

Sexualidade e Crítica Social: Marcuse após Foucault

Ednei de Genaro¹

Resumo:

Neste artigo realizamos uma apreciação de duas eminentes problematizações da sexualidade e crítica social. Centramos nossa discussão nas obras: “Eros e Civilização” [1955], de Herbert Marcuse, e de “História da Sexualidade I: a vontade de saber” [1976], de Michel Foucault. Ocupamo-nos, sobretudo, em penetrar no que parece ser os focos que distanciam as perspectivas críticas dos autores, a saber: por parte de Marcuse, uma *ontologia do social* que anseia a utopia de um Eros e Razão emancipatórios; e, por parte de Foucault, uma *ontologia do presente* que busca uma nova dimensão da relação entre a *subjetividade* e a *verdade*, afastando de ajuizar sobre a *natureza* da sexualidade.

Palavras-Chave: Sexualidade; Herbert Marcuse; Michel Foucault; Ontologia Social; Ontologia do Presente.

¹ Mestrando em Sociologia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina. Publicou o Artigo *As Forças Produtivas ou Técnica e ciência no Marxismo: Entre K. Marx e J. Habermas* [1968], na revista eletrônica *Em tese*, acessível em

<http://www.emtese.ufsc.br/>

Introdução

“A ‘luta pela existência’ é uma luta pelo prazer – hoje essa luta foi organizada para dominação”.
H. Marcuse (in: Eros e Civilização).

A arte erótica e o cuidado com os prazeres,
“(…) no gozo perfeito, no esquecimento do tempo e dos limites,
no elixir da longa vida, isto é, no prazer perfeito como adversário da morte”.
M. Foucault (in: História da Sexualidade I).

A tematização da *sexualidade humana*, tratadas em dimensões tão vivas – estética e politicamente - por dois filósofos do século XX, Michel Foucault e Herbert Marcuse, é aqui apresentada e debatida por meio da dimensão de crítica social dos autores.

Trata-se de um debate bastante polêmico do pensamento contemporâneo, que se encontra alastrado – mas, infelizmente, pouco profundamente entendido – por meios acadêmicos das mais variadas áreas de saberes. Nossa motivação primeira será explorar este espaço para levantar alguns contornos dos fundamentos que dão origem aos discursos dos autores sobre a sexualidade. Discursos críticos que são, sem dúvida, radicalmente marcados – como o próprio FOUCAULT (1997) anunciava – pelas raízes das *técnicas de interpretação* de Nietzsche, Freud & Marx.

Daremos um destaque neste artigo à apresentação de duas obras: “Eros e Civilização” ([1955] 1999), de H. Marcuse e “História da Sexualidade I: a vontade de saber” (1993 [1976]), de M. Foucault. Estas apresentam interpretações históricas, interrogações e posicionamentos teóricos que nos são por demais importantes e influentes.

Comparando as diferentes leituras crítica da sociedade, ocupar-nos-emos, em seguida, sobre o que parecem ser as duas perspectivas que distanciam pensadores: de um lado, a *ontologia do social* marcusiana que anseia a utopia de um Eros e Razão emancipatórios; de outro, a *ontologia do presente* foucaultiana que busca uma nova dimensão da relação entre a *subjetividade* e a *verdade* que o afasta da tentativa de ‘essencialização’ da natureza do sexo.

1 - Sexualidade (*Eros*) e Sociedade “Repressiva”: Marcuse intérprete de Freud

Alguns anos após a publicação de “Eros e Civilização” [1955], durante a década de 1970, principalmente, época do aparecimento da obra de Foucault, teóricos de cunho psicanalista-marxistas como o alemão P. Schneider realizavam a seguinte assertiva a respeito de nossa cultura moderna:

“A contradição entre as forças políticas totalmente desenvolvidas e a fantasia totalmente desenvolvida no capitalismo tardio expressa-se da seguinte forma: a fantasia desaparece completamente da consciência e realiza-se na neurose. A força inventiva dos seres humanos realiza-se no capitalismo tardio nas formas de sua auto-destruição” (SCHNEIDER, P. *apud* MARCONDES F., 1984: 7).

Instituíam-se, dentro de uma tradição freudiana que, de certo modo, originava-se W. Reich, atravessa-se por Erich Fromm, até chegar a Marcuse, uma *intelligentsia* que pensava a necessidade de uma “revolução cultural” da sociedade ocidental através de uma ação no plano da *consciência* e de ‘libertação’ sexual. Em lugar do consumo passivo (e neurótico), pensava-se uma atuação consciente e autônoma. No lugar da violência neurótica de massa, pensava-se alcançar uma ação comum criativa e libertadora, sexual e socialmente.

Como escrevia MARCONDES F. (1984: 7-37), no livro “A linguagem da sedução”, tanto o espaço do *político imediato* como o do *ideológico cristalizado* multiplicaria a submissão autoritária. Somente o *imaginário* (como desejo, símbolo) é o embrião que aguarda impientemente o momento do re-nascimento, da revolução libertadora.

Os desdobramentos da relação entre a psicanálise e o marxismo tomaram um grande fôlego entre intelectuais de vastas áreas. Teorias como as esboçadas acima foram impulsionadas por um interesse intelectual que nos desperta bastante curiosidade, pois nos coloca em uma indagação: como foi possível tornar a interpretação freudiana ‘pessimista’ em relação à origem da civilização, em uma esperança revolucionária e de exercício da verdadeira sexualidade?

Uma resposta a esta questão pode ser encontrada na leitura marcusiana de Freud. Marcuse protestou dizendo que em uma sociedade mais justa, *Eros* (a natureza da sexualidade) adquire um papel central: conseguiria controlar o potencial de aniquilamento de *Tânatos*, e a razão, *Logos*, viria a assumir um papel mais decisivo e ‘saúdável’ na administração dos impulsos humanos, em detrimento dos mecanismos inconscientes.

Mas deixemos de adiantar as teses deste autor para explicitar e compreender melhor a força do horizonte teórico construído. Veremos, pois, que o entendimento de Marcuse quanto à *natureza da sexualidade humana* é tratado a partir do arcabouço alçado pela teoria freudiana, e de sua utopia de libertação social.

Tal como apresentou Freud em seu livro clássico “Três ensaios sobre a sexualidade” [1905], a sexualidade é uma *pulsão*, um elemento de base física, com

hormônios, zonas erógenas, aparelho reprodutor, substâncias, etc., e um lado de *fantasia*, que se combinam para produzir a vida sexual. Diferentemente de *Ágape* (amor de Deus) e *Philia* (amor dos homens entre si), *Eros* é o amor sexual, amor físico, na tradição grega. Freud, a partir de um estudo detalhado das fases/comportamentos do ser humano, preocupou-se em explicar a consciência humana, apresentando os variados termos que representam as nossas *paixões*. Para Freud, duas pulsões se mostraram primordiais, regendo a vida do homem: a pulsão sexual ou libidinal (*Eros*) e a pulsão de morte (*Tânatos*) – representando o dualismo fundamental do ser.

Freud, devemos lembrar também, arquitetou sua filosofia psicanalítica demonstrando como o processo histórico que formou a *civilita* deu origem ao indivíduo reprimido. A interpretação histórica de Freud é uma grande *imagem simbólica da civilização*, em que o progresso dela é conduzido pela ‘dominação’ de *Eros* e por sua necessidade imanente de ligar os vários conjuntos que a formam (tais como: a família, o povo, a nação, a humanidade) em uma penúria perpétua pela satisfação interrompida.

O nascimento da civilização (quer se queira, da cultura) é, portanto, marcado pelo momento de transformação dos “objetivos primários do ser”, a saber, do processo de “desnaturalização” da satisfação integral de suas necessidades imediatas. O momento da constituição da cultura é, assim, a ocasião em que os impulsos mentais primários – conceituados como *inconscientes* ou *id* -, sofrem repressões, ou seja, as energias psíquicas destes impulsos continuam as mesmas no organismo, mas são contidas pela formação do *ego* e *superego* humanos. Em outras palavras, a cultura é sucintamente entendida como a afirmação dos julgamentos morais e das regras sociais ao indivíduo, tornando-o *ser social*.

Na leitura crítica que Marcuse realiza da obra de Freud, a interpretação da sexualidade humana como uma “racionalidade libidinal”, calcada em um *puro* naturalismo do instinto sexual ou em uma essência biológica do ser humano, precisará ser repensada.

Para Marcuse, há um grande conflito entre o *princípio do prazer* e o *princípio da realidade* determinando a sexualidade dos indivíduos em civilização. O domínio do princípio da realidade é estabelecido, por meio de Freud, como a origem histórica de *condutas morais*. Em “*Eros e Civilização*” (1999: 33-65) são destacadas várias condutas do *desejo* não vertidas em *prazer*, isto é, reprimidas – a saber: o fato do indivíduo não cuidar da vida para *satisfação individual imediata*, mas sim para uma satisfação *adiada*; a perda da sua receptividade ao “*agora*” para a produtividade no trabalho; o cessar de

seu *prazer ilimitado* à *vida de restrições*; o júbilo da *atividade libidinal* ao *esforço no trabalho*. O fim dessas condutas significou, enfim, o início da “ordem segura” no trato social.

Na obra de Marcuse, a sexualidade humana é complementada, contudo, com uma perspicaz crítica marxista da cultura tecnocrática e consumista, e da economia política da sociedade baseada no *trabalho alienado*. A pretensão do autor é acolher o nascimento da *análise psicanalítica* com a dimensão crítica da *categoria política*, encampando, assim, críticas mais profundas quanto: ao caráter da cultura, as relações de dominação (nas várias instâncias da vida) e ao surgimento de uma *razão técnica* em nosso tempo – temas próprios da ‘*Escola de Frankfurt*’, mas com muitas particularidades em Marcuse.

O domínio do *princípio da realidade* sobre o do *prazer* foi sinônimo de um *progresso* que se baseou, decisivamente, na *produtividade*, na repressão social da vida, subordinando a *consciência humana* e sua capacidade de atingir uma *liberdade verdadeira*, já que o controle humano foi eficientemente organizado e manipulado para manutenção da ignorância e impotência em forma de alienação (MARCUSE, 1999: 34-40).

A constituição de um aparelho mental repressivo é entendida por dois princípios históricos: *ontogenético* e *filogenético*. O primeiro baseado na idéia de evolução do *indivíduo* reprimido desde a sua remota existência social consciente; o segundo, na evolução da *civilização* repressiva. *Eros* e *Civilização* são, pois, *dialeticamente unidos*.

Aproveitando-se dos escritos “ontogênicos” de Freud, Marcuse irá dizer que a teoria dos instintos é exposta como a grande força unificadora da vida, que se preserva até a morte². O prazer, brotado do *id*, é a volição sem qualquer limite, sem valoração, entregue apenas ao alívio das tensões e do desfrute total do mundo. No entanto, é, ao mesmo tempo, a energia da auto-destruição. Isto é, constitui, por contrário, o instinto de morte intrínseco ao homem.

A origem do indivíduo reprimido, no dizer de Freud, é a negação desses instintos em civilização.

O *princípio de realidade*, para Marcuse, tornou possível um controle inédito sobre o grau e âmbito dos instintos, ao desviar para o *trabalho* (na organização

² “O instinto de morte opera segundo o princípio do Nirvana: tende para aquele estado de “gratificação constante” em que não sente tensão alguma – um estado de carências. Essa tendência do instinto implica que as suas manifestações *destrutivas* seriam reduzidas ao mínimo, à medida que se aproximasse de tal estado [...]. O princípio de prazer e o princípio do Nirvana convergem então. Ao mesmo tempo, *Eros*, livre da mais-repressão, seria reforçado; e o *Eros* reforçado como que absorveria o objetivo do instinto de morte” (MARCUSE, 1999: 202).

administrativa, dominadora e alienada da produção) as energias libidinais. Como o *status* da produção social é dado por uma rígida hierarquia social, determinou-se, assim, o máximo da repressão (*mais-repressão*) e seu desvio para um *desempenho produtivo*, apreendido na gênese de um *superego* nos indivíduos³.

O problema maior da *teoria dos instintos* de Freud, segundo Marcuse, encontra-se na renúncia a qualquer emancipação do *mal-estar da civilização* contemporânea e no entendimento “naturalizado” quanto às condições que fundam os problemas, uma vez que não são submetidos às concretizações históricas das *instituições políticas e sociais*.

É necessário, a partir daí, travar uma luta contra o caráter dominante e repressor da sociedade. As problematizações da *práxis histórica* são bastante interessantes na crítica social elaborada por Marcuse. Ele nos remete que, no século XX, as transformações tecno-científicas incorporadas no seio da sociedade categorizaram-se pelo aprofundamento e encobrimento dos mecanismos repressivos específicos. Assim sendo, as revoluções tecnológicas não trouxeram – como muitos acreditaram – o maior ócio e prazer. Ao contrário, trouxeram mais *culpa coletiva*, dissolução da figura do patrão, e outras coisas. Como escreve MARCUSE (1999: 123), “o instinto de agressão gira no vazio, ou melhor, o ódio depara com colegas sorridentes, concorrentes atarefados ou funcionários obedientes, que são, todos, vítimas inocentes”.

1.1 - A libertação social e sexual pela superação do *princípio de realidade* atual

Para reencontrarmos com o *princípio de prazer* e, logo, com a verdadeira sexualidade, é necessário ir em direção ao conteúdo filosófico pleno do *instinto* humano. A teoria freudiana impediu qualquer utopia psicanalítica. Como defende LEBRUN (1983, p.133), o que interessou Marcuse não foi, absolutamente, realizar um “estudo sobre a psicanálise. É a antropologia de Freud que interessa (...), a sua filosofia da existência, tal como aparece, notadamente, na *metapsicologia* e na sua *arqueologia* da civilização”. Marcuse, escreve ainda LEBRUN (idem: 133-4), soube confrontar “as duas maneira de escrever a história simbólica da civilização. Duas ‘intrigas’ bem diferentes, para falar com Paul Veyne (perito no assunto), dois roteiros: 1º) cristão-hegeliano (...); 2º) freudiano. É o segundo que Marcuse escolhe”.

³ Com a configuração histórica da repressão nos indivíduos (*princípio ontogenético*), as principais consequências seriam: a perpetuação da família patriarcal-monogâmica como o lugar da procriação; e a divisão hierárquica e alienada do trabalho e o controle público da existência privada do indivíduo. Por sua vez, na origem da civilização repressiva (*princípio filogenético*) as consequências seriam: a gênese dos sentimentos de *culpa coletiva*, de idéias “pecaminosas” e dos tabus sociais em relação a qualquer transgressão social; e o desenvolvimento aberto da dominação paterna (MARCUSE, 1999: 41-61).

Marcuse capta a lógica da antropologia de Freud para inseri-la em sua *ontologia do social*. Se Freud apenas “racionalizou” a repressão, Marcuse pensa uma libido não-reprimida que não “recaía na barbárie”. Para isso, quer se dissociar do conceito patológico da *consciência culpada* de Freud para recuperar a idéia de uma *consciência finita* (“infeliz”) de Hegel. Marcuse se inspira em uma filosofia emancipadora que, portanto, tem um fundo de “pedagogia hegeliana”, de busca pela *consciência de si*, da *razão realizada*, de um “*novo Logos*” que metamorfoseie *Eros* para longe da realidade atual que o concilia e pacífica⁴.

A perspectiva marcusiana é a de libertação social e sexual pela superação da mais-repressão do princípio de realidade atual. No lugar da ‘luta pela existência’ organizada para a *dominação social*, uma luta por uma realidade que seja a efetivação de uma vida pelo *prazer*.

Como bem nota BENTO PRADO Jr. (2005: 51-70), Marcuse nos oferece uma determinação essencial do Ser no Logos. Isto significa que há, nos sujeitos, formas intrínsecas que determinam suas dimensões *corporais*, de *gêneros* e *sociais*, assim como, uma totalidade histórica que a contextualiza. A linha interpretativa da crítica social marcusiana não sai das bases do racionalismo burguês da ‘idade clássica’, ambiente em que uma filosofia aparece como a expressão mais alta de dominação instrumental do mundo, bem como determina uma relação antagônica entre o *sujeito* e o *objeto*⁵.

2 – Sexualidade e sociedade “de Controle”: Foucault e a genealogia da ‘ciência sexual’

A partir da aproximação com o sentido de seu *método genealógico*, podemos explicitar a nova perspectiva foucaultiana para *falar* de sexualidade. Esta nova abordagem de Foucault é fundamental para entendermos o sentido geral do distanciamento da crítica social de Foucault em relação a de Marcuse. Apresentamos, neste capítulo, o sentido metodológico contido no livro “História da Sexualidade: a

⁴ “O que fascina Marcuse na obra de Hegel não é a glorificação do tempo destrutor, da negatividade devoradora ou da ‘dinâmica prometeica’: é a supressão do tempo na eternidade. É no fim da *Fenomenologia [do espírito]* que ele pretende apreender a inspiração do hegelianismo: na figura do espírito finalmente reconciliado consigo, de um passado totalmente redimido afinal...” (LEBRUN, 1983: 139).

⁵ Veremos, no 3º capítulo, que essa determinação do Ser no Logos será um dos pontos centrais das divergências teóricas entre Foucault e Marcuse, no que dizem respeito à sexualidade humana e crítica social – (no fundo, das suas concepções como um todo).
CSOnline – Revista Eletrônica em Ciências Sociais
Ano 2, Volume 5, Dezembro 2008

vontade de saber” (vol. 1), de M. Foucault, deixando para a última parte o ataque deste autor à ‘ordem de interpretação da sexualidade e crítica social’.

Em 1977, um ano após Foucault concluir seu primeiro volume da “História da sexualidade”, Roland Barthes escrevia na abertura de seu livro “Fragmentos de um discurso amoroso”:

“A necessidade deste livro se apóia na seguinte consideração: o discurso amoroso é hoje em dia de uma extrema solidão. Este discurso talvez seja falado por milhares de pessoas (quem sabe?), mas não é sustentado por ninguém; foi completamente abandonado pelas linguagens circunvizinhas: ou ignorado, depreciado, ironizado por elas, excluído não somente do poder, mas também de seus mecanismos (ciências, conhecimentos, artes). Quando um discurso é levado por sua própria força à deriva do inatual, banido de todo espírito gregário, só lhe resta ser o lugar, por mais exíguo que seja, de uma afirmação. Essa afirmação é em suma o assunto do livro que começa” (BARTHES, 1981, grifos do autor).

Foucault, sem dúvida concordaria com seu “interlocutor” R. Barthes. Para ele, assim como, em nosso presente pagamos um alto preço por termos ‘criado’ a ciência psiquiátrica e excluído a figura do *louco* e do *delinqüente*, vivemos também certo embaraço por termos criado uma *ciência da sexualidade*, dado voz às práticas discursivas (disciplinares) de filosofias políticas e ciências humanas afins que nos dizem o que é o *objeto sexo*, deixando ‘qualquer outra’ muda ou em uma ‘extrema solidão’, como diz Barthes.

O ponto de partida, como Foucault escreve, foi “analisar a formação de um certo tipo de saber sobre o sexo, não em termos de repressão, mas em termos de poder” (FOUCAULT, 1993: 12).

O conceito *poder* na obra foucaultiana é central. Para Foucault, nas condições da sociedade moderna, o poder é a capacidade de efetuar um determinado desempenho, de modo que o poder não se constitui como um modo ‘cristalizado’, mas um atributo de relações e tipos sociais que se edificam como *coisas que atravessam o corpo social inteiro*, isto é, qualifica-se como onipresente. Nesta concepção, não há, enfim, uma visão jurídico-política do poder. O poder nunca é representado como uma forma terminal; como uma estrutura instituída e soberana⁶.

Preocupando-se em examinar a ‘hipótese repressiva’, o filósofo francês parte de um sutil método de investigação histórico que resgata, acima de tudo, os *mecanismos de*

⁶ Foucault’s power/knowledge should be regarded as a heuristic device, a pragmatic construction to be tested in terms of its value in reconstructing the history of the science of man and of society. Foucault’s enterprise is neither epistemological nor ontological, for he is not making claims about knowledge and power are ultimately” (HOY, D. C., 1986: 129).

sujeição (assujeitamento) e *produção de verdade* dos indivíduos europeus da ‘era vitoriana’ até os nossos dias.

O projeto de estudo da sexualidade se insere não em uma sociologia histórica, mas em uma história política de uma produção de ‘verdade’⁷ (FOUCAULT, 1982: 230). O sentido metodológico em Foucault é, precisamente, responder como se deu a criação de um *dispositivo da sexualidade*:

“(…) que engloba os discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas”: o dito e o não dito são elementos dos dispositivos que vai além dos discursos, estando inscrito em um jogo de poder e em uma configuração do saber (FOUCAULT, 1982: 233).

Para Foucault, a realidade em uma dada época é constituída pelas relações entre verdade, poder e ética. O método genealógico é a chave encontrada por Foucault para libertar-se da ‘história interna dos saberes’. Nietzsche é o grande inspirador. O genealogista quer, em primeiro lugar, escutar a história, não a metafísica. Não quer ir atrás da das “coisas em essência e sem data”, mas ir atrás do “segredo que elas são sem essência” (FOUCAULT, 1982: 17-18). Não há *a* verdade e *o* ser, mas “a exterioridade do acidente”. Há um caminho histórico que constrói as verdades e o corpo humano, em que as suas marcas podem ser encontradas analisando as *regras do jogo* (as ‘ciências’ que recobre todo campo tradicional do conhecimento), as *formas de subjetividade* (que prescrevem o sujeito), o *domínio do objeto* e as *modalidades de saber*⁸.

*

No ‘deciframento’ histórico da sexualidade, Foucault delineia que, desde *tempos vitorianos* (século XVII), pelo menos, a sexualidade é *contida, muda e hipócrita*, tornada “oculta” aos não-adultos e atribulada por proibições. Para ele, a hipótese da interdição (repressão) burguesa – tal como Marcuse concorda – é ascendida mais por “interesses” discursivos do que sustentação real.

⁷ Foucault deixa claro sua despretensão ‘científica’, dizendo não ser seu projeto, absolutamente: uma história tradicional das idéias e dos costumes; sexo como objeto do historiador das ciências; ou então das práticas sexuais que os historiadores estudam através de novos métodos e meios técnicos de análise (ver “Sobre a História da Sexualidade”, *in*: FOUCAULT, M. (1982)).

⁸ No dizer de DREYFUS & RABINOW (1995: 115), há em Foucault uma poderosa ‘analítica interpretativa’, pois “Foucault introduz a genealogia como um método de diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir de seu interior (...), inaugurou um novo nível de inteligibilidade das práticas que não podem ser captada pela teoria; ao mesmo tempo, ele introduz um novo método de ‘deciframento’ do significado destas práticas. Elabora o método da genealogia e diagnostica o biopoder como um conjunto de práticas históricas que produz os objetos humanos sistematizados pelo estruturalismo e os sujeitos humanos explicados pela hermenêutica”.

Três aberturas reflexivas são expostas para criticar a hipótese repressiva. Pergunta-se: 1) *A repressão é uma evidência histórica?* 2) *A mecânica da sociedade é repressiva?* 3) *O discurso repressivo é uma contestação política ou não?* (FOUCAULT, 1993: 15-16). Foucault quer, pois, elevar os seus questionamentos para três níveis: *histórico, histórico-teórico e histórico-político*.

O mundo moderno trouxe, como nunca visto antes, o aumento dos discursos sobre o sexo – da ‘liberdade’ de falar sobre. No entanto, a dimensão dos discursos nunca foi tão *racionalizada, científica e moral*. Não à toa, os discursos ‘úteis e públicos’ formaram uma ‘*ciência da sexualidade*’.

Segundo Foucault, a necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos não se consumou com atos de censuras e proibições, mas por meio de serviços de “economia individual dos prazeres” e pudores humanos. O delineamento para uma *hipótese* mais profunda para o tema está em compreender o nascimento das *técnicas de poder disciplinar* sobre as populações – controles efetivos de natalidade, casamentos, condutas libidinais, etc. Estes controles culminam na *implantação perversa*, isto é, na fundação social de códigos e leis; de juízos e pecados graves nas condutas sexuais.

Em nossa época, a ciência sexual (*scientia sexualis*) é, pois, o mecanismo de prescrições morais aos indivíduos, tendo como produtos *dispositivos* de “racionalidade científica”, que norteiam uma *vontade de saber*. A vontade de saber é, ao mesmo tempo, processada em uma vontade de esconder ‘verdades’, *não-saber*. Isto significa, para Foucault, que há prazer em ter poder sobre o sexo (vigiar, fiscalizar, regular, punir, premiar), e há poder em ter prazer (regulação, escandalização, resistência e punição). Existe um verdadeiro regime de poder-saber-prazer sobre o sexo. Os dois processos inversos, rivalizados explicam a criação de uma *sociedade de controle* que se satisfaz, na verdade, de uma forma “*contida, muda e hipócrita*” (FOUCAULT, 1993: 9).

O pensador francês conclui ser os mecanismos de *confissão* – e não de *repressão* – que incitam a falar (e muito) sobre sexo. A todo o momento são remunerados aqueles que revelam a verdade do que cada um é, extraindo seu íntimo. Enquanto que a *scientia sexualis* divide o corpo, regulamenta o tempo e o espaço e limita os prazeres do elixir sem limites. Ela cria, em uma palavra, o *biopoder*: que quer o corpo disciplinado e a população regulada e administrada; que ajusta o corpo ao aparelho de reprodução e a população às ‘forças produtivas’.

Dentro da ciência sexual, analisa Foucault, foi se consolidando *mecanismos de ajustamentos*, a fim de recair um exercício de poder às várias operações experimentadas desassociadamente do “âmbito social”. Essas experimentações são as que moldaram

regras como: a retirada dos “vícios”; de “hábitos solitários”; e a caça às sexualidades periféricas (o homossexual torna-se um ‘ser anômalo’) (FOUCAULT, 1993: 46).

Na perspectiva da “História da Sexualidade”, processos contínuos de controle foram determinados pelos vários dispositivos da sexualidade implantados desde a ‘era vitoriana’ até os nossos dias. O século XIX, especialmente, foi auge destes processos de controle, uma vez que se caracterizou por idéias científicas de caráter positivistas e biologizantes determinadas por modelos de ‘*implantação perversa*’ que circunscreveram a a-sexualização da criança, a esterilização sexual da mulher, a especificação dos “perversos” e a regulação das populações, e outros processos característicos de uma sociedade “de controle” (FOUCAULT, 1993).

3 – Foucault e o Ataque à Ordem de Interpretação da Sexualidade e Crítica Social

Em *Nietzsche, Freud & Marx* (1997: 15), Foucault afirmava que:

“cada forma cultural da civilização ocidental teve o seu *sistema de interpretação*, as suas técnicas, os seus métodos, as suas formas próprias de suspeitar que a *linguagem* quer dizer algo de diferente do que diz, a entrever que há linguagem dentro da mesma linguagem”.

Ao pensar a genealogia da sexualidade, o que interessou a Foucault, foi a possibilidade de diagnosticar seu próprio presente, por meio de uma *interpretação* sempre ‘inacabável’, ‘fragmentária’, não entregue a uma estruturação absoluta de um modelo sobre o homem. Há em Foucault, podemos dizer, uma grande contigüidade com as obras de Nietzsche: pelas posturas, por exemplo, do desvendar histórico que trazem as condições analíticas do poderes ‘em outro lugar’, isto é, fora da ordem de verdade constituída.

Foucault, em nossa comparação com Marcuse, representa uma abertura crítica para repensar as questões que inquietam a sociedade hoje, como a sexualidade, a partir de um afastamento do senso tradicional das *filosofias do sujeito* (ou das chamadas “filosofias da consciência”) e psicanálise.

Quando Marilena CHAUI (1991: 9-10) conceitua o que seria a natureza da repressão sexual, ela explicita bem o entendimento do senso tradicional de crítica social do qual Foucault espera se afastar:

“Desde que o mundo é mundo, seres humanos e animais são dotados de corpos sexuados e as práticas sexuais obedecem a

regras, exigências naturais e cerimônias humanas (...) [a repressão sexual] pode ser considerada como um conjunto de interdições, permissões, normas, valores, regras estabelecidas histórica e culturalmente para o exercício da sexualidade (...). As proibições e permissões são interiorizadas pela consciência individual, graças a inúmeros procedimentos sociais (como a educação, por exemplo) e também expulsas para o longe da consciência, quando transgredidas, porque, neste caso, trazem sentimentos de dor, sofrimento e culpa que desejamos esquecer ou ocultar”.

A expressão conceitual acima se caracteriza como uma típica construção da sexualidade como ‘um problema a ser solucionado’. As ‘hermenêuticas do sujeito de desejo’ (tal como se objetualiza a psicanálise) querem encontrar a *origem*, o *desenvolvimento* e a *decifração do desejo* (de sua anatomia, de suas funções biológicas, condutas, sensações, sabores, prazeres). Foucault, sobretudo, quer se desligar disso, por meio da constituição de uma análise histórica das práticas de verdades que irrompe em nosso presente⁹.

Na idéia de sujeito ‘freudiano’ que a visão de Marcuse assume, o *fato biológico do sexo* aparece como fundamento para poder entender, em um segundo momento, o contexto histórico-cultural de uma época. Marcuse traz à tona uma sexualidade abraçada nas ciências do psiquismo humano (pela análise psicológica do homem), enlaçando-o como um sujeito com uma verdade de *ser desejante*.

O que está por fundo na argumentação do fato biológico do sexo, que dá base para a hipótese repressiva, é a psicologização do sujeito. O sujeito é delegado sobre seu “sexo verdadeiro”. É prescrito sobre sua realidade, e sobre sua falência diante da forma repressiva. Nesta perspectiva, escreve ARAÚJO (2001: 43), a sexualidade está dentro do grande problema da filosofia do século XX, que é: “reduzir-se ao *antropologismo*, isto é, reduzir o ser e o saber às nossas proporções humanas, ao nosso desejo de mesmice ou de assegurar-nos uma identidade ou, ainda, nos convenceremos de que há uma verdade no homem” (ARAÚJO, 2001: 43). O homem, argumentou Foucault em “As palavras e as coisas” [1966], passou a ser um estranho *par empírico-transcendental*. Desde Kant, temos uma antropologia filosófica que, de um lado, analisa a empiricidade do sujeito *vivente, falante e produtivo*, e, do outro, analisa as condições transcendentais para a constituição desse *sujeito de conhecimento*. Foucault chamou a essa positividade do saber de *analítica da finitude*.

⁹ Esta análise histórica significa, em última instância, um movimento pelo qual o sujeito se interroga sobre si mesmo, não caindo em servidão voluntária e docilidade aos discursos de verdade sobre o sexo, por exemplo. Esta dimensão crítica é, para Foucault, a que caracteriza nosso tempo – *a política da verdade* (ver: “Qu’est-ce que la critique?” [1978]).

Ora, em Marcuse, o reencontro com a ‘essência do homem’, a confiança utópica de conciliar efetivamente o *instinto* e a *razão* humanos, se estende pela luta por um trabalho não repressor e estranho à consciência (problema da falsa consciência, da alienação). Prazer, sensualidade, beleza, verdade, arte e liberdade só serão realmente plenos diante de uma nova construção política e estética a partir de grupos com ideais coletivos e libertários.

Na antropologia que Marcuse recupera de Freud, a auto-sublimação dos prazeres está incluída nas atividades lúdicas (literatura, obras de arte, ócio etc.). O mito de *Prometeu*, a força maior da razão técnica, deve ser confrontado com os de *Orfeu* e *Narciso* – símbolos de uma realidade diferente, desreprimida, dada à alegria e à fruição da vida; capazes de recriar as fantasias, os sonhos (lugares em que o princípio de prazer é inerente, imperativo)¹⁰ (MARCUSE, 1999: 132-56).

Há, em Marcuse, um apego à “consciência clara” e aos valores de “conhecimento”. Como observa LEBRUN (1983: 138), “a felicidade [escreve Marcuse], não reside no sentido de satisfação... a felicidade implica o conhecimento; é o privilégio do animal racional’. Imagina-se como Nietzsche sorriria à leitura destas linhas...”. O que “decepciona” e “comove” em Marcuse, escreve Lebrun, é o seu recuo diante de Nietzsche (mesmo se aproximando tanto de seus temas) para ficar instalado nas paragens de Hegel:

“Com efeito, Marcuse jamais questionou o logocentrismo (como hoje questionam, cada um a seu modo, Derrida, Deleuze e Foucault). O que ele condena é uma opção nefasta que, conferida sobre o Logos, fez deste, não apenas a instância diretriz da existência humana (instância que ele merece ser), mas também uma máquina de proibição, uma barreira brutalmente erguida contra os instintos de prazer (...). Faltou a Marcuse radicalidade na sua filosofia, ele acreditou que a ‘razão’ ocidental podia mudar de rumo – como se fosse possível reconciliar Eros e Logos após tão longo divórcio” (LEBRUN, 1983: 138; 141).

Foucault, não obstante, considerou um Marcuse envolto nos projetos de filosofias que desejam ‘salvar’ o sujeito de conhecimento¹¹. Como aponta

¹⁰ *Eros*, por sua vez, é o grande mito da transformação estética do ser – sua linguagem é a *canção*, e sua existência, é a *contemplação*. Marcuse profetizava diante de uma releitura da estética romântica alemã: “A arte desafia o princípio da razão predominante (...) é o mais sensível retorno do indivíduo não-reprimido” (MARCUSE, 1999: 165), deixando claro que o lugar onde os princípios e as verdades da sensualidade fornecem conteúdo é na estética.

¹¹ Ele diz: “je considère que Marcuse essaie d’utiliser les vieux thèmes hérités du XIXe siècle pour sauver le sujet, entendu au sens traditionnel” (Foucault, “Les problèmes de la culture” [1972] *apud* CHEVALLEY, 2002: 33)

CHEVALLEY (2002), ao ler Nietzsche, o pensador francês não deixou de levar em conta os questionamentos decisivos contra as “metafísicas salvadoras”¹².

É com vista ao caráter negativo das ‘idealizações’ do *antropologismo*, principalmente, que Foucault se afasta da ordem interpretativa do *devir* hegeliano da consciência de si como verdadeira passagem da vida à existência plena, absoluta. Marcuse, como vimos, não fica contra a essa pretensão. Mas, pelo contrário, pensa uma libertação por meio da consciência.

Foucault se posicionou quanto ao modo como ele observa a filosofia de Hegel. Em sua conferência intitulada “L’ordre du discours” (1971), Foucault observa que – assim como Marx, Fichte, Husserl, Kierkegaard ou Hyppolite –, ele também está imerso nas paragens de Hegel, mas, mesmo assim, contra Hegel:

“(…) le règne de Hegel, et que toute notre époque, que ce soit par la logique ou par l’epistemologie, que soit par Marx ou par Nietzsche, essaie d’échapper à Hegel (...) Mais échapper réellement à Hegel suppose d’apprécier exactement ce qu’il en coûte de se détacher de lui; cela suppose de savoir jusqu’où Hegel, insidieusement peut-être, s’est approché du nous; cela suppose de savoir, dans ce qui nous permet de penser contre Hegel, ce qui est encore hégélien; et de mesurer en quoi notre recours contre lui est encore peut-être une ruse qui’il nous oppose et au terme laquelle il nous attend, immobile et ailleurs” (FOUCAULT, pp. 74-75).

Na publicação dos outros dois volumes da “História da Sexualidade”¹³, Foucault pôde mostrar que ‘outras’ hermenêuticas são e foram possíveis. Estudando as experiências éticas greco-romanas, pôde, sobretudo, encontrar nessas épocas um “verdadeiro tesouro” de conexões entre os prazeres e os desejos, que retratam uma perspectiva de hermenêutica do sujeito como *cuidado de si*: havia dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos que demarcavam a criação de uma estética da existência, do auto-domínio, do equilíbrio com o uso dos prazeres.

Em Foucault, pois bem, estamos diante de uma atitude de repensar a sexualidade e a crítica social por meio da valorização da subjetividade humana: não há necessidade de uma teoria do sujeito como critério para a boa conceitualização. Mas sim de uma dimensão histórica da situação presente. Foucault busca o sentido de uma *ontologia do presente* que constituiria o mecanismo fundamental para uma vontade ética que liberta

¹² Chevalley cita, de Nietzsche, a seguinte passagem crítica sobre a relação mito e sexo: “l’absurdité de notre souffrance intérieure l’heritage du christianisme (...) et ainsi parvenu à ‘faire d’Eros et d’Aphrodite – grandes forces se prêtant à l’idéalisation – des kobolds et des esprits trompeurs tout droit sortis de l’enfer, en provoquant des tortures de consciences chez les croyants chaque fois qu’ils ressentent une excitation sexuelle” (NIETZSCHE, § 76, Aurora, *apud* CHEVALLEY, 2002 : 35).

¹³ Livros intitulados: “História da Sexualidade II: Uso dos Prazeres” e “História da Sexualidade III: O cuidado de Si”.

das táticas e estratégias que criam variados tipos de saberes e poderes (GIACÓIA, 1995).

A crítica da sociedade moderna se realiza, assim, pela noção de *produtividade tática* que os *discursos* são capazes de desempenhar. Este é o momento da ação e construção dos poderes. Os discursos são os elementos no campo de correlações de forças, contraditórias ou não, que perfazem *estratégias* e constituem *verdades* do pensar e agir da sociedade. O que temos hoje, pensa Foucault, é uma *sociedade disciplinar*, do controle e da vigilância, que engendra seu saber através de práticas sociais¹⁴. Isto o afasta, por exemplo, de uma dominante interpretação marxista ‘vulgar’ (que não inclui Marcuse) que supõe simplesmente, escreve ele, que “no sujeito humano, o sujeito de conhecimento são dados prévios e definitivos, e que as condições econômicas, sociais e políticas depositam no sujeito dado” (FOUCAULT, 2005: 8).

ARAÚJO (2001: 113-114) interpreta que na noção de *sujeito* em Foucault não cabe nenhuma enunciação metafísica. O sujeito é constituído pela história e cada vez mais fundado por ela. As *práticas subjetivadoras* são, portanto, tanto epistemológicas (relações discursivas) como disciplinares (campo que transpassa o discurso – ambiente social, político, cultural etc.). Assim, a evolução do pensamento deste autor para ‘decifrar’ a noção de sujeito não foi outra coisa a não ser poder pensar: a relação da verdade com as formas de saber e poder históricas; a formação de sujeitos de conhecimento; a sociedade disciplinar (que culmina com a formação de um biopoder); a proveniência das ciências humanas; e o polimorfismo do poder (econômico, jurídico, epistemológico etc.).

Considerações Finais

*“Mas a vida, a vida, a vida,
a vida só é possível
reinventada”.*

Cecília Meireles (do poema “Invenção”).

A perplexidade das questões éticas e políticas de nosso tempo perpassam pelos discursos sobre a sexualidade humana. Foucault manifestou sua motivação em repensar a sexualidade da seguinte forma:

“A questão que gostaria de colocar não é por que somos reprimidos mas, por que dizemos, com tanta paixão, com tanto rancor contra

¹⁴ Cf., especialmente, as conferências de Foucault em “*A verdade e as formas jurídicas*” (FOUCAULT, 2005).

nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos?”¹⁵ (FOUCAULT, 1993: 14).

Na sua perspectiva crítica da sociedade “de controle”, o sentido da hipótese sobre os “mecanismos de confissão” (e não de repressão), acabou mostrando que os vínculos da sexualidade com poder e saber é mais importante que subdividi-lo e subordiná-lo a partir da noção de exploração capitalista.

Na forma com que Foucault buscou estudar a sexualidade não há lugar para um sujeito sexual dominante ou a qualquer violência de pré-conceitos¹⁶. Sua posição ética exprime que o verdadeiro governar é, primeiramente, o cuidar de si, da espiritualização da alma e não da prescrição moral ao corpo. Para ele, não há salvação através do reencontro com sua “necessidade universal”.

Se Marcuse intermedeia a lógica da antropologia de Freud com a sua *ontologia do social* emancipatória, através de uma idéia de sexualidade com uma libido não-reprimida e social (não-bárbara), Foucault, por sua vez, busca o sentido de uma *ontologia do presente* cujo anseio fundamental é uma ‘vontade ética’ que se liberta das táticas e estratégias que criam as variadas ordens de saber e poder, e cuja sexualidade não é simplesmente um conjunto de estímulos biológicos que conquistam ou não uma liberação.

GIDDENS, A. (1993: 187) nos alerta que as limitações hoje dos pensamentos dos “radicais sexuais” – Reich, Marcuse, Foucault – é ter explorado pouco sobre “o gênero ou sobre as mudanças que influenciam o desenvolvimento das relações amorosas na ordem social moderna”. Ora, argumenta ainda Giddens, quando a sexualidade é descrita em termos gerais, como é o caso de Marcuse e Foucault, ela é tida como se fosse andrógena – “um resultado direto de se seguir uma concepção da libido que é anônima em relação ao gênero” e, assim, fica pouco atenta às configurações e diferenças de ‘poder’ entre os gêneros.

Sem dúvida, é sempre hesitante dialogar com formas de pensar como as de Foucault: que desafia a ordem de crítica ‘tradicional’, que, enfim, nos oferece um novo modo de ver a vida e a constituição do sujeito. Que, como poetiza Cecília Meireles, nos dá oportunidade de reinventá-la, sempre. GIACOIA (1995: 100) questiona bem,

¹⁵ Foucault se manifesta ainda no prefácio a edição alemã: “(...) Eu não quis dizer absolutamente que não havia repressão da sexualidade. Apenas me perguntei se a análise em seu conjunto era obrigada a se articular em torno do conceito de repressão para decifrar as relações entre o poder, o saber e o sexo (...)” (*apud* ERIBON, 1990: 256).

¹⁶ Como Paul VEYNE (1997: 34) nota: “(...) if there is one thing that distinguish Foucault’s thought that of some others, it is the firm resolve not to serve a dual function, not to reduplicate our illusions, not to establish as finally true what everyone would like to believe, not to prove that is ought to be has every reason to be”.

deixando a seguinte indagação: como nos comportar diante de um pensamento contemporâneo que destaca um modo de vida “tão digno de ser considerado”? Ou, melhor:

“Como considerá-lo, no entanto, uma alternativa sustentável, em face da amplitude e profundidade dos problemas éticos com os quais nos debatemos, em face da tarefa de constituir uma sociedade política fundada na justiça, na liberdade e na responsabilidade, de onde ausentemos – tanto quanto possível – os espectros tradicionais da violência, da opressão e da opacidade?”.

Referências Bibliográficas:

ARAÚJO, Inês L. (2001), *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: UFPR.

BARTHES, Roland. (1981), *Fragmentos de um discurso amoroso*. 3º ed., Trad. Hortência dos Santos. Rio de Janeiro: Editora F. Alves.

CHAUÍ, Marilena. (1991), *Repressão sexual. Essa nossa (des)conhecida*. 12º ed., São Paulo: Brasiliense.

CHEVALLEY, C. (2002), “Réinventer la sexualité: Remarques sur les derniers écrits de Michel Foucault”. *Revista de Filosofia*. Madrid: Universidad Complutense, vol. 27, nº01: 07-41.

DREYFUS, H. & RABINOW, P. (1995), *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

ERIBON, Didier. (1990), *Michel Foucault, 1926-1984*. Trad. de Hildegard Fiest. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, Michel. (1992 [1966]), *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas* [Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines]. São Paulo: Ed. Martins Fontes.

_____. (1997 [1967]), *Nietzsche, Freud & Marx : Theatrum philosophicum*. São Paulo: Princípios.

_____. (1971 [1970]), *L'ordre du discours*. Paris : Gallimard, Collège de France.

_____. (2005 [1973]), *A verdade e as formas jurídicas* [La vérité et les formes juridiques]. Trad. de Roberto C. M. Machado & Eduardo J. Morais. 3º edição, Rio de Janeiro: Nau/PUC, Depto. de Letras.

_____. (1993 [1976]), *História da Sexualidade, volume I: A vontade de saber* [La volonté de savoir. Histoire de la sexualité I]. Rio de Janeiro: Ed. Graal.

_____. (1982), *Microfísica do Poder*, Trad. e org. de Roberto Machado. 3º edição, Rio de Janeiro: ed. Graal.

_____. (2001), *L'Herméneutique du sujet. Cours du Collège de France (1981-82)*. Paris : Gallimard/Seuil.

GIDDENS, Anthony. (1993), *A transformação da intimidade: sexualidade, amor & erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora UNESP.

GIACÓIA JR., Oswaldo. (1995), “Filosofia como diagnóstico do presente: Foucault, Nietzsche e a Genealogia da Ética”, in: Mariguela, Marcio (org.), *Foucault e a destruição das evidências*. Piracicaba: Ed. Unimep.

HOY, David C. (1986), “Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and Frankfurt School”, in: Hoy, David C. (org.), *Foucault: A Critical Reader*, New York: Basil Blackwell, Oxford.

LEBRUN, G. (1983), “Os dois Marcuse”, in: Lebrun, G., *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense.

MARCONDES FILHO, Ciro. (1985), “Imaginário, o arquiteto da revolução”, in: Marcondes F., Ciro (org.). *A linguagem da sedução: a conquista das consciências pela fantasia*. São Paulo: Ed. Com-Arte.

MARCUSE, H. (1999 [1955]), *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* [Eros and civilization]. Rio de Janeiro: LTC.

VEYNE, Paul. (1997 [1986]), “The final Foucault and his ethics, in: Davidson, A I. (org.), *Foucault and his interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press, [1986] 1997.