

# Foucault e a coragem de transformar radicalmente a existência<sup>1</sup>

## *Foucault and the courage to radically transform the existence*

**Priscila Piazzentini Vieira**

Doutora em História Cultural pelo IFCH da UNICAMP e professora substituta do Instituto de História da UFU, Uberlândia, Minas Gerais, Brasil. Contato: [priscilav@gmail.com](mailto:priscilav@gmail.com).

### **RESUMO:**

Este artigo propõe estudar o GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões) e a temática das estéticas da existência para mostrar a especificidade da militância de Michel Foucault. Por meio das noções de “intelectual específico” e de coragem da verdade, ele problematiza a figura do “intelectual universal” como o guia das massas, a relação entre teoria e prática, a partilha entre proletariado e lumpem-proletariado, a noção de autocrítica, etc. O interesse de Foucault pelo mundo antigo e pela cultura gay também proporciona uma reflexão que escapa dos modos de produção das subjetividades modernas, pois não se baseia na produção do indivíduo disciplinado e na figura do sujeito político de direitos. Sendo assim, este trabalho defende que dentre o pensamento e a experiência de Foucault, emerge uma ética do intelectual comprometida com a recusa da individualização e da sujeição promovidas pelo Estado moderno e com a tarefa urgente de elaborar, em sua atualidade, uma ética que aposta na criação de novos modos de viver.

Palavras-chave: Foucault, liberdade, ética, prática intelectual.

### **ABSTRACT:**

*This paper proposes to study the GIP (Information Group on Prisons) and the issue of aesthetics of existence to show the peculiarity of Foucault's activism. Through notions of "specific intellectual" and the courage of truth, he discusses the figure of the "universal intellectual" as the guide of the masses, the relation between theory and practice, the distinction between proletariat and the lumpemproletariat, the notion of self-criticism, etc. Foucault's interest in the ancient world and the gay culture also provides a reflection that escapes the modes of production of modern subjectivities, because it is not regulated by the production of disciplined individual and political figure of the subject of rights. Therefore, this paper argues that among Foucault's thought and experience, it is seen the emergence of the ethics of the intellectual committed to the refusal of the individualization and subjection promoted by the modern State and who urgently aims at creating in his time ethics that invest in the creation of new ways to live.*

*Keywords: Foucault, freedom, ethics, intellectual practice.*

VIEIRA, Priscila Piazzentini (2013). Foucault e a coragem de transformar radicalmente a existência. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 7, set-dez, pp. 62-36.

Recebido em 10 de julho de 2013. Confirmado para publicação em 25 de julho de 2013.

---

<sup>1</sup> Este texto reproduz trechos do seguinte trabalho: VIEIRA, Priscila Piazzentini. *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. Tese de Doutorado em História. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2013. Agradeço ao financiamento fornecido pela FAPESP, pela CAPES e pelo CNPq.

O GIP, Grupo de Informações sobre as Prisões, foi formado por Michel Foucault, Jean-Marie Domenach e Pierre Vidal-Naquet, e funcionou entre 1971-1972. Daniel Defert também teve grande participação nas ações do grupo, além de ter sido o principal incentivador para Foucault entrar na organização. Interesse-me pelo GIP devido às seguintes questões, que são destacadas pelos organizadores da coleção *Dits et Écrits* (Foucault, 1994: 174): o contexto de lutas em torno das prisões no qual o grupo emerge, ao lado de outras importantes militâncias de esquerda, como os maoístas, por exemplo; a especificidade de ação do GIP, que insistia em coletar as informações sobre o sistema penitenciário dentro das prisões a partir dos questionários distribuídos clandestinamente entre os próprios detentos e seus familiares. As ações do grupo também possibilitaram a entrada das prisões como um tema relevante de discussão na imprensa cotidiana e nas rádios francesas, e a problematização de um discurso político tradicional de esquerda que estabelece a partilha entre o proletariado e o “lumpen-proletariado”. O GIP, assim, ajudou a modificar o militantismo político europeu do pós-Maio de 68. Artières explicita a ruptura produzida pelo GIP:

Até aquele momento, os presos comuns eram considerados um subproletariado não-politizado e, por vezes, reacionários. Por outro lado, o GIP se distancia radicalmente da *demarche des etablis* (movimento de jovens intelectuais que vão trabalhar nas fábricas); não se tratava de se colocar no lugar dos prisioneiros – nenhum de seus membros tentou ser encarcerado. O objetivo era recolher informações de detenção por meio de uma série de investigações realizadas utilizando questionários que circulavam nos estabelecimentos penitenciários franceses, de modo a obter informações junto à fonte (Artières, 2011: 320).

O trecho de Artières fala sobre as importantes diferenças do GIP em relação aos demais movimentos de esquerda do período: em primeiro lugar, o interesse pelos presos comuns, vistos normalmente como lumpen-proletariado, ou seja, aqueles que não participariam da revolução. Além

disso, não tinha como objetivos falar pelos presos nem colocar-se no lugar de exploração. Sobre o *demarche des etablis*, Artières diz que se tratava de um “movimento que pregava a necessidade de se colocar no lugar do proletariado para uma adequada atuação política” (Artières, 2011: 320). São questões que nos remetem claramente às críticas de Foucault à militância de esquerda tradicional e ao modo de ação do “intelectual específico” (Foucault, 1978: 8-12) , que não se preocupava em falar em nome das “massas”, nem procurava se identificar e misturar-se nos meios de trabalho dos dominados, tais como as fábricas e as minas.

Para o GIP, o regime das prisões era intolerável (Foucault, 1994: 177) e o grupo não tinha a pretensão de fazer com que os prisioneiros tomassem consciência da sua situação, já que “fazia muito tempo que eles possuíam essa consciência, só não tinham os meios de exprimi-la” (Idem: 177-178). Nesse sentido, a consciência, as reações, as indignações, as reflexões sobre a situação penitenciária existiam nos indivíduos, mas não apareciam. Era preciso que a informação circulasse, exatamente pela divulgação do conteúdo dos questionários: “O método pode surpreender, mas é ainda o melhor. É preciso que a informação apareça; é preciso transformar a experiência individual em saber coletivo. Ou seja, em saber político” (Ibidem: 178).

Daniel Defert (2003: 323), ao falar sobre o GIP, lembra ainda que a situação nas prisões de mulheres diferia radicalmente daquela encontrada nas prisões dos homens. Um grupo de ação política, que tinha como referência o nome de Claude Rouaut, centrou-se sobre essa problemática ao analisar a prisão feminina parisiense *La Roquette*. Esse grupo inscrevia sua ação nas problemáticas das lutas feministas. O mesmo acontecia com a situação dos travestis presos, que solicitavam a ajuda do GIP e levantavam questões completamente diversas das tratadas anteriormente pela militância nas prisões. Defert comenta sobre a especificidade trazida por esses novos personagens:

Assim, rapidamente, as lutas de prisões que nós havíamos tentado integrar nas lutas proletárias comunicavam-se cada vez mais com os novos movimentos feministas, homossexuais, ou em torno dos imigrantes, nos quais o controle social do corpo, as mutilações de identidades tornavam-se a questão estruturante (Defert, 2003: 323).

Além do grupo em torno das mulheres, também foi criado o *Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire*, por Guy Hocquenghem, que, a partir de 1979, participaria do jornal *Le Gai Pied*, ligado ao movimento gay francês, no qual Foucault escreveu com frequência entre 1979 e 1984. Defert ainda relata que, para certos grupos políticos, “os novos movimentos eram representativos da sociedade tipicamente pequeno-burguesa” (Idem: 323).

Os erros, os fracassos e as derrotas do movimento eram sempre relacionados à influência negativa dos pequeno-burgueses. Nomear esses novos grupos que participavam das revoltas nas prisões dessa maneira implicava a desaprovação, o rebaixamento, a ridicularização e a diminuição das reivindicações que surgiam com esses novos grupos. O GIP, no entanto, esteve atento a essas novas questões. É por isso que Daniel Defert (Ibidem: 326), ao comparar os movimentos sociais de esquerda do pós-Maio de 68, cita as organizações marxistas, marxistas-leninistas, maoístas, trotskistas, que podiam ser mais ou menos autoritárias, mas que recorriam a modos de análise e de intervenção muito tradicionais. Segundo ele, os movimentos trotskistas privilegiavam a construção de meios bem estruturados, enquanto os maoístas, como a *Gauche Prolétarienne*, apostavam na imersão no seio das massas. O GIP ligava-se a outras preocupações:

O GIP faz provavelmente uma ligação entre esse segundo tempo do pós-maio de 68 e o surgimento dos novos movimentos ditos de liberação (das mulheres, dos homossexuais, em especial) que escapavam profundamente em seu recrutamento, em seu modo de análise e em seus objetivos, dos movimentos políticos que

pretendiam prolongar 68 à força (...). Eu qualificaria esses novos movimentos de desejosos, não somente de políticas, mas também de socio-éticas, na medida em que se trata da subversão das relações de poder, das hierarquias e dos valores (Ibidem: 326).

Essa ligação entre o GIP, os novos movimentos de liberação e seus desejos socio-éticos é fundamental, principalmente se ela for relacionada ao interesse de Foucault, no final dos anos 1970 e no começo da década de 1980, pelo tema das estéticas da existência, da ética e das práticas da liberdade que ele encontra nas sociedades grega, helenística e romana. Mas ainda há outro aspecto a ser levado em conta para compreender o fascínio de Foucault pelos modos de existência antigos: a sua admiração pelos movimentos da Contracultura das décadas de 1970 e 1980, tais como os hippies, o movimento gay, o feminismo, a cultura black power e outros. Eles propunham, segundo o olhar atento de Foucault em seu diagnóstico da atualidade, novos modos de viver.

No texto “O Sujeito e o Poder” (Foucault, 1995), de 1982, Foucault fala sobre a especificidade desses novos movimentos sociais, lembrando como eles lidavam com “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” (Idem: 234).

Foucault nomeia essas práticas de contestações políticas como batalhas contra o “governo da individualização” (Ibidem: 235). O principal objetivo dessas lutas, então, não seria tanto atacar certa instituição de poder, elite ou classe, mas investir contra uma técnica de poder que constrange o indivíduo em sua vida cotidiana, categorizando-o de tal modo que ele se torna preso à sua própria identidade. Essas relações de poder produzem indivíduos assujeitados. Daí o significado que a palavra “sujeito” adquire no vocabulário de Foucault: “sujeito a alguém

pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento” (Ibidem: 235).

Diante desse diagnóstico, produzido por ele mesmo, das formas de poder e de produção da subjetividade contra as quais os movimentos sociais das décadas de 1970 e 1980 lutavam, Foucault chama a atenção para a importância de uma filosofia que se preocupa com as condições existentes da atualidade. Ele recorre ao gesto inicial de Kant, que se pergunta: “o que somos nós?” (Ibidem: 239). Foucault indica o desdobramento dessa pergunta, realizada em 1784, ao escrever: “o que está acontecendo conosco? O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?” (Ibidem: 239).

A problemática trazida por Kant, assim, inspira Foucault a produzir, também, um diagnóstico do seu presente. Mas o objetivo de Foucault já não é mais o mesmo de Kant no século XVIII, o de “descobrir quem somos”. Na atualidade de Foucault, torna-se urgente a “recusa do que somos”. O intuito fundamental é livrar-se da individualização e da totalização ligadas às estruturas do poder moderno.

Nessa recusa aos modelos de individualidade elaborados pelo Estado moderno, torna-se urgente a criação de novas formas de subjetividade. Esse tema aparece em dois textos de Foucault anteriores a “O Sujeito e o Poder”, que tematizam a questão do Irã: “O espírito de um mundo sem espírito” (FOUCAULT, 1994: 743-755) e “É inútil revoltar-se?” (Idem: 790-794), ambos de 1979. Ao refletir sobre a revolução iraniana, Foucault produz dois deslocamentos fundamentais: primeiro, ele problematiza a noção tradicional de revolução. Em seguida, e exatamente por tratar de uma nova percepção de revolução, o tema de mudar radicalmente a produção da subjetividade emerge de maneira relevante.

Com relação ao tema da revolução, Foucault assinala que aprendemos a reconhecê-la a partir de duas dinâmicas: uma delas é pelas contradições existentes na sociedade, como aquela que envolve a luta de classes

ou os grandes enfrentamentos sociais; a outra, pela presença de uma vanguarda, classe ou partido político que guiaria toda uma nação. A revolução do Irã ajuda Foucault a reconhecer que nem sempre uma revolução pode ser caracterizada somente pela presença desses dois aspectos. Mas, em contrapartida, os iranianos sabiam claramente contra quem e contra quais elementos eles estavam lutando:

Revoltando-se, os iranianos diziam – e talvez seja essa a alma da revolta: é preciso mudar, certamente, de regime e livrar-nos desse homem, é preciso mudar esse pessoal corrupto, é preciso mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, é preciso mudar a nós-mesmos. É preciso que nossa maneira de ser, nossa relação com os outros, com as coisas, com a eternidade, com Deus, etc., sejam completamente modificadas, e não haverá revolução real sem que essa mudança radical aconteça em nossa experiência (Ibidem: 749).

Daí a importância que o Islã possuiu dentro da revolução iraniana, segundo Foucault, principalmente porque a religião era, para os seus seguidores, a promessa e a garantia de algo para transformar radicalmente suas subjetividades. A intensidade do movimento iraniano viria exatamente dessa “vontade de uma mudança radical na existência” (Ibidem: 754).

A importância da subjetividade também aparece em “É inútil revoltar-se?”, em especial quando Foucault trata das revoltas como algo que, ao mesmo tempo, pertence e interrompe o movimento da própria história (Ibidem: 790). É o momento no qual um homem prefere o risco da morte à certeza de ter de obedecer. A discussão sobre o tema da revolução aparece novamente. Para Foucault, ela constituiu um gigantesco esforço para aclimatar a revolta no interior de uma história racional e dominante, que definiu as leis do desenvolvimento de uma revolução, a sua legitimidade, as suas boas e más formas, e também fixou as condições preexistentes e as maneiras de executá-la. Ele ainda complementa: “definiu-se até mesmo a profissão de revolucionário”

(Ibidem: 791). Para Foucault, porém, ninguém tem o direito de dizer para alguém revoltar-se em seu nome, nem de prometer a salvação final a todos os homens, pois: “Não se faz a lei para aquele que arrisca a sua vida diante de um poder” (Ibidem: 793). A coragem e o risco pela revolta são cruciais. Foucault prossegue:

Tem-se razão ou não de se revoltar? Deixemos a questão aberta. Revolta-se, é um fato; e é por isso que a subjetividade (não aquelas dos grandes homens, mas de qualquer um) entra na história e lhe dá seu sentido. Um delinquente coloca sua vida em risco contra os castigos abusivos; um louco não pode mais ser encarcerado (...); um povo recusa o regime que o oprime. Isso não torna o primeiro inocente, nem o segundo derrotado, nem assegura ao terceiro o futuro prometido. Ninguém, aliás, está apto a ser solidário a eles. Ninguém está apto a dizer que essas vozes confusas cantam melhor que as outras e cantam a profundidade do verdadeiro fim. Basta que elas existam e que elas tenham contra elas tudo o que se obstina em lhes fazer calar, porque existe um sentido em escutá-las e em entender o que elas querem dizer (Ibidem: 793).

Em um texto de 1979, “Foucault estuda a razão de Estado” (Ibidem: 801-805), ele não está mais preocupado somente com o Irã, mas com a sua atualidade e com as sociedades ocidentais. Para estas, o problema da subjetividade também é importante, pois, desde os anos 1960, temas como a sexualidade, a identidade e a individualidade aparecem com grande destaque. Segundo Foucault, eles “constituem um problema político maior” (Ibidem: 801), e o maior perigo seria considerar identidade e subjetividade como componentes profundos e naturais, que não são determinados por fatores políticos e sociais. Liberarmo-nos da subjetividade psicológica construída pelos psicanalistas é indicada por ele como uma das principais tarefas de seu presente. Foucault diz: “Nós somos prisioneiros de certas concepções de nós mesmos e de nossa conduta. Nós devemos liberar nossa subjetividade, nossa relação conosco” (Ibidem: 801-802).

Essa problemática da urgência da produção de novas subjetividades liga-se diretamente com a questão da liberdade, em especial pelo sentido que ela adquire e pelo espaço que ela ocupa nos últimos cursos de Foucault. É fundamental para o seu pensamento, principalmente no começo da década de 1980, a relação entre verdade, liberdade e produção de novas subjetividades. Para iniciar essa discussão, resalto a importância que a liberdade possui para a problemática da coragem da verdade. Essa ligação é indicada, ao menos, em duas ocasiões de *O Governo de si e dos outros*. Em uma passagem breve, Foucault afirma que o seu problema, ao estudar a *parrhesía*, não é saber até que ponto a verdade limita o exercício da liberdade, mas o inverso:

(...) como e em que medida (...) esta obrigação [de dizer a verdade] é ao mesmo tempo o exercício da liberdade e o exercício perigoso da liberdade? Como [o fato de] se obrigar (...) a dizer a verdade (...) é efetivamente o exercício, e o exercício mais elevado, da liberdade? (Foucault, 2008b: 64).

Posteriormente, ele revela seu projeto de uma “história ontológica dos discursos de verdade” (Idem: 285). Para Foucault, um discurso que pretende dizer a verdade não deve ser analisado por uma história do conhecimento que permitiria determinar se ele diz o verdadeiro ou o falso. Esses discursos de verdade também não devem ser analisados por uma história das ideologias, que perguntaria por que eles dizem o falso em detrimento da verdade. Ao explicitar essa posição, ele reserva um papel central para a produção da liberdade, tema que perpassa todo o pensamento de Foucault e que, aqui, adquire um sentido característico. A liberdade, assim, não seria conquistada por um direito liberal que a sociedade de contrato assegura ao sujeito moderno já formatado, mas uma possibilidade de invenção constante:

(...) é preciso que a história do pensamento seja sempre a história das invenções singulares. Ou ainda: a história do pensamento, se

quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, se quisermos distingui-la também de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, então esta história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer –, deve ser concebida como uma história das ontologias que seria relacionada a um princípio de liberdade, na qual a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer (Ibidem: 285-286).

Ao perceber a liberdade como uma “capacidade de fazer” e não “um direito de ser”, Foucault entende a liberdade como algo que deve ser permanentemente criado e elaborado. Não pensá-la como um direito a ser adquirido mostra o seu esforço, também revelado em 1982 (Foucault, 1994: 308-304), de pensar a liberdade não mais a partir dos códigos morais e das instituições, mas pela criação de novos modos de vida:

Mas se o que se quer fazer é criar um novo modo de vida, então a questão dos direitos do indivíduo não é pertinente. Com efeito, nós vivemos em um mundo legal, social, institucional, no qual as únicas relações possíveis são extremamente pobres. Existe evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações poderiam existir, poderiam encontrar seu código não em instituições, mas em suportes eventuais? (Idem: 309).

Para Foucault, então, vivemos em um mundo relacional em que as instituições se empobreceram e acabaram por limitar a possibilidade de novas relações acontecerem. Devemos lutar contra esse empobrecimento do tecido relacional, para que sejam reconhecidas as relações de coexistências provisórias, e não sejam incentivadas somente as relações estanques, como as do casamento. Ele complementa:

Mais do que fazer valer que os indivíduos tenham direitos fundamentais e naturais, nós deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional, que permitiria que todos os tipos possíveis

de relações possam existir e não sejam impedidas, bloqueadas ou anuladas pelas instituições relacionalmente empobrecedoras (Ibidem: 310).

Nessa discussão, duas questões são importantes, as quais se referem aos dois encantamentos de Foucault sublinhados nessa entrevista: o mundo helenístico e romano anterior ao cristianismo (Ibidem: 310) e a cultura gay (Ibidem: 311). Quanto ao seu primeiro encanto, lembro que o mundo antigo e as discussões sobre as estéticas da existência referem-se a um período histórico em que não existia a noção moderna de sujeito liberal de direitos.<sup>2</sup> Na cultura antiga, prioriza-se a formação do cidadão por meio de relações autônomas. O cuidado de si e do outro socrático ainda defendia que houvesse uma harmonia entre o discurso e a ação, ou seja, entre o que se diz e o próprio modo de viver. Com os cínicos, tratava-se de mostrar a verdade pelo escândalo da própria vida.

Uma sociedade, portanto, que não organiza a vida dos cidadãos pela conquista de direitos institucionais. É uma problematização que escapa drasticamente dos modos de produção das subjetividades modernas, tanto por não se pautar pela produção do cidadão assujeitado e disciplinado, quanto por não recorrer ao arsenal institucionalizado e ligado aos direitos assegurados pelo Estado, tão característicos às noções que envolvem o conceito de cidadania moderna. Foucault explicitou esse perigo de lutar por mais direitos no prefácio que ele fez, em 1977, ao *Anti-Édipo* (Deleuze, Guatarri, 1976), de Deleuze e Guattari:

- Não exija da política que ela restabeleça os “direitos” do indivíduo, tais como a filosofia os definiu. O indivíduo é produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação, pelo deslocamento e pelo agenciamento de combinações diferentes (Foucault, 1991: 83-84).

---

<sup>2</sup> Diogo Sardinha trabalha essa questão a partir da diferenciação entre o “sujeito ético” e o “sujeito político de direitos”. Ver: Sardinha, 2011, pp.182-196. Sobre esse assunto, ler também: FONSECA, 1995.

Com relação ao seu segundo encanto, a cultura gay, Foucault ressalta a possibilidade que ela abre para pensar as relações fora do casamento institucional. É uma cultura que, para ele, “inventa modalidades de relações, modos de existência, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem sobrepostas às formas culturais gerais” (Foucault, 1994: 311). Tal cultura, ainda, não seria apenas uma escolha de homossexuais para homossexuais, mas serviria também aos heterossexuais: “Propondo um direito relacional novo, nós veremos que pessoas que não são homossexuais poderão enriquecer suas vidas modificando seus próprios esquemas de relações” (Idem: 311). A urgência de sua atualidade, a de recusar as identidades impostas pelo Estado e a de criar novas formas de subjetividade, aparece aqui concretizada na criação de “outros espaços” pela cultura gay, que escapam ao direito institucional. Tal cultura aproxima-se bastante dos problemas tratados por Foucault em seus últimos cursos. Em “O triunfo social do prazer sexual: uma conversa com Michel Foucault”, Foucault associa o tema “inventar novos modos de vida” (Ibidem: 314) às práticas da cultura gay do começo da década de 1980. Foucault comenta:

E é possível que essas mudanças afetem, em uma proporção maior, as rotinas estabelecidas, na medida em que os homossexuais aprenderão a exprimir seus sentimentos em relação uns aos outros sob os modos mais variados, e criarão estilos de vida que não vão se assemelhar aos modelos institucionalizados (Ibidem: 334).

Ao falar sobre a sua relação com o movimento gay, Foucault revela diálogos constantes. Mas, como vimos ocorrer com os prisioneiros, ele nunca se coloca no lugar do intelectual que teria um programa a oferecer para ser seguido, nem impõe suas discussões ao movimento gay. Ele cuida, assim, para incentivar a invenção dos grupos por eles mesmos:

Tenho, naturalmente, trocas regulares com outros membros da comunidade gay. Nós discutimos, nós tentamos encontrar maneiras de nos abrir uns com os outros. Mas eu tomo cuidado para não impor meus próprios pontos de vista (...). Eu não quero desencorajar a invenção, eu não quero que os homossexuais parem de crer que cabe a eles cuidar de suas próprias relações, descobrindo o que se adapta melhor à sua situação individual (Ibidem: 334).

Outro tema trabalhado por Foucault, ainda dentro da possibilidade de criação de novas relações fora do campo institucional pela cultura gay, é o da amizade (Ibidem: 163-167). A relação entre rapazes, para Foucault, não participa de laços institucionalizados, tais como o casamento, nem adquire a forma do casal e, por isso, deve ser tratada “como uma questão de existência” (Ibidem: 163). Daí sua pergunta: “Quais relações podem ser, por meio da homossexualidade, estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas?” (Ibidem: 163). Essa discussão de Foucault não procura pela descoberta da verdade contida no sexo, tema muitas vezes caro à maioria dos movimentos de liberação sexual, mas ressalta a importância de práticas, tais como a amizade, que possibilitem a criação de novos modos de vida para além das relações institucionalizadas e reconhecidas pelo Estado. Ele diz:

Os códigos institucionais não podem validar essas relações com suas múltiplas intensidades, com suas cores variáveis, seus movimentos imperceptíveis, com suas formas que se transformam. Essas relações produzem um curto-circuito e introduzem o amor onde deveria ter a lei, a regra ou o hábito (Ibidem: 164).

Ao se perguntar sobre o uso que pode ser feito da obra, dos métodos e dos objetos herdados de Foucault, Stéphane Legrand aponta para “uma significação imediatamente política” (Legrand, 2007: 249) dessa entrevista de Foucault, principalmente quando ele indica a necessidade de invenção das relações de amizade entre os homossexuais. Isso porque, ao propor uma espécie de ascetismo homossexual, Foucault indica o seguinte

movimento: “uma ascese homossexual que nos faria trabalhar sobre nós mesmos e inventar, eu não digo descobrir, uma maneira de ser ainda improvável” (Foucault, 1994: 165). Essa noção de modo de vida é muito importante para Foucault, pois ela permite ir além das classes sociais, das diferenças de profissão, de níveis culturais. Ele complementa:

Um modo de vida pode ser partilhado entre indivíduos de idade, de *status*, de atividade social diferentes. Ele pode dar lugar a relações intensas que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas e, parece-me, que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Ser gay é, creio eu, não se identificar com os traços psicológicos e com as máscaras visíveis do homossexual, mas procurar definir e desenvolver um modo de vida (Idem: 165).

Para Foucault, em uma entrevista de 1984 (Ibidem: 636-646), o problema da sexualidade não deve ser entendido somente pelo gesto de liberação sexual. Essa é uma das causas de ele não se ligar a nenhum movimento ligado unicamente a essa questão, já que ele recusa a ideia que identifica a verdade do indivíduo com a sua sexualidade (Ibidem: 663). Ele relaciona a sexualidade com outra questão: “Para mim, a sexualidade é um problema de modo de vida, ela remete à técnica de si” (Ibidem: 663). Nesse contexto, assim como em sua militância nas prisões, Foucault choca-se com a esquerda tradicional, que ainda trabalhava com a divisão entre proletariado e subproletariado, relegando as lutas como as dos prisioneiros e as dos homossexuais ao campo das lutas com menor importância ou, pior ainda, aos interesses pequeno-burgueses. Os movimentos das décadas de 1970 e 1980 lutavam por problemas e questões que “a tradição política europeia do século XIX tinha banido como indignas da ação política” (Ibidem: 428), como Foucault defende em 1973:

Mas não é precisamente isto que caracteriza os movimentos políticos atuais: a descoberta de que as coisas mais cotidianas – o

modo de comer, de se alimentar, as relações entre um operário e seu patrão, o modo de amar, a maneira pela qual a sexualidade é reprimida, as obrigações familiares, a proibição do aborto – são políticas? (Ibidem: 428).

Todo um campo de problemas sociais, portanto, negligenciado pela esquerda tradicional, abre-se para ser discutido. Foucault presta atenção nesses novos atores sociais: “se levarmos em conta as mulheres, as prostitutas, os homossexuais, os drogados, há aí uma força de contestação da sociedade que nós não temos o direito, penso eu, de negligenciar na luta política” (Ibidem: 535). Como diz Senellart sobre a análise das formas de resistência realizada por Foucault em *Segurança, Território e População*: “tudo é politizável, tudo pode se tornar político” (Senellart, 2008: 535). Aparece, novamente, como Foucault aponta em 1974, “o problema da integração da sexualidade na luta política” (Foucault, 1994: 537). Toda a política do corpo como força de trabalho que reinou desde os séculos XVI e XVII, e que Foucault estudou em *Vigiar e Punir*, é colocada em questão por vários movimentos que tematizam a sexualidade e o corpo: “no movimento político que tende para a recuperação do corpo, encontramos movimentos pela liberação da mulher, assim como pela homossexualidade masculina ou feminina” (Idem: 537).

Para esses novos movimentos, então, não se trata mais de seguir a partilha entre o proletariado e o subproletariado, ou seja, os que trabalham e os que estão fora das relações sociais de produção, pois, além de ser uma postura hierárquica que elege as relações sociais de produção como o elemento que explica todos os demais problemas de dominação, a fronteira entre os proletariados e aqueles que estão excluídos do mundo do trabalho se apaga com o crescimento cada vez maior do desemprego (Ibidem: 664). Temas marginais como aqueles que dizem respeito à sexualidade tornam-se, assim, problemas de alcance geral.

A criação de novas formas de subjetividades que escapem às relações

de poder modernas liga-se claramente à construção de novos modos de vida e ao trabalho de Foucault sobre a noção de liberdade. Nesse contexto, a temática da sexualidade mobiliza todas essas questões:

O problema não é antes tentar definir as práticas de liberdade pelas quais se poderiam definir o que é o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas (...) com os outros? O problema ético da definição das práticas de liberdade é, parece-me, muito mais importante que a afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo (Ibidem: 710).

A definição da ética como prática da liberdade serve muito bem ao propósito de Foucault de criar novos modos de vida. O seu diagnóstico da atualidade apontou para a necessidade de recusar as identidades impostas pelo Estado. Tanto o seu interesse pela cultura antiga quanto o destaque dado à cultura gay do começo da década de 1980 apontam para a sua luta principal – criar um êthos que problematize o fascínio que a modernidade teve pela dominação na produção da subjetividade dos indivíduos.

## **Bibliografia:**

ARTIÈRES, Philippe (2011). “Uma política menor. O GIP como lugar de experimentação política”. In: CASTELO-BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs). *Foucault: filosofia & política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, pp.319-331.

DEFERT, Daniel (2003). “L’émergence d’un nouveau front: les prisons”. In: ARTIÈRES, Philippe; QUÉRO, Laurent; ZANCARINI-FOURMEL, Michelle (orgs.). *Le Groupe d’Information sur les Prisons. Archives d’une Lutte, 1970-1972*. Documents réunis et présentés par Phillipe Artières, Laurent Quéro et Michelle Zancarini-Fourmel. Postface de Daniel Defert. Paris: Éditions de l’IMEC, pp.315-326.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix (1976). *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago.

FOUCAULT, Michel (1978). “Verdade e poder”. In: *Microfísica do Poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal.

\_\_\_ (1994). “(Manifeste du G.I.P.)”, “Enquête sur les prisons: brisons les barreaux du silence”, “L’esprit d’un monde sans esprit”, “Inutile se soulever?”, “Foucault étudie la raison d’État”, “Le triomphe social du plaisir sexuel: une conversation avec Michel Foucault”, “De l’amitié comme mode de vie”, “Interview de Michel Foucault”, “Prisons et révoltes dans les prisons”, “Sexualité et Politiques”, “L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté”. In: *Dits et Écrits. (1954-1988)*. 4 tomes Paris: Gallimard.

\_\_\_ (2008a). *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France*

- (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- \_\_\_\_ (2008b). *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_ (1991). “Anti-Édipo: uma introdução à vida não-fascista”. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de (Org.). *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon.
- \_\_\_\_ (1995). “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- LEGRAND, Stéphane (2007). “Que faire?”. In: *Collectif~Essai. Michel Foucault*. Paris: L’Arc/Inculte, pp.242-254.
- FONSECA, Márcio Alves da (1995). *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC.
- SARDINHA, Diogo (2011). *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L’Harmattan.
- SENEILLART, Michel (2008). “Situação dos cursos”. In: *Segurança, Território, População. Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes.
- VIEIRA, Priscila Piazzentini (2013). *A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault*. Tese de Doutorado em História. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.