo pansexual vivo é bioporto da *potentia gaudendi*, que, por sua vez, não deve ser entendida como um dado biológico, mas sim um organismo tecnovivo incorporado pela tecnologia (PRECIADO, 2018, p.44-46). Em diálogo, ambos pensadores/as anunciam uma política dos monstros que explode com os binarismos de feminino-masculino; homem-animal; humano-máquina; e natureza-cultura; civilizado-



primitivo. Preciado em seu *Manifesto Contrassexual* (2000) exerce uma atitude crítica em relação ao sistema sexo-gênero da (hetero)sexualidade moderna, e se apropria da imaginação como tecnologia de si para a criação de outras possibilidades de interação possíveis de entretermos com a sexualidade. A capacidade imaginativa se constitui como uma ação vinculada à atitude crítica, e se apresenta como uma função essencial para a política que queremos fazer de nós mesmos, pois é com ela que podemos vislumbrar um mundo diferente do que ele é. Nesse sentido, as mobilizações pós-feministas americanas sacudiram as noções de identidades que temos como dados naturais, e realizaram resistências a estas matrizes normativas, rompendo, então, com uma série de binômios; e o corpo como foco da biopolítica também se tornou espaço de resistências criativas (BOURCIER, 2014, p.11-12). A contrassexualidade é uma proposta que se afasta da criação de uma nova natureza e anuncia, pelo contrário, o fim da Natureza como lei que legitima a subordinação de alguns corpos a outros (PRECIADO, 2014, p.21). Seguindo no caminho das proposições de Foucault a respeito das resistências frente às tramas de saber-poder, Preciado (2014) compreende que a maneira mais potente de reação às normatividades não se encontra na luta contra a proibição, mas na contraproduzibilidade, isto é, na formulação criativa de novas políticas sexuais, tramas ou “jaulas” de saber-poder mais alternativas. O termo *jaula*, tensionado por Preciado (2020a) em sua conferência intitulada *Eu sou o monstro que vos fala*, refere-se às redes de saber-poder que são criadas em determinados espaço e tempo. Em consonância com as análises apresentadas por Foucault, compreende os jogos de verdade enquanto produções artificiais e produtos de uma episteme específica e localizada. Isto é, para o pensamento preciano, as normatizações e verdades impostas seriam saberes localizadas e possíveis de serem refutados. O regime heterossexual, pelas suas mãos, é operacionalizado como um produto de jogos e tramas de saberes-poderes formulados pela *scientia sexualis* ocidental moderna. É uma *jaula* que nos aprisiona, e que assim como foi feita, também poderia ser *des-feita*. O filósofo afirma: “Eu fui designado para o sexo feminino, e como o macaco mutante, saí daquela “jaula” estreita, certamente para entrar em outra jaula, mas pelo menos desta vez por minha própria iniciativa” (*Idem*, 2020a, p.18-21). Nesse âmbito, o autor acredita ser possível se desvincilhar de uma *jaula* de conhecimentos e controles normativos, para *outras jaulas* que se constituam de modos mais alternativos e menos normativo. Tal perspectiva se fundamenta na premissa de que a



liberdade não se restringe a um estado de alma, mas, ao contrário, é inerentemente vinculada a um contínuo processo de práticas criativas (FOUCAULT, 2021b).

Assim, elucida suas proposições de trazer uma análise alternativa que fuja das concepções normativas das oposições binárias, e define a sexualidade como um campo que opera mediante tecnologias, e que os seus diferentes elementos do sistema sexo-gênero não passam de produtos, aparelhos, instrumentos, próteses, aplicações e mecanismos – o autor pretende, então, tensionar a plasticidade do sexo. Dessa forma, não trabalharíamos mais com uma “história da humanidade”, mas com uma “história das tecnologias”, e o gênero e o sexo não seriam nada além do que um dos dispositivos de um sistema tecnológico complexo (PRECIADO, 2014, p.22-23). Diante disso, a contrassexualidade se inscreveria na genealogia da heterossexualidade de Monique Wittig; nas pesquisas a respeito do dispositivo da sexualidade moderna de Foucault; nas proposições da análise performativa de Butler e da política ciborgue proposta por Donna Haraway (*Ibidem*, p.24-25).

Ao mobilizar o sexo como protético/prostético, performativo e existente apenas nas materialidades dos corpos, visa “sacudir as tecnologias da escritura do sexo e do gênero, assim como suas instituições” (*Ibidem*, p.27). Em suma, devemos assimilar a identidade sexual não como uma expressão instintiva de uma verdade pré-discursiva, não como elementos que surgem espontaneamente nos corpos recém-nascidos, no entanto, criações que se tornam possíveis via repetições e recitações de códigos. As tecnologias sexuais inventam, então, uma economia de corpos, uma cartografia anatômica e um conjunto de normas que se constroem de forma circunscrita à colonização europeia e que se cristaliza como verdade no século XIX. É uma máquina performativa que, na mesma medida que produz, legitima uma ordem: o patriarcado colonial.

Primeira fragmentação do corpo, ou atribuição do sexo, ocorre mediante um processo que chamarei, seguindo Judith Butler, de invocação performativa. Nenhum de nós escapou dessa interpelação. Antes do nascimento, graças à ecografia - uma tecnologia célebre por ser descritiva, mas que não é senão prescritiva - ou no próprio momento do nascimento, nos foi atribuído um sexo feminino ou masculino. O ideal científico consiste em evitar qualquer ambiguidade fazendo coincidir, se possível, nascimento (talvez no futuro, inclusive fecundação) e atribuição de sexo. Todos nós passamos por essa primeira mesa de operações performativa: "é uma menina!" ou "é um menino!" O nome próprio e seu caráter de moeda de troca tornarão efetiva a reiteração constante dessa interpelação performativa. Mas o processo não para aí. Seus efeitos delimitam os órgãos



e suas funções, sua utilização "normal" ou "perversa": A interpelação não é só performativa. Seus efeitos são prostéticos: faz corpos (*Ibidem*, p.130)

O filósofo, em *Manifesto Contrassexual* e *Texto Junkie*, aponta para a diferença sexual como produto de tecnologias heterosociais que reduzem os corpos às suas zonas erógenas e reprodutoras. Dessa forma, pode-se conceber que os corpos sexuados modernos representam construções metonímicas do sistema heterossexual, que, por meio de um processo de delimitação, categorização e simbolização, atribui significados aos órgãos sexuais e reprodutivos. Significações, estas, que acabam por definir as materialidades que delineiam o conceito de “Mulher” e “Homem”. A perpetuação da heterossexualidade e da construção do corpo sexuado se encontra inextricavelmente associada à negação de diversas expressões de “perversão” sexual. Nesse sentido, as tecnologias que fomentam a normatividade heterossexual carregam desde seu princípio as sementes das sexualidades alternativas. A artificialidade e a peculiaridade da heterossexualidade podem ser discernidas em inúmeras esferas da existência humana, que abrangem desde narrativas de contos de fadas infantis até instituições religiosas, atravessando instituições matrimoniais e o discurso médico. Esta constatação implica, em síntese, que o constructo do sexo foi simultaneamente concebido, delineado e materializado como uma prática social, uma categoria biológica e, primordialmente, como uma força propulsora que sustenta uma sociedade ancorada na matriz heterossexual (BECCARI, 2021, p.74). Como consequência, a heterossexualidade pode ser considerada talvez como um dos projetos mais bem-sucedidos da história, devido à sua perdurável presença ao longo do tempo e ao seu substancial impacto na conformação das relações sociais, bem como das identidades de gênero e sexual.

Adicionalmente, partindo das criações científicas do século XX, como os robôs, as máquinas e os ciborgues, Preciado (2014) destaca a crucialidade da criação das próteses para o avanço industrial, para a reintegração de corpos mutilados nas guerras, bem como para a (re)criação do sexo e do gênero. Em um primeiro momento, criada para remediar uma ausência, a prótese acaba por criar novas formas de ser no mundo, em que ela não apenas se integra nos organismos, mas *faz corpos*, (re)organiza e cria uma nova condição natural. O sexo e o gênero são, então, tensionados enquanto produções prostéticas que se passam por naturais e que estão em constante processo de transformação: “A prótese não



é essência. É trânsito. É efeito múltiplo e não origem única. Não existe mais do que em um contexto concreto: o do enxerto. Os instrumentos e as ferramentas, separados das práticas de poder ligadas à masculinidade, constituem o objeto de uma descontextualização contrassexual”. (PRECIADO, 2014, p. 207). Operacionalizando a sexualidade como próstética, em contrapartida, partes como a mão, a boca e o ânus - áreas excluídas da função reprodutiva, as quais não se estruturam como componentes da formulação da visão sexual -, “quando emulados por meio de próteses, podem induzir um curto-circuito na sexualidade normativa” (BECCARI, 2021, p.78).

Dessa maneira, o filósofo espanhol em seus escritos destaca a urgência da criação de uma nova economia de corpos. Devemos modificar o curso da produção de identidade sexual, já que por trás dessas metáforas políticas binárias e heteronormativas legitimadas, operam múltiplas e infinitas possibilidades de resistência e dissidência. O autor convida seus leitores a praticar a liberdade, criando “brincadeiras ontológicas” com nossos corpos – usando-os como instrumentos transgressores do código sexual inventado, compreendendo que a arquitetura do corpo é política (*Idem*, 2014, p.29-31). Ele nos convoca a um despertar do sono da verdade do sexo, assim como um dia Galileu despertou sua época a respeito da ideia de que o Sol girava ao redor da Terra (*Idem*, 2020b, p.79). Nos chama atenção para observar que a nossa subjetividade atual não passa de uma cicatriz que permanece em nós, e que nos lembra do corte feito pela tesoura da (hetero)sexualidade moderna que cortou a multiplicidade de tudo aquilo que poderíamos ter sido.

CONCLUSÃO

Portanto, percebemos a confluência existente no trabalho de Michel Foucault entre a sua proposta de uma (1) ontologia de nós mesmos ou diagnóstico da verdade, (2) a atitude crítica e a (3) estética da existência. Dessa forma, esta preocupação com o presente se estrutura a partir da ação crítica do que nós somos, a qual propulsiona a atitude criativa de pensar em saídas das normatizações, isto é, um anseio por desatar os nós do saber-poder que nos perpassa. Assim, tais inquietações por um novo mundo são desconfiadas de uma grande Revolução que nos levará ao outro mundo, mas acredita-se que o anseio de recusar



quem somos é pautado na modificação da relação de si para consigo – nos voltando para uma moral voltada a ética em contraposição a moral voltada ao código. A partir das formulações a respeito da ética oferecidas por Foucault com seu retorno à Antiguidade, podemos utilizar a concepção de estética da existência como prática da liberdade para caminhar rumo à beleza de vidas libertárias e plurais.

Diante disso, vemos em Preciado e nos movimentos feministas e *queer* uma preocupação que não se restringe às conquistas judiciais e advindas do Estado, mas, assim como destacou Foucault em suas entrevistas sobre o movimento gay, uma luta por criações de novas modalidades de relações e existência (FOUCAULT, 2006b, p.119-120). Tendo isso em vista, Preciado usando-se da crítica, mobiliza a filosofia como uma linguagem de ficção política, que visa imaginar a criação de um novo mundo mais plural e diferente do qual encontramos hoje. O filósofo espanhol, além de diagnosticar as tecnologias disciplinares e normativas do sexo, também mobiliza as possibilidades de resistências, as atividades que potencializam a criação de novas relações do sujeito com a verdade e que levem à invenção de outra política de inteligibilidade de corpos. Ele nos convoca a “caminhar sobre uma linha traçada no ar” (PRECIADO, 2020b, não p.). A ter como tarefa a transformação em ação no único tempo que temos: o presente. A acreditar que o “impossível é o que vem. E o inimaginável é o devido” (*Idem*, 2020b, não p.). Nos chama, não para sermos corajosos, mas para estarmos sensíveis e frágeis para estilizarmos nossos corpos e existência.

*Desejo que lhes falte força para repetir a norma, que não tenham energia para continuar fabricando identidade, que percam a determinação de continuar acreditando que seus papéis dizem a verdade sobre vocês. E quando tiverem perdido toda a coragem, loucos de covardia, desejo que inventem novos e frágeis usos para seus corpos vulneráveis. É por amá-los que os desejo frágeis e não corajosos. Porque a revolução atua através da fragilidade (*Ibidem*, não p., grifo nosso)*

Recebido em: 10/05/2023

Aceito em: 11/09/2023

Publicado em: 30/12/2023



REFERÊNCIAS

- BECCARI, M. N. Design e a tecnologia sexual: breve panorama a partir de Foucault e Preciado. *Revista Periódicus*, [S. l.], v. 3, n. 16, p. 63–81, 2021. DOI: 10.9771/peri.v3i16.38614. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/view/38614>. Acesso em: 07 set. 2023.
- BOURCIER, S. Prefácio. In: PRECIADO, P. *Manifesto contrassexual. Práticas subversivas de identidade sexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- BUTLER, J. *Relatar a si mesmo: a crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.
- DELEUZE, G. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- GROS, F. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (org). *Figuras de Foucault*. Belo horizonte: Autêntica, 2008.
- HARAWAY, D. *Manifesto Ciborgue*. In: TADEU, Tomaz (Org.) *Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano*. Belo Horizonte: Autentica, 2009.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: _____. *Ditos e escritos V*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006b.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, M. *História da loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1*. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2021a.



FOUCAULT, M. História da sexualidade 2: Uso dos prazeres. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra, 2021b.

FOUCAULT, M. Le Souci de la Verite, Magazine Littéraire, n. 207, 1984.

FOUCAULT, M. Uma estética da existência. In: _____. Ditos e escritos V. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006b.

FOUCAULT, M. O retorno da moral. In: _____. Ditos e escritos V. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006b.

FOUCAULT, M. O triunfo social do prazer sexual: uma conversação com Michel Foucault. In: _____. Ditos e escritos V. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2006b.

FOUCAULT, M. O governo de si e dos outros. Curso dado no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. O que são as luzes? In: _____. Ditos e escritos II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FOUCAULT, M. Qui êtes-vous, Professeur Foucault? In: _____. Dits et écrits I. Paris: Gallimard, 1994, p. 601-620.

FOUCAULT, M. Segurança, território e população. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, M. Vigiar e Punir. Petrópolis: Vozes, 2014.

MBEMBE, A. Necropolítica. Artes & Ensaios. n. 32, p.123-151, 2016.

MUCHAIL, S. “Leitura dos antigos, reflexões do presente.” In: RAGO, M; VEIGA NETO, A (orgs). Para uma vida não fascista. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

OLIVEIRA, K. Intensos encontros: Michel Foucault, Judith Butler, Paul B. Preciado e a teoria queer. Revista Estudos Feministas, v. 29, n. 1, e67637, p. 2021.

PASSETTI, E. Heterotopias anarquistas. Verve, n.2, p.141-173, 2002. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/4617>. Acesso em: 22 set. 2022.

PASSETTI, E. Rebeldias e invenções na anarquia. Verve, n.3, 178-188, 2003. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/verve/article/view/4941>. Acesso em: 22 set. 2022.

PRECIADO, P. Yo soy el monstruo que os habla. Barcelona: Anagrama, 2020a.



PRECIADO, P. Um apartamento em Urano. São Paulo: Zahar, 2020b.

PRECIADO, P. Manifesto Contrassexual. Práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1, 2014.

PRECIADO, P. Texto Junkie. Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1, 2018.

RAGO, M. Foucault e as artes de viver do anarco-feminismo. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (org). Figuras de Foucault. Belo horizonte: Autêntica, 2008.

TADEU, Tomaz. Nós, ciborgues. O corpo elétrico e a dissolução do humano In: TADEU, Tomaz (Org.) Antropologia do ciborgue. As vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autentica, 2009.

VIEIRA, P. A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault. São Paulo: Intermeio, 2015.

