

**DE BUTLER A FOUCAULT:
um ensaio sobre a transformação crítica de nós mesmos
FROM BUTLER TO FOUCAULT:
an essay on the critical transformation of ourselves**

Cassiana Lopes Stephan¹

RESUMO: No presente ensaio, revisitamos a atitude crítica, concebida por Foucault como a *arte da inservidão voluntária e da indocilidade refletida*, sob a luz da tematização butleriana da responsabilidade ética e da vida psíquica do poder. Por meio deste movimento analítico, que nos desloca de Butler a Foucault, compreendemos que a transformação crítica de nós mesmos depende da mobilização estratégica do mundo plural de cuja experiência desponta a prática da autarquia tal que implicada à responsabilidade ética pelo presente, pelos outros e pelo mundo. Ademais, partindo de Butler em direção a Foucault, somos capazes de entrever a dimensão criativa da crítica que se atrela à estética da existência e que, na via do mundo plural, ativa um conjunto de tecnologias que subvertem a lógica sacrificial da constituição das identidades. Portanto, neste ensaio, buscamos mostrar que a crítica viabiliza a modificação do si na medida em que o vincula ética e politicamente aos outros e ao mundo.

Palavras-chave: Crítica. Responsabilidade Ética. Mundo Plural. Vida Psíquica. Tecnologias de si.

ABSTRACT: In this essay, we revisit the critical attitude, conceived by Foucault as the *art of voluntary inservitude and reflected indocility*, in the light of Butler's thematization of ethical responsibility and the psychic life of power. Through this analytical movement, which moves us from Butler to Foucault, we understand that the critical transformation of ourselves depends on the strategic mobilization of the plural world from whose experience emerges the practice of autarchy that is implicated in the ethical responsibility for the present, the others, and the world. Moreover, by this interpretative path, we can glimpse the creative dimension of the critique attitude that is linked to the aesthetics of existence which, connected to the plural world, activates a set of technologies that subvert the sacrificial logic of the constitution of identities. Therefore, our essay seeks to show that criticism enables our modification insofar as it ethically and politically links us to the others and to the world.

Keywords: Criticism. Ethical Responsibility. Plural World. Psychic Life. Technologies of the Self.

CRÍTICA, AUTARQUIA E RESPONSABILIDADE ÉTICA

O exercício crítico da autarquia ou da autarquia como crítica nos faz distinguir entre aquilo que depende e aquilo que não depende de nós, como teria dito o estoico Epicteto (EPICTETO, *Encheirídion*, 2012, 1.1, p. 14), mas também nos faz perceber que nem tudo o que acontece está sob nossa alçada e, portanto, que se apropriar de si mesmo não é dar-se conta de toda e qualquer condição que constitui e modifica o si. A apropriação de si se deve

¹ Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (PGFIL/UFPR), na linha de Ética e Política. Pós-doutoranda pela mesma instituição (PGFIL/UFPR) na linha de Ética e Política. Codiretora da Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales (RLECA). ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2687-1202>. E-mail: cassianastephan@yahoo.com.br.

tanto à perspectiva do modo pelo qual nos circunscrevemos no mundo quanto à perspectiva de que o mundo, e com ele os outros, circunscrevem-nos de formas que por vezes nos escapam. Como explica Butler ao interpretar Foucault: “Nem toda a condição do sujeito está aberta à revisão, visto que as condições de sua formação nem sempre são recuperáveis ou reconhecíveis, mesmo que elas vivam, enigmaticamente, nos impulsos que nos são próprios” (BUTLER, 2005, p. 134). A concepção de que nem tudo o que nos acontece está ou deve estar sob nosso controle, abre-nos à percepção do mundo e dos outros que dele participam, isto é, descentraliza-nos de nós mesmos e mostra que a prática da autarquia se articula à crítica na medida em que esta nos insere em um complexo jogo de responsabilização, o qual pode ser pensado a partir de três determinações indicadas por Frédéric Gros na tentativa de responder à questão que pergunta “até qual ponto desobedecer é responsável?” (GROS, 2017, p. 2015).

Trata-se, em primeiro lugar, da responsabilidade absoluta ou da responsabilidade pelo acontecimento, explicada por Gros através de uma provocação de Epicteto que diz: “isto que depende de você, não é o que te acontece *em si*. Não dominamos o curso das coisas. As doenças e as riquezas, a felicidade dos próximos ou os sucessos pessoais, a reputação e os reconhecimentos sociais, os prazeres e os desprazeres [...]. O que absolutamente depende de mim, no entanto, é o *sentido* que vou dar a isto que me acontece” (*Ibidem.*, p. 207-208). Em segundo lugar, Gros fala da figura da responsabilidade infinita ou da responsabilidade pelo frágil e, “dessa vez, eu sou colocado na presença de um ser vulnerável: uma criança frágil, uma pessoa desamparada, um anônimo que chora. Difícil de passar por seu caminho, impossível de pensar em passar por seu caminho. [...]. Eu me encontro *prisioneiro* do sofrimento do outro. [...]. Eu sinto pesar sobre meus ombros, a carga de ter que lhe ajudar e de ter que lhe proteger infinitamente” (*Ibidem.*, p. 209). Em seguida, Gros nos conduz à responsabilidade global ou à responsabilidade pelo mundo como a ideia de que “nós somos solidários às injustiças produzidas aqui e lá. Solidários no sentido de que não é possível, *a um certo nível do ser*, fingir que elas não nos concernem. [...]. Então, impossível de permanecer indiferente, impossível de agir como se o distanciamento geográfico, a distância social, a impotência política pudessem nos isentar de reagir no mundo” (*Ibidem.*, p. 210). Frédéric Gros também nos explica que podemos pensar a responsabilidade como a falta em relação “a uma instância que me ultrapassa, que me transcende, uma superioridade maiúscula (Deus,

o Juiz, a Lei, a Sociedade, minha Consciência, etc.)” (*Ibidem.*, p. 209). Sabemos que este aspecto da responsabilidade ainda nos perpassa, na medida em que nem sempre nos desvencilhamos, completa ou parcialmente, da prepotência pré-ontológica do Outro. Contudo, gostaria de indicar que a responsabilidade como falta é suscetível à variação das circunstâncias sociais e que os símbolos que absolutizam o social sob o bojo da transcendência podem ser destituídos de sua prepotência metafísico-ontológica, conforme a qual a violência é, muitas vezes, perpetrada em nome da aplicação e do respeito à norma.

A responsabilidade como falta nem sempre está em consonância com os outros feixes da responsabilização, ou seja, paradoxalmente, responsabilizar-se pela falta pode implicar na desresponsabilização pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo, de tal modo que neste ponto talvez seja preciso desobedecer para ser responsável. Dito de outro modo, neste ponto precisamos desobedecer às normas fundamentadas na superioridade maiúscula de Deus, da Razão, do Juiz, da Lei, da Sociedade e da Consciência fálica para simultaneamente nos responsabilizarmos pelo sentido que damos àquilo que nos acontece, pela vulnerabilidade que nos circunda e pela pluralidade do mundo no qual habitamos. Os três primeiros feixes da responsabilização, quando vinculados criticamente, parecem concordar entre si e nesta concordância confrontar, transgredir e subverter os termos da responsabilidade como falta. Existe tanto uma complementaridade entre a responsabilidade pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo quanto uma tensão entre estas e a responsabilidade como falta. O complexo jogo entre complementaridade e tensão pode ser deslindado através da crítica, já que ela nos faz refletir sobre o modo pelo qual nos constituímos e nos desconstituímos em nossas relações com os outros, com os esquemas de inteligibilidade que as estanciam, com o mundo no qual nos circunstancializamos e que, ao mesmo tempo, nos circunstancializa – não para traçar nossos destinos e sim para nos interpelar.

A partir disso, somos capazes de entender que a crítica não revela aquilo que definitivamente somos: pelo contrário, ela nos mostra que não somos nada de definitivo à medida que traz à tona alguns de nossos traços relacionais, os quais são ao mesmo tempo sociais e psíquicos. Logo, também somos capazes de entender que a autarquia não tem por finalidade a absoluta soberania de si por si mesmo, ou melhor, não se trata de um autocontrole obsessivo e egoísta. Diferentemente, trata-se de dominar por meio da crítica o si que já é sempre outro, ou ainda, o si que graças à crítica se torna outro em meio ao

complexo jogo da responsabilização. Podemos dizer que a crítica é incitada no âmbito da sociabilização e que ela é praticada por amor e por ódio, mas jamais por medo. Se temos medo de não sermos amados, como acontece com o Georg de Kafka², dificilmente nos arriscamos em nome de nós mesmos, dos outros e da pluralidade do mundo, isto é, dificilmente nos responsabilizamos por nós mesmos como partes de um mundo plural que, enquanto tal, também abarca a vulnerabilidade. Butler explica que, para Foucault, os novos modos de subjetividade se tornam possíveis “quando as condições limitantes pelas quais nós somos feitos se revelam maleáveis e replicáveis, quando um certo si se arrisca no que tange à sua inteligibilidade e a seu reconhecimento na tentativa de expor e de arcar com a inumanidade das maneiras pelas quais ‘o humano’ continua a se fazer e a se desfazer” (BUTLER, 2005, p. 133-134).

Por certo, é estranho afirmar que a crítica incita em nós a autarquia e, ao mesmo tempo, a percepção de que nem tudo o que nos acontece, nem tudo o que nos tangencia e nem tudo o que nos circunscreve está sob nosso controle. Tal afirmação parece paradoxal, pois como poderíamos ser autárquicos se existem esquemas, pessoas, coisas e acontecimentos que incidem sobre nosso modo de viver e que, no entanto, não podem ser recuperados pela crítica? Nesse sentido, a crítica não nos desresponsabilizaria de nós mesmos, ou melhor, de tais aspectos de nós mesmos e das relações mundanas que os constituem? Talvez possamos dizer que a crítica não nos responsabiliza pelo nosso passado, pelos detalhes de nosso passado, os quais compõem a história de nossa infância que muitas vezes preferimos esquecer ou que simplesmente não lembramos. A crítica tampouco nos responsabiliza pelo nosso futuro, pois ela não nos garante um destino, seja ele pessoal ou social. Então, de modo geral, a crítica nos mostra que o passado e o futuro não dependem de nós, que nosso esforço é desperdiçado se insistimos em desvelar traços remotos daquilo que vivemos, se nos ativermos a aspectos que nos causam remorso, saudade ou nostalgia e se nos fixarmos ansiosamente à expectativa de um porvir que desencadeia em nós a frustração, visto que este tão esperado amanhã nunca chega. A crítica nos responsabiliza pela nossa interação com o tempo presente, isto é, pela maneira através da qual nos transformamos no presente e com o presente. Isso significa, como

² “[Georg] já agarrava firme a amurada, como um faminto a comida. Saltou por cima dela como o excelente atleta que tinha sido nos anos de juventude para o orgulho dos pais. Segurou-se ainda com as mãos que ficavam cada vez mais fracas, espiou por entre as grades da amurada um ônibus que iria abafar com facilidade o barulho da sua queda e exclamou em voz baixa: – Queridos pais eu sempre os amei – e se deixou cair” (KAFKA, 1998, p. 49; cf. também BUTLER, 2005, p. 47-48).

explica Butler a partir de Adorno, que a crítica nos responsabiliza pelo mundo no qual agimos hoje e pelo mundo que hoje decorre de nossas ações. Portanto, praticar a autarquia é tomar posse de si hoje, no mundo de hoje e para o mundo de hoje, pois somente o presente depende de nós. De acordo com Butler:

Para Adorno, a questão do que eu devo fazer está implicada à análise social do mundo no qual o meu fazer toma forma e tem efeitos. Na perspectiva de Adorno, uma ética da responsabilidade não leva em consideração apenas “o fim e a intenção” de minha ação, mas a “forma do mundo que dela resulta” (PMP, 172³). Para ele, a questão de como se viver uma boa vida em uma má vida, de como persistir subjetivamente em uma boa vida quando o mundo é miseravelmente organizado, é um modo diferente de afirmar que o valor moral não pode ser considerado à parte de suas condições e consequências (BUTLER, 2005, p. 133).

No trecho de *Problems of Moral Philosophy* (2000) referenciado por Butler, Adorno estabelece uma importante diferenciação, a partir da análise da peça *The Wild Duck* de Henrik Ibsen, entre a ética da convicção ou moralidade abstrata e a ética da responsabilidade. De modo geral, parece que a responsabilidade como falta, tal que a descrevo acima por meio de Frédéric Gros (GROS, 2017, p. 207 e p. 209), articula-se àquilo que Adorno entende por ética da convicção ou por moralidade abstrata, a qual pode ser compreendida, em termos foucaultianos, como a moral voltada ao código (FOUCAULT, 2012, pp. 38-39). Para Adorno, assim como mostra Butler, a ética da convicção ou a moral voltada ao código não pode ser caracterizada como uma ética da responsabilidade, pois esta não depende apenas da ação que se ajusta a uma convicção pura, isto é, da ação que concorda com a convicção em Deus, na Razão, no Juiz, na Sociedade ou no Falo. Diferentemente, a ética da responsabilidade inclui a reflexão do fim e da intenção. Conforme Adorno – e aqui retomamos a passagem citada por Butler:

O que é significado por isto [pela ética da responsabilidade] é uma ética na qual a cada passo que você dá – a cada passo em que você se imagina satisfazendo a demanda do que é bom e correto – simultaneamente você reflete sobre o efeito da sua ação e sobre se o objetivo perspectivado será atingido. Em outras palavras, você não está agindo apenas por pura convicção, mas você inclui o fim e a intenção e, até mesmo, a forma do mundo que dela [da ação] resulta como fatores positivos em suas

³ A passagem de Adorno citada por Butler não está na página 172: verifiquei a mesma edição utilizada pela autora, a saber, a versão de 2001 de *Problems of Moral Philosophy*, e percebi que o referido trecho está, na verdade, na página 162.

considerações. Na peça [*The Wild Duck*], esta é a posição tomada pelo cínico Relling, que a expressa inteligivelmente (ADORNO, 2001, p. 162).

A partir disso, talvez seja possível dizer que a responsabilidade como falta se atrela à ética da convicção, a qual consiste na moralidade abstrata ou na moral voltada ao código. Então, parece que a responsabilidade como falta pode ser entendida como uma responsabilidade moral, ou melhor, como a responsabilidade que é parametrizada tanto pela conformidade ao código quanto pela culpa de tipo abstrata, a qual decorre da transgressão e da subversão da norma. A culpa abstrata parece ser estanciada pela religião, pela psicanálise, pela jurisprudência e pela política. Em geral, trata-se, como explica Gros, de uma espécie de angústia que prende o si, que o encurrala, fazendo-o se despir, perante o “Olho, do conjunto de sua pessoa” (GROS, 2017, p. 209).

Por outro lado, a responsabilidade ética, atinente à ética da responsabilidade ou à moral voltada à ética, se pensarmos a partir das interpretações foucaultianas acerca do cuidado de si (FOUCAULT, 2012, pp. 38-39), articula-se à reflexão das intenções e do fim da ação no mundo, ou seja, da circunstância social que a faz emergir e na qual ela intervém. Neste caso, a reflexão parece mesclar a meditação sobre a sociabilização com a imaginação concernente à reverberação da ação no mundo e, assim, à imagem do próprio mundo. Logo, a culpa que daí decorre não é abstrata, mas sim social, tendo em vista que se trata da angústia que se segue à falta de domínio de si no que tange àquilo que espontaneamente nos acontece, à falta de amor pelo outro em vulnerabilidade e à falta de mundo como pluralidade. As três modalidades da culpa social podem ser pensadas em relação aos três feixes da responsabilização descritos por Gros, isto é, em relação à responsabilidade pelo acontecimento, pelo frágil e pelo mundo. Com base nisso, supomos que o preceito ético da estética da existência, tal que proposto por Michel Foucault, corresponde à ética da responsabilidade e abarca a responsabilização no que diz respeito à complementaridade destas três modalidades. Portanto, neste ensaio, a diferenciação entre responsabilidade moral e responsabilidade ética é mantida relativamente à distinção entre a tradição da política dos deveres e a cultura do cuidado de si, ou ainda, à distinção entre a moralidade abstrata e a ética da responsabilidade. Ademais, como explica Adorno, na peça de Ibsen a ética da responsabilidade é praticada pelo médico cínico Relling. Seria, então, o caso de conferir, em trabalho futuro, em que medida este cinismo confina com as apreciações de Foucault sobre a Antiguidade helenístico-romana. Esta pode ser uma pista

preciosa; contudo, por enquanto fiquemos apenas com as indicações apontadas por Butler, as quais sabiamente articulam a ética foucaultiana do cuidado de si à responsabilização em Adorno.

O fato da crítica nos responsabilizar pelo tempo presente e nos desresponsabilizar pelo passado e pelo futuro não quer dizer que necessariamente devemos recalcar o nosso passado e deixar de vislumbrar o nosso futuro, seja no âmbito pessoal ou no social. Por certo, para que possamos viver o presente não devemos nos prender àquilo que se foi e à espera pelo que será, mas o passado e o futuro precisam ser respectivamente lembrados e perspectivados na medida em que a crise vivida no presente manifesta a urgência de tais movimentos meditativos. Em certo sentido, é isto que Foucault faz quando, mediante a moderna crise da moral, recupera o passado da cultura do cuidado de si, permitindo-nos perceber a estética da existência como uma alternativa para o presente e para o futuro que dele se segue, já que o preceito que prescreve, a estilização da existência, consiste em um princípio ético que, ao ser adotado, contempla o esforço de uma vida inteira. Em certo sentido é isto que também fazemos quando, mediante uma crise que nunca é exclusivamente pessoal – pois ela sempre é minha e dos outros ou minha e do Outro –, relatamos tanto para nós mesmos quanto para os outros, nos mais diversos contextos relacionais que nos abarcam, aspectos de nossa história e partes de nossos sonhos, experienciados enquanto dormimos e enquanto nos mantemos acordados, ou ainda, em alguns casos, para nos mantermos acordados.

Ademais, se a crítica nos responsabiliza por nós mesmos e pelo mundo em que hoje vivemos, então ela nos responsabiliza pelos outros com os quais compartilhamos a nossa existência. Mas, como podemos ser responsáveis por nós, pelo mundo e por todos ao mesmo tempo, quer dizer, neste tempo que é o presente? E quanto aos outros pelos quais nos responsabilizamos, eles estão isentos da prática da autarquia? Estas questões remontam à pergunta que Butler se coloca a partir de Adorno, a saber, como viver uma boa vida em um mundo que é miseravelmente organizado? (BUTLER, 2005, p. 133). Para tais perguntas não há uma única resposta e por este motivo a crítica se mantém como um trabalho contínuo, dado que a todo momento o complexo jogo da responsabilização se modifica, sobretudo se constantemente nos esforçamos para nos mantermos responsáveis por nós mesmos como parte de um mundo plural. Nesse sentido, constantemente interpelamos e somos interpelados pelos outros, de modo a nos responsabilizarmos e nos

desresponsabilizarmos por uma determinada escolha, relação e acontecimento, sem nos atermos às justificativas filantrópicas do bom cristão ou do cidadão de bem, pois, como diz Gros, não se trata de “despertar a piedade, de animar a compaixão” (GROS, 2017, p. 209). A responsabilidade por si como parte do mundo plural possui uma dimensão ético-política que, muitas vezes, confronta os pressupostos codificadores ou codificados da piedade e da compaixão filantrópicas.

Além disso, ninguém está isento da autarquia, mas nem todos buscam a autarquia, nem todos conseguem buscar a autarquia ou talvez, na verdade, a maioria não queira a autarquia, pois de modo geral as pessoas insistem em se identificar ao Outro e simultaneamente em acreditar e exigir a Sua tutela. Da mesma forma que as pessoas não querem a autarquia elas também não querem um mundo plural e isso significa, em termos foucaultianos, que as pessoas não querem cuidar de si mesmas, não querem cuidar dos outros e não querem cuidar do mundo – não querem estetizar a própria existência⁴. Para a maioria, tanto faz se vivemos em um mundo miserável e inclusive muitos pensam, embora não o profiram em voz alta, já que se o proferissem cometeriam uma blasfêmia contra Deus e contra o Estado: ‘O importante é que o mundo não seja miserável para mim!’ E nesta sentença devemos entender a expressão “miserável” em termos econômicos, ou seja, trata-se evidentemente para grande parcela da população de dinheiro e não de ética.

⁴ O preceito que prescreve a estética da existência, assim como o que prescrevia o cuidado de si no período helenístico-romano, ao mesmo tempo em que se generaliza também se elitiza, ou seja, todos podem estetizar suas próprias existências, mas nem todos querem agir de tal forma. O princípio da estética da existência, que historicamente remonta ao cuidado de si helenístico-romano, não corresponde a um dever universal, absoluto e obrigatório que precisa ser compulsoriamente aplicado na forma da lei. Como explica Foucault, a eticidade do cuidado de si não se deve à sua codificação: “‘Ocupa-te contigo mesmo e ponto final’ significa que o cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça e se impõe a todo o mundo. A questão que eu gostaria de colocar, questão ao mesmo tempo histórica e metodológica, é [a seguinte]: pode-se dizer que o cuidado de si constitui agora uma espécie de lei ética universal? Vocês me conhecem bem para saber que responderei imediatamente: não. [...]. Primeiramente, é preciso observar que essa universalização, ainda que tenha ocorrido, ainda que se tenha formulado o ‘cuida de ti mesmo’ como uma lei geral, é, com certeza, inteiramente fictícia. Pois, de fato, uma semelhante prescrição (ocupar-se consigo mesmo) só pode ser aplicada por um número evidentemente muito limitado de indivíduos. [...]. O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram esse modo de vida e os outros” (FOUCAULT, 2010, p. 101-102; cf. também FOUCAULT, 2017, p. 35). É, portanto, neste sentido que a questão adorno-butleriana, relativa a como se viver uma boa vida em um mundo que é miseravelmente organizado, persiste sem uma resposta definitiva no decorrer da existência do indivíduo que busca estilizar a si mesmo. A resposta varia de acordo com a circunstância na qual se encontra aquele que por ela pergunta. Em outras palavras, hoje a minha resposta para esta questão pode ser diferente daquela que doravante ofereci ou compilei e certamente a minha resposta é diferente da de outrem, visto que cada vida em sua especificidade possui suas próprias urgências, as quais por vezes confluem entre sujeitos diferentes e por vezes não. Contudo, isso não significa que uma urgência exclui a outra, pois quando problematizadas sob o escopo da perspectiva de que o mundo é plural, elas acabam se entrecruzando ou se interpelando, seja na proximidade ou na distância.

Tais pessoas pensam que a liberdade está no consumo e a felicidade no bem-estar, no entanto, o que nos mostram Butler e Foucault é que a miséria do mundo se deve justamente a este mal-entendido cometido pelo sujeito interesseiro, ou melhor, pelo sujeito de interesse⁵: por um lado, a busca pela liberdade de consumo nos torna cada vez mais escravos de nós mesmos e das arapucas armadas pelo Outro em sua pretensão pré-ontológica; por outro lado, a busca da felicidade como bem-estar é tão doentia quanto as doenças que dela resultam e que fazem da medicina um dos negócios mais lucrativos do mundo moderno. De fato, não podemos nos responsabilizar por aqueles que não querem a autarquia ou por aqueles que fingem a autarquia, porém, isso não significa que não há mais nada a ser feito. Ainda hoje nós podemos atuar no mundo de outra maneira, sem atribuir a liberdade ao consumo e a felicidade ao bem-estar. Podemos nos responsabilizar pelos outros não no sentido missionário e sim como um estoico, como um bom amigo estoico que se mostra à disposição daquele que com ele quer se modificar. Nós também podemos nos responsabilizar pelos animais e, partilhando com eles o mundo da melhor forma possível, responsabilizarmo-nos por nossa própria animalidade, como um cínico o faria. Podemos nos responsabilizar por outros modos de amar que não envolvam o sacrifício, visto que não precisamos nos submeter aos moldes do amor de Georg por seus pais. Podemos buscar a autarquia mesmo que os outros em torno de nós não a busquem e, para tanto, temos que aprender a nos abandonar ao outro com o qual nos constituímos na diferença e, ao mesmo tempo, aprender a abandonar o outro que conosco não quer viver a autarquia e que, ademais, tenta extirpar de nós este esforço, desvalorizando-nos e deslegitimando-nos seja no âmbito da vida psíquica, da vida privada ou da vida pública.

Então, precisamos nos revoltar contra nós mesmos e contra aquilo e aqueles que se introjetaram ou que introjetamos em nosso âmago em razão de um narcisismo precário. Precisamos expulsá-los de nós como um cristão expulsa de si o Diabo. Entretanto, em nosso caso, como ainda acreditamos na ética, também fazemos questão de expulsar Deus, seus suplentes e seus representantes. Aqui e agora, minha interpretação se aproxima de Nietzsche, para quem “o niilismo não é só uma consideração a respeito do ‘em vão!’ e não é só a crença de que tudo merece sucumbir: põem-se mãos à obra, *faz-se sucumbir*. Isso é, se se quer, *ilógico*: mas o niilista não acredita no ser-se forçado a ser lógico...” (NIETZSCHE, 2011, § 24, p. 37).

⁵ Sobre o sujeito de interesse, cf. a aula de 28 de março de 1979 do curso *Nascimento da biopolítica* (FOUCAULT, 2008, pp. 365-395).

A CRÍTICA E A VIDA PSÍQUICA DO PODER

De fato, seria desonesto dizer que não resguardamos nada do cristianismo, pois em certa medida – na medida em que temos uma vida psíquica – resguardamos o seu mecanismo de internalização. Aliás, de acordo com Butler, é neste ponto que Foucault se aproxima da psicanálise, ou ainda, que um diálogo entre Foucault e a psicanálise seria possível: “em seus últimos cursos, Foucault passa a considerar a passividade da recepção bem como a transitividade da instrução. Estas duas considerações, às quais se articulam suas observações sobre a internalização do outro, são os pilares para um possível diálogo entre Foucault e a psicanálise.” (BUTLER, 2005, p. 127⁶). A partir da pista de Butler, desloco-me em direção a Foucault e por meio dele percebo a relação entre o cristianismo e a psicanálise. Mais precisamente, Butler mostra aquilo que Foucault recuperaria da psicanálise e Foucault, por sua vez, indica aquilo que a psicanálise teria recuperado do cristianismo. Segundo Foucault:

É impossível não nos impressionarmos com a semelhança entre este tema geral, com a semelhança entre esta imagem do cambista e os diversos textos de Freud sobre a censura. Poderíamos dizer que a censura freudiana é simultaneamente a mesma coisa e o inverso do cambista de Cassiano. O cambista de Cassiano e a censura freudiana devem ambos controlar o acesso à consciência, eles devem deixar entrar certas representações e

⁶ Butler diz que Foucault se aproxima da psicanálise no que tange à influência da reflexividade cristã sobre a modernidade, mas que ele simultaneamente se distancia no que se refere à desarticulação entre a cultura do cuidado de si e a reflexividade. Conforme Butler, para Foucault o cuidado de si é uma “tarefa interminável e não tem forma definitiva. Foucault, então, contesta as noções de progresso ou de desenvolvimento racional, as quais dominariam a relação reflexiva, guiando-a em direção a uma conclusão clara. O si é formado na história, mas a história do si individual, a história da individuação não é dada: aqui não há infância, não há a primazia da impressão do Outro, não há a consideração da racionalidade específica por meio da qual o si de uma criança desenvolve a sua singularidade e nem mesmo a qual preço. Foucault entende que, ao considerar as perspectivas socrática, estoica, cínica e materialista do cuidado de si, ele se distancia das noções modernas da reflexividade” (BUTLER, 2005, p. 129). A partir disso, Butler indica que para pensarmos a reatualização da cultura do cuidado de si através da estética da existência não podemos deixar de levar em consideração a emergência cristã da reflexividade e a realidade interna do sujeito moderno, ou seja, reatualizar o cuidado sob o bojo da ética e da política de nós mesmos não é desvencilhá-lo da reflexividade, mas atrelá-lo a outras operações reflexivas ou a outras maneiras de se refletir sobre o si, sobre os outros e sobre o mundo no presente histórico, como mostra Foucault por meio de suas discussões acerca da crítica, a qual corresponde à “arte da inservidão voluntária, àquela da indocilidade refletida” (FOUCAULT, 2015, p. 39; cf. também FOUCAULT, 2001, n° 339, pp. 1381-1397).

rejeitar outras. Mas o cambista de Cassiano tem por função decifrar o que é falso ou ilusório nisto que se apresenta à consciência e, por conseguinte, ele só deixa entrar o que é autêntico. Para este propósito, o cambista de Cassiano utiliza uma capacidade específica que os padres latinos chamam de *discretio*. A censura freudiana rejeita isto que se apresenta tal como é e ela aceita o que está suficientemente disfarçado. O cambista de Cassiano é um operador de verdade através da *discretio*; a censura freudiana é um operador de falsidade através da simbolização. Mas eu não vou levar adiante este paralelo; é somente uma indicação, embora eu creia que as relações entre o dispositivo freudiano e as técnicas da espiritualidade cristã são, se desenvolvidas com seriedade, um campo de pesquisa muito interessante (FOUCAULT, 2013, p. 81-82).

A referida indicação de Foucault não será desenvolvida neste ensaio, pois o objetivo não é o de compreender os pormenores da relação entre cristianismo e psicanálise. Entretanto, faz-se importante ressaltar que a análise acerca dos aspectos históricos e filosóficos da internalização se apoia em tal indicação foucaultiana, a qual nos permite perceber que esta operação remonta ao cristianismo e persiste até os nossos dias – não da mesma forma, é claro: como aponta Foucault ao comparar Cassiano com Freud, o processo de internalização, na medida em que é recontextualizado pela psicanálise, passa por alguns deslocamentos atinentes tanto à sua finalidade quanto aos operadores ou personagens que são mobilizados no interior da consciência, embora continue a atuar, de modo geral, como um dispositivo de autocensura que estabelece e mantém a concórdia entre as normas vigentes na civilização e a vida psíquica do sujeito.

Foucault e Butler mostram que a internalização corresponde a uma tecnologia de si que se vincula à tecnologia cristã do sacrifício, a qual passa a ser modernamente concebida, não apenas pela medicina, mas também pela filosofia e pelo direito, como a tecnologia da identidade. Inclusive, Butler afirma que Foucault, ao explicar a reflexividade monástica como o processo em que dizemos a verdade sobre nós mesmos, mais uma vez se aproxima da psicanálise, já que a operação de internalização da qual desponta aquilo que queremos ser, pensamos ser ou acreditamos ser, é sacrificial: “Por um breve momento, Foucault compartilha aqui uma tese com a psicanálise. Algo é sacrificado, perdido, ao menos gasto ou abandonado quando o sujeito faz de si mesmo um possível objeto de conhecimento” (BUTLER, 2005, p. 120). Dito de outro modo, quando o sujeito quer encontrar a verdade sobre si mesmo ou uma verdade para si mesmo, algo é sacrificado. Foucault nos mostra que o cristão, na busca pela verdade sobre si, a qual é ao mesmo tempo ontológica e metafísica, sacrifica-se, seja por meio da penitência, no caso do

cristianismo primeiro, ou da confissão, no caso do cristianismo monástico. Por um lado, a penitência (*exomológesis*):

[...] serve sobretudo para testemunhar, pela manifestação dramática disto que se é, a recusa de si, a ruptura com o si. *Ego non sum ego*, tal é a fórmula que está no coração da *publicatio sui*, da *exomológesis*. E os gestos ostensivos de maceração tem por função mostrar, ao mesmo tempo, o estado de pecador em sua verdade e a autenticidade da ruptura. É uma revelação de si que é ao mesmo tempo destruição de si (FOUCAULT, 2013, p. 76).

Por outro lado, a confissão (*exagóreusis*) ou a “verbalização enquanto movimento em direção a Deus é uma renúncia a Satã e uma renúncia a si mesmo. A verbalização é um sacrifício de si” (*Ibidem.*, p. 86). Foucault explica que a penitência e a confissão são práticas que não tem por função estabelecer a identidade do si, pois se trata da destruição de si por meio da exposição a Deus, no que se refere à penitência, e da destruição de si por meio da internalização de Deus, no que se refere à confissão. No cristianismo primitivo a tecnologia sacrificial não estava associada à internalização, já que neste ponto da história a alma ainda não dispõe de uma dimensão interna. De modo geral, o sacrifício passa a ser vinculado à internalização a partir do cristianismo monástico. Com base nisso, podemos afirmar que a psicanálise está tecnologicamente mais próxima do cristianismo monástico e que hoje a prática que talvez mais se aproxime do cristianismo primitivo, no que concerne à busca pela verdade de si, seja a somaterapia, tendo em vista que esta abordagem envolve mais a dramatização daquilo que se é e daquilo que se sente do que a verbalização.

Contudo, isto não vem ao caso, pois o que queremos entender é em que medida a tecnologia sacrificial se articula à tecnologia da identidade, tendo em vista que, segundo Foucault, no cristianismo se trata da destruição de si e não da constituição de uma identidade própria. A destruição de si depende da identificação entre o si e o divino, ou seja, na medida em que o si se identifica a Deus, seja por meio da externalização dramatúrgica ou da internalização reflexiva e verbalizada, ele se sacrifica em nome da igualdade substancial entre o *logos* humano e o *logos* divino. Desse modo, o si renuncia à sua distinção identitária para se misturar ao rebanho e nele se portar como apenas mais um filho de Deus. Aliás, a partir do cristianismo monástico, qualquer manifestação de distinção passa a ser entendida como uma obra satânica “porque, sob o reino de Satã, o ser humano estava preso a si mesmo” (FOUCAULT, 2013, p. 86). Foucault parece desassociar

a tecnologia cristã do sacrifício da tecnologia da identidade porque, no processo de destruição de si, a identidade do indivíduo é depurada e reduzida à igualdade substancial de fundo divino. No cristianismo, “a produção da verdade não pode ser atingida sem que se respeite uma condição bastante estrita e bastante imperativa: como vimos, a hermenêutica de si implica o sacrifício de si e, é claro, um processo de não identidade” (*Ibidem.*, p. 92).

De fato, o si que se destrói em nome da identificação com o divino ao mesmo tempo se constitui como cristão, como filho de Deus, mas esta constituição, que se reduz à igualdade ontológica, é precária no que concerne à identidade, ou melhor, este processo de constituição de si não é propriamente identitário, pois a identidade diz respeito à manifestação daquilo que nos é próprio (*idíōs*) no sentido de peculiar, distinto, pouco usual ou estranho e não no sentido do que é comum e substancial⁷. Esta tecnologia sacrificial da hermenêutica de si começa a incomodar os sujeitos modernos que buscam pela verdade sobre si mesmos e que, no entanto, não querem sacrificar nada. Assim, de acordo com Foucault, surge um dos grandes problemas da cultura ocidental, a saber, o de “encontrar a possibilidade de fundar a hermenêutica de si, não sobre o sacrifício de si, mas sobre uma emergência positiva do si, sobre uma emergência teórica e prática do si, uma orientação em direção a uma tecnologia da identidade do si e não em direção a uma tecnologia sacrificial do si” (*Ibidem.*).

Conforme Foucault, este foi o objetivo de práticas judiciais, médicas e filosóficas e talvez seja possível afirmar ainda que, no limiar entre medicina e filosofia, este também foi o objetivo da psicanálise. A psicanálise tenta recontextualizar a operação de internalização que nos remete ao cristianismo monástico, vinculando-a à tecnologia da identidade. Entretanto, como mostra Butler por meio de suas interpretações acerca da melancolia, a psicanálise não resolveu o grande problema hermenêutico da cultura ocidental, pois os seus objetivos identitários não deixam de ser sacrificiais, isto é, o si continua a se sacrificar pelo Outro, pelo amor ao tipo de amor que Outro representa em seu formato pré-ontológico. Tal amor continua a ser sacrificial e fusional, então, quando Georg destrói a si mesmo pela vontade do pai, Georg se funde ao rebanho dos filhos inveterados de Deus, quer dizer, dos filhos inveterados do Falo. Portanto, Butler nos explica que a tecnologia da identidade nada mais é do que uma nova maneira, agora um pouco mais moderna, dado os seus traços fálicos, de se praticar o sacrifício. Isso significa

⁷ Sobre a noção de qualidade peculiar (*idíōs poiōn*) ou de identidade na filosofia estoica, cf. LONG & SEDLEY, 2003, Vol. 1, p. 173-174.

que a ação reflexiva de Georg, aquela de *se deixar cair* em nome do pai e para o pai que ele carrega em si mesmo – em seu coração e em sua consciência –, não permite que ele se constitua de modo a expressar a sua peculiaridade no mundo.

A confissão de Georg do amor que ele sente por seus pais parece menos um ato de perdão do que um espetáculo semi-beatificado de masoquismo. Ele morre por seus pecados, e a empregada que se depara com ele nas escadas grita “Jesus!” e cobre os próprios olhos enquanto olha para ele. As palavras de amor de Georg por seus pais parecem essenciais à execução da sentença de morte. A enunciação delas sela e efetiva a condenação. A ação reflexiva de “se deixar cair [*liess sich hinabfallen*]” nada mais é do que uma maneira mortal de se consagrar o apego a seus pais. A sua morte se torna um presente de amor. [...]. Georg morre não apenas porque seu pai brutalmente exige que ele morra, mas porque a exigência de seu pai se tornou a substância perversa de sua vida (BUTLER, 2005, p. 48).

Com base nisso parece que a tecnologia da identidade se segue, em certa medida, do antropologismo da tecnologia do sacrifício, já que na modernidade o Homem, seja com sua Razão Universal ou com seu Falo, substitui Deus. Foucault nos diz:

Eu creio que este antropologismo, esta orientação em direção à tecnologia da identidade e em direção à teoria do homem como raiz de uma hermenêutica de si, eu creio que isto está ligado a uma situação, à herança do cristianismo. Está ligado a este profundo desejo da sociedade moderna de *substituir* pela figura positiva do homem o sacrifício, que era para o cristianismo a condição de abertura do si como campo de interpretação indefinida (FOUCAULT, 2013, p. 92, minha tradução, *grifo meu*).

Ademais, Foucault indica que esta substituição se sucedeu em virtude da busca por um fundamento positivo à tecnologia de si, já que nos últimos tempos “o problema foi: qual poderia ser o fundamento positivo da tecnologia de si que nós temos desenvolvido durante séculos e séculos?” (*Ibidem.*). Contudo, como mostra Butler, tanto a Razão Universal quanto o Falo, as duas grandes respostas respectivamente dadas pela filosofia e pela psicanálise à referida questão, continuaram a sacrificar o si, ou melhor, a aniquilá-lo. Estes símbolos que transcendentalizam o Social, na medida em que o representam em seu horizonte normativo, podem aniquilar o indivíduo e, quando o fazem, não destroem apenas a individualidade, mas também as condições sociais da vida; ou seja, as complexas condições sociais das vidas que compartilham a pluralidade do mundo são enfraquecidas quando violentadas pela aplicação de uma moral conservadora, cujos tribunais se

estruturam como dinâmica hermenêutica da consciência, dinâmica familiar da casa e dinâmica político-institucional do Estado. Butler cita *Anotações sobre Kafka* (1998) de Adorno e por meio dele explica o seguinte:

Adorno escreve, “a gênese social do indivíduo se revela no final das contas como o poder que o aniquila. O trabalho de Kafka é uma tentativa de absorver isso” [...]. A gênese social do indivíduo, mesmo na modernidade, constitui-se como uma maneira de ameaçar a sobrevivência. A aniquilação também ameaça do outro lado, enquanto a própria transcendência do social ameaça as próprias condições sociais da vida (BUTLER, 2005, p. 62 e p. 64).

Através deste diagnóstico de Butler, desloco-me mais uma vez em direção a Foucault e com ele me pergunto se ainda vale a pena salvar a hermenêutica de si, isto é, realmente “temos necessidade de um homem, de um homem positivo para servir de fundamento a esta hermenêutica de si?” (FOUCAULT, 2013, p. 93). Não, não precisamos de Homem algum, nem de sua Razão e nem de seu Falo. Então, Foucault explica que hoje a urgência não está mais em se encontrar um fundamento positivo para a tecnologia da identidade que, por sua positividade, teria sido capaz de desvinculá-la do sacrifício. Pelo contrário, na atualidade, o problema recai sobre a maneira pela qual tais tecnologias podem ser modificadas, pois pelo que tudo indica só nos desvencilharemos da lógica sacrificial do si mesmo se subvertermos as tecnologias que a sustentam, transformando-as tanto no que concerne às suas operações psíquicas, quanto no que se refere às suas operações sociais. Foucault diz: “o problema talvez não seja o de encontrar um fundamento positivo para estas tecnologias interpretativas, talvez o problema seja agora o de modificar estas tecnologias ou o de nos desembaraçarmos destas tecnologias e, então, de nos desembaraçarmos do sacrifício que está ligado a estas tecnologias” (FOUCAULT, 2013, p. 93).

O MUNDO PLURAL: uma estratégia crítica

Uma das possíveis estratégias para que desativemos as tecnologias sacrificiais do si mesmo é a da experiência social, imagética e simbólica do mundo plural. Trata-se de uma estratégia que nos atrela à cultura do cuidado de si e que, criticamente, interfere na tradição da política dos deveres. Esta estratégia não é agenciada como um projeto

revolucionário; diferentemente, ela é praticada de forma pontual como a insurreição dos que escolhem estetizar as próprias existências, ou seja, dos que fazem de si mesmos um dos principais problemas políticos a serem enfrentados na atualidade, já que, para Foucault, a interrupção da lógica sacrificial do si depende da exercitação da “política de nós mesmos” (FOUCAULT, 2013, p. 93). A política de nós mesmos está estreitamente atrelada à experiência do mundo plural, a qual não é desencadeada pela aniquilação de si, mas pela nadificação do Outro cuja prepotência pré-ontológica pode nos destruir e, junto conosco, as complexas condições sociais das vidas no mundo. Parece que para nos desembaraçarmos da lógica do sacrifício precisamos sacrificar aquele que nos violenta a partir de um movimento crítico que nos permite abandonar a verdade que ele – o Outro – pretensamente nos outorga como a mais fundamental, como a mais verdadeira verdade que jura dizer a verdade, somente a verdade sobre nós.

A imagem do mundo plural é elaborada por meio da sociabilização e da meditação que dela se segue ou que a ela se vincula como o pensamento sobre a maneira pela qual me relaciono, sobre as motivações de minhas aproximações e de meus afastamentos, sobre o tipo de relação que conduzo com o(s) outro(s), sobre aquilo que posso fazer por mim mesmo e pelo(s) outro(s), sobre aquilo que cabe a mim e ao(s) outro(s)... A imagem do mundo plural é constantemente elaborada e reelaborada, de modo que quanto mais sociabilizamos mais complexa, mais aberta e mais difusa ela se torna. A nossa imaginação é alimentada pela articulação da sociabilização com a meditação e aqui vale ressaltar que a efetividade ética da sociabilização não repousa sobre a quantidade de indivíduos com os quais interagimos, até porque a sociabilização se distingue da socialização, segundo a qual os amores e as amizades devem ser simplesmente acumulados sob o escopo precário do narcisismo que acriticamente reitera a normatividade.

De fato, a imaginação executa um papel importante na política de nós mesmos, já que, de acordo com o Baudelaire de Foucault, a atitude crítica que nos responsabiliza pelo tempo presente é “indissociável do furor em imaginá-lo, em imaginá-lo diferentemente do que ele é” (FOUCAULT, 2001, nº 339, p. 1389). Por meio da imaginação, que estimula e é estimulada pela sociabilização, *des-absolutizamos* o mundo e, fragmentando-o, damos conta daquilo que nele era invisível, ou melhor, daquilo que nele era inviabilizado como visível. Logo, através da imaginação somos capazes de reter e de perspectivar os complexos traços da pluralidade do mundo. Trata-se, pois, como explica Foucault sobre as fotografias

de Duane Michals, do “evanescer do visível e do aparecer do invisível” em nós, no mundo e para o mundo (*Ibidem.*, nº 307, p. 1065). Ademais, como diz Magritte – aliás, como diz Magritte na carta escrita a Foucault em 23 de maio de 1966 –, o visível esconde o invisível, porém “o invisível não esconde nada: ele pode ser conhecido ou ignorado, e nada mais” (MAGRITTE, 2017, p. 200). O invisível é ignorado pelas tecnologias que transcendentalizam o social na figuração simbólica do Outro, isto é, por aquelas tecnologias que sustentam e que são sustentadas pela lógica do sacrifício de si. Então, o invisível só pode se tornar conhecido através da aplicação de outra tecnologia, talvez de uma que seja capaz de captar as imagens do mundo – das ruas do mundo – e de (re)compô-las de modo que elas possam nele intervir na medida em que intervêm em nós. Esta tecnologia parece se vincular às técnicas utilizadas pelo artista moderno que, olhando para o mundo, transforma a si mesmo em sua própria criação, modificando-se como uma parte do mundo da qual nascem imagens e na qual passam imagens que circulam entre o seu próprio pensamento e o pensamento dos outros. O mundo invade a nossa casa e invade a nossa alma, transformando-nos por meio de imagens que são elaboradas à medida que sociabilizamos.

A imaginação nos permite perceber que por trás do invisível não há nada de fundamental, isto é, que nós não estamos moralmente comprometidos com uma entidade pré-ontológica. Isso significa que quando captamos as imagens das ruas, em sua diversidade e complexidade, passamos a compreender que estamos eticamente implicados na vida dos outros e que estes estão eticamente implicados em nossas vidas. Em outras palavras, percebemos que a condição que nos tangencia no mundo – condição social e não metafísica – está longe de nos oferecer uma verdade cabal acerca daquilo que somos ou daquilo que devemos ser. Nesse sentido, sob a clave da pluralidade do mundo, a tarefa do hermeneuta deixa de ser analítico-contemplativa e se torna social, ou seja, todo tipo de especulação, todo o tipo de conhecimento, passa a ser vislumbrado em relação à dimensão social da qual surge e na qual interfere. Além disso, a tarefa do hermeneuta deixa de se caracterizar pela coerência relativa à unidade da verdade, já que de acordo com a estratégia do mundo plural a diversidade está implicada em nós e, com ela, as possíveis incoerências que a perpassam.

A partir disso, podemos afirmar que o mundo plural, ao ser manejado no contexto da estetização da existência, pode vir a nos sustentar social e psicologicamente, pois a sua

experiência interfere na maneira pela qual interagimos com os outros, mas também na maneira pela qual interagimos com nós mesmos e, assim, com a nossa própria interioridade. Mais precisamente, o mundo plural intervém em nossa vida psíquica na medida em que sua imagem é simbolizada e, por conseguinte, internalizada. Este processo de simbolização não condiz à tecnologia psicanalítica da identidade: diferentemente, a simbolização do mundo plural parece se constituir como uma tecnologia de tipo expressionista, visto que não se trata da instituição psíquica de uma entidade metafísica, mas da mobilização psíquica de uma perspectiva que pode ser aperfeiçoada e modificada pela influência da sociabilização e da imaginação.

A imagem do mundo plural, quando introjetada, torna-se uma projeção psíquica que organiza a vida interior do si tanto no que se refere ao desejo pela ação quanto no que concerne ao prazer, à dor e à culpa que a precedem ou que dela decorrem. Então, a simbolização do mundo plural confina com a sociabilização e com a imaginação, de tal modo que, combinando-se a estas tecnologias, desabilita aquelas que atribuem ao si uma fundamentação de tipo metafísica e que justificam, por um gesto ontológico, o sacrifício de sua potência criativa, a qual se deve ao exercício da autarquia e da crítica. A partir disso, Butler nos explica que a falha em se narrar completamente, ou ainda, em se dar conta da própria verdade de modo absoluto pode indicar que:

nós estamos, desde o início, eticamente implicados na vida dos outros. Embora alguns possam dizer que ser um sujeito fragmentado, ou um sujeito cujo acesso a si mesmo é sempre opaco e incapaz de se autofundar, signifique precisamente *não* ter os fundamentos necessários à capacidade de agir e as condições necessárias à responsabilidade; de fato a maneira pela qual nós somos, desde o início, interrompidos pela alteridade pode nos tornar incapazes de oferecer um fechamento narrativo a nossas vidas. O propósito aqui não é o de celebrar uma certa noção de incoerência, mas somente o de apontar que nossa “incoerência” estabelece o modo pela qual nos constituímos na relacionalidade: implicados, obrigados, derivados, sustentados por um mundo social que está para além de nós e que existe antes de nós (BUTLER, 2005, p. 64).

AS TECNOLOGIAS DE SI E A ESTRATÉGIA DO MUNDO PLURAL

Há, portanto, um conjunto de tecnologias que se associam à estratégia do mundo plural e que podem ser acionadas como operações que se vinculam ao exercício da autarquia e da crítica, ou melhor, como operações que subvertem a lógica sacrificial do si

mesmo. Tais tecnologias não nos remetem ao cristianismo e à psicanálise: distintamente, talvez possamos afirmar que a tecnologia da sociabilização está *transhistoricamente*⁸ atrelada à valorização estoica da amizade, já que, como explica Edson Passetti, estoicos “farão reverberar novos sentidos da amizade. [...]. Ela não é mais vista como parte integrante da história de homens de bem, desde as lembranças remotas de sua existência, transformando-se em referência para uma sociabilidade com base na liberdade subjetiva que busca diferenciadas repercussões públicas” (PASSETTI, 2003, p. 46). Além disso, parece que a tecnologia da sociabilização também se atrela – ou pode ser atrelada – à valorização comunista, anarquista e artístico-literária do amor. Mais precisamente, refiro-me, em primeiro lugar, ao comunismo de Alexandra Kollontaï, para quem o amor precisa ser reconhecido enquanto força social e psíquica e repousar sobre três postulados, a saber:

1. Igualdade nas relações mútuas (sem a suficiência masculina e sem a dissolução servil da individualidade por parte da mulher que ama);
2. Reconhecimento de um dos direitos do outro e vice-versa, sem a pretensão de possuir e de partilhar o coração e a alma do ser amado (sentimento de propriedade, nutrido pela civilização burguesa);
- e 3. Sensibilidade fraternal, arte de captar e de compreender o trabalho psíquico do ser amado (a civilização burguesa só exige da mulher este tipo de sensibilidade no amor) (KOLLONTAÏ, 1923, p. 8-9).

Em segundo lugar, penso no anarquismo de Stirner, conforme o qual “o apelo ao espírito de sacrifício dos homens e ao amor que exige auto-renúncia perderá finalmente a sua aparência sedutora quando, atrás de uma eficácia de milênios, não deixar nada a não ser...a miséria de hoje” (STIRNER, 2004, p. 243). E, por fim, no que tange ao aspecto artístico-literário do amor, remeto-me a Marguerite Duras, para quem o abandono e o silêncio são atitudes através das quais o si resiste à lógica sacrificial do amor narcísico: “Um dia ela não está mais ali. Você acorda e ela não está mais ali. Ela partiu durante a noite. O rastro do corpo ainda está sobre os lençóis, ele é frio. [...]. Não há mais nada no

⁸ De modo geral, a transhistoriedade é uma alternativa histórica à tradicional filosofia da história que, como explica Foucault, implementa e justifica a aplicação de uma metodologia metahistórica ou suprahistórica: “se eu evoco a generalidade, não é para dizer que é preciso retracá-la em sua continuidade *metahistórica* através do tempo e que é preciso seguir suas variações” (FOUCAULT, 2001, n° 339, p. 1396, *grifo meu*). Para saber mais acerca da noção de “transhistoriedade”, cf. FOUCAULT, 2011, pp. 155-167; para uma análise sobre o valor transhistórico das continuidades estabelecidas por Foucault entre a modernidade e a Antiguidade, cf. LORENZINI, 2014, pp. 317-321.

quarto, somente você sozinho. O corpo dela desapareceu. A diferença entre ela e você se confirma pela ausência súbita dela” (DURAS, 2010, p. 53).

Além disso, talvez possamos dizer que a tecnologia da imaginação, tal que associada à estratégia do mundo plural, não é impressionista, pois não corresponde à percepção estética de tipo contemplativa, ou seja, não se trata do mundo “que vem ao artista em forma de percepções” (AIRA, 2007, p. 45). Diferentemente, com base nas continuidades transhistóricas traçadas por Foucault, as quais nos conduzem de Baudelaire a Duane Michals e Magritte, mas também a Duras, parece ser possível afirmar que a tecnologia da imaginação é de tipo surrealista, tendo em vista que sua operação nos conduz do visível ao invisível, do provável ao improvável, do viável ao inviável, do possível ao impossível, isto é, tendo em vista que sua operação nos permite compor e recompor as imagens e as palavras do mundo e no mundo. Como explica Foucault ao citar Magritte, por meio da imaginação, “pode-se criar entre as palavras e os objetos novas relações e detalhar certas características da linguagem e dos objetos que são geralmente ignoradas na vida cotidiana” (MAGRITTE *apud* FOUCAULT, 2005, p. 51-52).

Por fim, a tecnologia da simbolização, quando proposta sob a chave estratégica do mundo plural e pensada através das interpretações butlerianas da vida psíquica do poder, não parece ser propriamente psicanalítica, mas antes expressionista, pois o mundo não é metafisicamente simbolizado, ou melhor, não é transcendentalizado por meio de um gesto metafísico de alcance ontológico. A simbolização da imagem do mundo plural depende simplesmente de um jogo de palavras, da asserção perspectivística de que ‘o mundo é plural’, pois para o expressionista, como explica César Aira, “as palavras são delegações nossas no mundo, na natureza, e ali se ocupam de alterar o contorno das coisas, ou de lhes dar contorno” (AIRA, 2007, p. 47). Assim, constantemente transitamos entre a complexa imagem do mundo plural – complexa porque composta por diversas imagens – e a afirmação de que ‘o mundo é plural’. Esta asseveração vem a ser, ao mesmo tempo, introjetada e projetada nos confins do fundo falso de nossa interioridade como o símbolo que, em sua difusa multiplicidade, guia-nos nas diferentes circunstâncias da vida.

REFERÊNCIAS

AIRA, César. Pequeno manual de procedimentos. Tradução de Eduard Marquardt. Curitiba: Arte & Letra, 2007.

ADORNO, Theodor. Anotações sobre Kafka. In: _____. **PRISMAS**: crítica cultura e sociedade. Tradução de Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Ática, 1998, p. 239-270.

_____. Problems of Moral Philosophy. Translated by Rodney Livingstone. California: Stanford University Press, 2001.

BUTLER, Judith. Giving an account of oneself. New York: Fordham University Press, 2005.

DURAS, Marguerite. La maladie de la mort. Paris: Les Éditions de Minuit, 2010.

EPICTETO. O encheirídion de Epicteto. Edição bilíngue. Trad: Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

FOUCAULT, Michel. La pensée, l'émotion. In: _____. Dits et écrits II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001, n° 307, pp. 1062-1069.

_____. Qu'est-ce que les Lumières ?. In: _____. Dits et écrits II. 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001, n° 339, pp. 1381-1397.

_____. Ceci n'est pas une pipe. Paris: Fata Morgana, 2005.

_____. Nascimento da biopolítica. Trad: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. A hermenêutica do sujeito. Tradução de Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. A coragem da verdade. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. História da sexualidade 2 – o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.

_____. L'origine de l'hermeneutique de soi. Paris : Vrin, 2013.

_____. Qu'est-ce que la critique; la culture de soi. Paris: Vrin, 2015.

_____. Dire vrai sur soi-meme. Paris: Vrin, 2017.

GROS, Frédéric. Desobeir. Paris: Albin Michel, 2017.

IBSEN, Henrik. The wild duck. Translated by Eleanor Marx Aveling. Boston: Walter H. Baker & Co, 1900. Disponível em <https://www.marxists.org/reference/archive/ibsen/wild-duck/wild-duck.pdf>.

KAFKA, Franz. O veredicto/na colônia penal. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KOLLONTAI, Alexandra. Place a l'eros aile! (Lettre à la jeunesse laborieuse). Disponível em: <https://www.marxists.org/francais/kollontai/works/1923/05/eros.htm>, 1923.

LONG, A. A.; **SEDLEY**, D. N. **THE HELLENISTIC PHILOSOPHERS**: greek and latin texts with notes and bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 2v.

LORENZINI, Daniele. **LA POLITIQUE DES CONDUITES:** pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique. Tese de Doutorado. Université Paris-Est Créteil, Créteil. 2014.

MAGRITTE, René. Les mots et les images. Bruxelles: Espace Nord, 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. A vontade de poder. Trad: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

PASSETTI, Edson. **ÉTICAS DOS AMIGOS:** invenções libertárias da vida. São Paulo: Editora Imaginário, 2003.

STIRNER, Max. O único e sua propriedade. Trad: João Barrento. Lisboa: Antígona, 2004.