

A armadilha da estética da existência, ou a esquerda foucaultiana no labirinto neoliberal

The trap of the aesthetics of existence, or the
foucauldian left in the neoliberal labyrinth

Leomir Hilário

<https://orcid.org/0000-0002-8259-867X> - E-mail: leomirhilario@gmail.com

RESUMO

O “último Foucault” investigou as “práticas de si” que marcaram a filosofia antiga não apenas com um objetivo histórico, mas também para oferecer aos seus contemporâneos um horizonte ético-político composto pelo modo de vida chamado “estética da existência”. Entretanto, de que maneira a emergência do neoliberalismo impacta esse horizonte? Mapeando duas distintas tradições, a esquerda e a direita foucaultiana, bem como propondo a existência de um “duplo Foucault” – exotérico e esotérico – defendo uma leitura que vai com Foucault para além dele, admitindo Deleuze como importante ponto de inflexão.

Palavras-chave: Estética da Existência. Neoliberalismo. Foucault. Deleuze. Política.

ABSTRACT

The “last Foucault” investigated the “practices of the self” that marked ancient philosophy not only with a historical purpose, but also in order to offer his contemporaries an ethical-political horizon made up of the way of life called “aesthetics of existence”. However, how does the emergence of neoliberalism impact this horizon? Mapping two distinct traditions, the

Foucauldian left and right, as well as proposing the existence of a “double Foucault” – exoteric and esoteric – I defend a reading that goes beyond Foucault, positioning Deleuze as an important inflection point.

Keywords: Neoliberalism. Aesthetics of Existence. Foucault. Deleuze. Politics.

O “duplo Foucault” e os destinos do foucaultianismo

O título desse artigo remete ao livro chamado *A armadilha da identidade: raça e classe nos dias de hoje*¹, de Asad Haider, intelectual filho de imigrantes paquistaneses e radicado nos Estados Unidos. O seu argumento é o de que há uma cilada na reivindicação da inclusão na sociedade tal como ela é hoje, porque isso retira do horizonte a mudança radical e urgente. Dessa maneira, o paradigma da identidade reduz a política ao indivíduo, pois se busca ganhar reconhecimento enquanto indivíduo e não participar de uma luta coletiva contra a estrutura da sociedade opressora.

A política identitária paradoxalmente acabaria reforçando as próprias normas e instituições que se propõe a criticar. De maneira direta, ele diz: “defino a política identitária como a neutralização dos movimentos contra a opressão racial” (HAIDER, 2018, p. 37). Ciente de que há uma história dessa problemática que envolve muitos intelectuais e movimentos sociais, quero focar nessa dinâmica de algo que surge como possibilidade de resistência, mas depois acaba por produzir efeitos diferentes dos almejados inicialmente. Ou seja, o que me interessa é essa noção de “armadilha” proposta por Asad Haider.

Com a expressão “labirinto neoliberal”, penso na crítica feita por Luc Boltanski e Ève Chiapello (2009). Para eles, emergiu um “novo espírito do capitalismo”, cujas qualidades – autonomia, autenticidade, espontaneidade, mobilidade, criatividade, intuição visionária, sensibilidade para as diferenças, etc. – foram diretamente extraídas do repertório contestador do maio de 1968. De modo que essa *crítica estética* feita contra o capitalismo fordista enquanto fonte de desencanto, inautenticidade, egoísmo, autoritarismo, hierarquia e padronização foi funcionalizada na direção do “trabalho flexível” no interior do qual devemos ser plásticos, múltiplos, fluidos, ativos, horizontais, abertos etc.

Assim, tais exigências desembocaram tragicamente na produção neoliberal do sujeito enquanto empresário de si mesmo: sem patrão para obedecer, com liberdade para construir seu próprio horário, mas ao mesmo tempo enredado nas teias da precarização do trabalho. “Labirinto neoliberal”, portanto, é uma imagem que utilizo para expressar o modo pelo qual a crítica buscou uma alternativa, porém foi se perdendo com o passar do tempo até ser transformada em seu contrário ou gerar efeitos diversos dos pretendidos.

Tendo isso em vista, esse artigo parte das seguintes questões: Foucault escapa a esse labirinto neoliberal? As suas noções de resistência e estética da existência foram capazes de apontar para além do neoliberalismo ou, pelo contrário, também se viram funcionalizadas por ele? Como encarar a obra de Foucault nos tempos atuais de “ruínas do neoliberalismo” (BROWN, 2021)? De que maneira os pós-foucaultianos lidam com tais problemáticas?

¹ Esse título é uma adaptação brasileira ao livro original chamado *Mistaken Identity: Race and Class in the Age of Trump*, editada pela Verso, em 2018. Em espanhol, também se realiza uma adaptação: *Identidades mal-entendidas. Raza y clase en el retorno del supremacismo blanco*, editada pela Traficantes de Sueños, em 2020. Tais adaptações em relação ao título não prejudicam a intenção original do autor, que é problematizar os destinos e os efeitos das chamadas políticas identitárias no contemporâneo.

A reflexão sobre como a obra de um intelectual pode se fundir ou se opor a determinadas transformações históricas e poderes vigentes, de como nos posicionamos diante dessas alternativas com e para além desse intelectual tempos depois de sua morte, pode ter sua origem situada no fenômeno conhecido como “dissolução da escola hegeliana”. Heinrich Heine (2016) mapeou da seguinte forma o período subsequente à morte de Hegel em 1832: de um lado, havia os jovens hegelianos que apostavam no “Hegel esotérico”, que por baixo dos panos teria sido um ateu e revolucionário, e, de outro lado, havia um “Hegel exotérico”, que teria sido dócil ao poder político de sua época (LUKÁCS, 2009, p. 124).

Essa distinção entre *esotérico* e *exotérico* aparece em outros dois momentos nos quais se tentou realizar um balanço crítico acerca de grandes pensadores e suas obras. A primeira quando Norman Brown (1972, p. 11) avaliou a “catástrofe do neofreudismo”, opondo, de um lado, o *Freud esotérico* que “sabia que o que tinha nas mãos ou era nada ou uma revolução no pensamento humano”, e, de outro, o *Freud exotérico*, que “apresentou o movimento psicanalítico como método de cura controlado por seguidores profissionais e acessível a uns poucos escolhidos e saudáveis”. A segunda quando Robert Kurz (2010, p. 63) afirmou que há um duplo Marx: um *Marx esotérico* e negativo, obscuro e pouco conhecido, cujas reflexões se concentram em categorias como fetichismo da mercadoria e trabalho abstrato; e outro *Marx exotérico*, político socialista de seu tempo e mentor do movimento operário, que nunca desejou outra coisa senão os direitos de cidadania e um salário mais justo para uma jornada de trabalho justa.

Seguindo essa tradição de análise crítica, que passa pela avaliação das obras de Hegel, Marx e Freud, é legítimo perguntar se há um duplo Foucault, isto é, um *Foucault exotérico* preso ao período fordista e ao horizonte de que os valores contrapostos ao fordismo seriam necessariamente melhores e capazes de produzir uma vida relativamente livre. E, também, se há um *Foucault esotérico*, cuja perspectiva é negativa e não propositiva, capaz de contribuir para uma crítica radical do presente.

John Toews (2014) propõe chamar de *hegelianismo* não a apropriação dos conceitos de Hegel, mas o comprometimento com uma perspectiva teórica geral e com um modo específico de compreender o mundo. Ele organiza a dissolução da escola hegeliana basicamente em duas frentes: a chamada *direita hegeliana* ou velho hegelianismo, que se alinhou às instituições jurídicas, administrativas e políticas dos Estados Alemães, apostando na tese de que, especialmente a Prússia, constituíam a objetivação perfeita da razão no mundo, a efetividade do espírito absoluto como plenamente presente; e a chamada *esquerda hegeliana* ou jovens hegelianos que questionavam radicalmente a identificação da razão com a história a partir das instituições vigentes, de modo que a estrutura conceitual de Hegel foram transformadas em um programa de ação futura e não numa ode ao existente. Dessa geração participaram nomes como Ludwig Feuerbach e Karl Marx.

Assim como a distinção anterior entre *exotérico* e *esotérico*, essa distinção geracional e crítica também foi utilizada em algumas ocasiões posteriores. Por exemplo, numa famosa conferência de 1980, Jürgen Habermas (1990) chamou de “jovens conservadores” intelectuais como Georges Bataille, Jacques Derrida e Michel Foucault, os quais pecariam pelo excesso de uma atitude modernista que os levaria para um “inconciliável antimodernismo”. Habermas reedita a antiga querela sobre o hegelianismo: ele se funde com o projeto da modernidade, enquanto essa geração jovem procura superá-la.

O que está em jogo é como tais intelectuais e aquilo que eles pensaram se conecta com o mundo que os cerca, como eles se posicionam, em que apostam, de que modo o que pensaram participa de um campo maior de efeitos sociais e políticos. Assim, Habermas endossaria a antiga visão da direita hegeliana, mais acomodatória cuja crença fundamental é de que cabe

ao pensamento se acomodar ao Iluminismo e à modernidade. Enquanto os que ele considerou como “jovens conservadores” seriam, de fato, revolucionários, pois radicalizariam para além do mundo que existe, para além da modernidade e do Iluminismo.

Ambas as distinções – a de exotérico/esotérico e a geracional-política – me servem bastante. Pois, de um lado, é possível mapear, no interior daquilo que podemos chamar de “foucaultianismo”, parafraseando Toews, uma “direita foucaultiana”² e uma “esquerda foucaultiana”. A primeira se apoia no Foucault *exotérico*, preso ao fordismo, antimarxista, que teria respaldado publicamente os “novos filósofos” franceses e se encantado pelo neoliberalismo. Seus maiores expoentes são François Ewald, Alessandro Fontana, Pierre Rosanvallon, Michael Behrent, Geoffroy de Lagasnerie, dentre outros³. Cada um a seu modo, todos recusam a ideia de que Foucault teria sido um antiliberal e um crítico radical do neoliberalismo, além de alguns deles afirmarem que ele teria sido inclusive um defensor do neoliberalismo.

A obra fundamental dessa perspectiva é *Critiquer Foucault: les années 1980 et la tentation neoliberal*, uma obra coletiva organizada por Daniel Zamora, publicada no segundo semestre de 2014 na França, tendo sido traduzida para inglês em 2016, pela editora Polity Press e traduzida para o espanhol em 2017, pela Editora Amorrotu – ainda sem tradução para o português⁴. Nem todos os intelectuais que contribuem com essa coletânea endossam essa leitura de Foucault, a exemplo de Loïc Wacquant, mas alguns são claramente seus expoentes. Embora amplamente negligenciada no Brasil, essa leitura neoliberal de Foucault talvez seja importante para estabelecer que não se pode negar tais pontos problemáticos da obra de Foucault, de modo que seu enfrentamento é hoje necessário e urgente para mantê-lo vivo no século XXI.

A segunda, a esquerda foucaultiana, é composta por jovens intelectuais, alguns no critério geracional e outros no critério crítico, e caracterizada por realizar o gesto de ir *com* e *para além* de Foucault, dos quais eu poderia citar Gilles Deleuze, Franco Berardi, Byung-Chul Han, Christian Laval, Pierre Dardot, Nikolas Rose, Sam Binkley, Antonio Negri, Michael Hardt, Thomas Lemke, Mark Fisher, dentre outros. Cada um à sua maneira, todos partem do pressuposto de que há um desencontro de Foucault com o tempo presente, de modo que é necessário partir de Foucault, mas também superá-lo, razão pela qual todos, sem exceção, realizam inovações conceituais. Todos também partem do *insight* deleuziano seminal de que a análise crítica dispositivos disciplinares, embora necessária, já não dá mais conta da nova conjuntura histórica. Por fim, todos também compreendem a aproximação de Foucault com a tradição neoliberal como sendo profundamente crítica.

Esse artigo se filia a essa tradição da esquerda foucaultiana, na medida em que busca problematizar os limites históricos da proposta de Foucault em relação aos processos de eman-

² Talvez o primeiro a usar essa expressão tenha sido Antonio Negri, durante uma entrevista ao jornal *Le Monde*, em 3 de outubro de 2001, onde ele disse: “My friend François Ewald should make his self-criticism, he who like all the right foucauldians considered that the law of the market could function without the guarantee of the state. Today it is the true Foucault who is winning, he who follows Marx in the analysis of control!”. Negri critica a leitura de François Ewald, situando-o no campo da “direita foucaultiana”, na mesma medida em que defende uma leitura de Foucault a partir de Marx, o que define, a meu ver, a “esquerda foucaultiana”.

³ Não endosso aqui o posicionamento de que deveríamos ridicularizar ou denegar a leitura neoliberal de Foucault por dois motivos: o primeiro é que alguns desses intelectuais foram bastante próximos de Foucault, como François Ewald e Alessandro Fontana, que inclusive dirigiram a edição e publicação dos Cursos ministrados no Collège de France, responsáveis pela reoxigenação dos estudos foucaultianos no início do século XXI; o segundo é que, de fato, existem pontos problemáticos que envolvem algumas manifestações públicas de Foucault, principalmente a partir de 1977. De modo que essa leitura neoliberal de Foucault me parece importante por ser sintomática, isto é, por expor questões que foram abafadas nessas décadas e diante das quais é necessário o enfrentamento para que Foucault permaneça vivo no século XXI. Os artigos de Serge Audier (2017) e Mitchell Dean (2017) tratam das posições de Alessandro Fontana, François Ewald e Pierre Rosanvallon.

⁴ Outro livro importante nesse debate se chama *Foucault, Neoliberalism and Beyond*, organizado por Stephen W. Sawyer e Daniel Steinmetz-Jenkins, publicado em 2019. Assim como o organizado por Zamora e Behrent, também nesse nem todos endossam a leitura neoliberal de Foucault, a exemplo de Judith Revel.

cipação social, ao mesmo tempo que não nega sua pertinência e atualidade. Procuo realizar tal tarefa por meio do debate entre Foucault e Deleuze no que se refere aos efeitos das convergências e divergências entre ambos. Além disso, foi o modo como cada um trilhou seu caminho pós-1977 que nos ajuda a compreender as dificuldades enfrentadas pelas apostas ético-políticas foucaultianas hoje.

Pretendo, com esse artigo, contribuir para o preenchimento de uma lacuna. A recepção brasileira da problemática da “estética da existência” se faz de maneira apartada da crítica ao neoliberalismo. Por exemplo, num dossiê organizado por Margareth Rago (2010) sobre essa problemática, as palavras “neoliberalismo” e “neoliberal” não aparecem em nenhum dos doze textos. Mudando-se o que se deve mudar, essa postura se repete em Richard Miskolci (2006), Joel Birman (1996), Francisco Ortega (1999) e Guilherme Castelo Branco (2020)⁵. Cada um ao seu modo, todos procuram refletir acerca da estética da existência, porém prescindindo da problemática do neoliberalismo. Suspeito que seja somente na exclusão da crítica ao neoliberalismo que a estética da existência apareça de maneira tão promissora e positiva.

A aposta foucaultiana nas resistências plurais e a crítica deleuziana

No primeiro volume de *História da Sexualidade*, Foucault (1976; 2009, p. 104) diz que “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder”. Numa determinada leitura bastante disseminada no Brasil, essa proposição adquiriu caráter ontológico e trans-histórico, de modo que se tornou válida para qualquer tempo e lugar. Ela assumiu a forma de um otimismo automático e ingênuo que consiste em acreditar que se há poder, então necessariamente há resistência.

No plano teórico, a afirmação de que o poder nunca é total e que sempre encontra obstáculos não traz grandes problemas. No plano da prática, no entanto, o que está em jogo é como, quando e em que medida determinadas práticas de resistência conseguem escapar ao poder, criando alternativas coletivas relativamente duradouras. Além disso, tal interpretação abstrata do argumento de Foucault impede a reflexão de como as resistências podem historicamente se consolidar como força motriz de transformação e atualização de relações de poder.

Numa outra perspectiva mais negativa, poder e resistência não são termos contrapostos ou antagônicos, mas, ao contrário, seriam cara e coroa de uma dinâmica mais ampliada. O papel da resistência não seria escapar ao poder, mas lhe impor dificuldades provisórias, localizadas, fugidias etc., possibilitando sua transformação e reformulação. Se levarmos a sério a afirmação de Foucault de que estamos necessariamente no poder e dele não se escapa, então o destino das resistências podem ser – e com frequência o são – a aprimoração das relações de poder. Ou seja, em vez daquele viés otimista trans-histórico, é possível interpretar a afirmação de Foucault como um aviso de emergência que consiste em alarmar que ali onde há poder também um processo de captura das resistências.

É nessa chave que podemos ler também seu outro argumento, dessa vez historicamente determinado, segundo o qual “as disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liber-

⁵ Vale a pena registrar o esforço de Cristiane Marinho (2020) para posicionar a estética da existência como resistência ético-política à governamentalidade neoliberal e, dessa maneira, constituir-se como uma exceção à regra que estabeleci. Ela realiza esse gesto se apoiando em Christian Laval, Pierre Dardot e Judith Butler. No entanto, me parece que ela dobra a aposta inicial de Foucault nas resistências plurais/locais, em lugar de pensar quais os impactos que a emergência do neoliberalismo provoca em seu horizonte ético-político.

dades formais e jurídicas”, de modo que “as Luzes que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas” (FOUCAULT, 1997, p. 209). Isso significa que um conjunto amplo de resistências às antigas sociedades de soberania desembocaram num incremento do poder. A afirmação liberal do indivíduo como espaço de liberdade existencial – que tinha como fiador coletivo a esfera do mercado, de modo que assim como ao Estado era proibida a intervenção no mercado também o era no indivíduo – como parte do programa emancipatório do Esclarecimento em relação à Idade Média, resultou numa nova forma de poder: “A disciplina fabrica os indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (FOUCAULT, 1997, p. 164).

A humanização das penas, isto é, o abandono dos suplícios violentos e sangrentos como aquele de Damians que abre o livro *Vigiar e Punir*, faz parte desse incremento de poder, pois na verdade “o que se encontra são todas essas regras que autorizam, ou melhor, que exigem suavidade, como uma economia calculada do poder de punir” (FOUCAULT, 1997, p. 97). Assim, as práticas de resistência iluministas que opuseram liberdade e individualidade em relação ao dogmatismo religioso e heteronomia individual acabaram por produzir uma sociedade da normalização e não uma sociedade livre, emancipada e autônoma.

Axel Honneth (2009) entende essa crítica, porém de maneira distinta. Para ele, Foucault defenderia um “funcionalismo orientado historicamente”, porque a cultura é analisada exclusivamente do ponto de vista de sua atuação no interior do processo sistêmico impulsionado pela obtenção de mais poder. Os acontecimentos históricos seriam invariavelmente determinados pela otimização do controle, de modo que também os processos sociais apenas atenderiam à conservação da sociedade existente. Assim, continua Honneth, na questão do indivíduo, Foucault seria na verdade um behaviorista, pois compreenderia que a vida psíquica seria um resultado das práticas corporais, da anátomo-política disciplinar. Tratei com mais detalhe dessa crítica de Honneth a Foucault em outra ocasião⁶, de modo que para os objetivos desse texto eu trago seus argumentos como uma maneira de tornar ainda mais claro o que estou defendendo aqui.

Honneth procurou diagnosticar um *déficit* sociológico não só em Foucault, mas também em Adorno e Horkheimer, para promover um giro no interior da teoria crítica. Talvez por conta desse objetivo escolástico e acadêmico, Honneth tenha preferido nesse momento criticar Foucault e deixar incólume o capitalismo. Assim, para ele, seria um fracasso analítico de Foucault determinadas dinâmicas que, em verdade, constituem o modo de produção de mercadorias.

A funcionalização das resistências na direção da manutenção do capitalismo não é um efeito da análise de Foucault, mas uma realidade histórica. Não é culpa de Foucault ou um efeito de sua perspectiva que os processos de resistência ao capitalismo constantemente caiam em armadilhas e terminem por reproduzir e fortalecer aquilo contra o qual se voltaram. Da mesma forma, se há uma “asfixia do poder”, ela não é gerada pela genealogia foucaultiana, como se Foucault solapasse todas as bases que tornam possível a crítica, mas sim de uma dinâmica plástica e adaptativa dessa forma social ainda hoje vigente.

A contestação da hipótese repressiva em relação à sexualidade constitui outro exemplo da indissociabilidade entre poder e resistência nessa chave negativa. Para Foucault (2015, p. 54), deve-se abandonar a hipótese de que as sociedades industriais modernas inauguraram um período de repressão mais intensa do sexo. Aqui, Foucault expôs a armadilha da chamada hipótese repressiva:

⁶ Refiro-me a dois artigos meus em parceria com Eduardo Leal Cunha. Conferir (HILÁRIO; CUNHA, 2012; 2014).

O poder, em sociedades como as nossas, é mais tolerante do que repressivo e a crítica que se faz da repressão pode, muito bem, assumir ares de ruptura, mas faz parte de um processo mais antigo do que ela e, segundo o sentido em que se leia esse processo, aparecerá como um novo episódio da atenuação das interdições ou como forma mais argilosa ou mais discreta de poder (FOUCAULT, 2015, p. 16).

O que Foucault chama de “hipótese repressiva” consiste na defesa de uma grande transformação social que passaria pela “revolução sexual”, no caso de Reich (2001), e pela liberação radical da “sexualidade perverso-polimorfa” ou “Grande Recusa”, no caso de Marcuse (2010; 2015). Foucault não os cita diretamente pois seu objetivo não é mostrar que tal hipótese por eles sustentada é falsa, mas “recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo nos seios das sociedades modernas a partir do século XVI” (FOUCAULT, 2015, p. 16).

Não está em jogo negar que houve uma interdição do sexo, mas apontar como essa interdição não é o elemento fundamental e que houve uma explosão dos discursos sobre o sexo que constituiu paradoxalmente uma nova forma de poder. Dessa “explosão discursiva” participam, então, determinadas posições críticas. Foucault chama essa análise de “economia política da vontade de saber” e é capaz de problematizar as armadilhas das resistências propostas pelo freudo-marxismo:

Esses pontos de resistência estão presentes em toda rede de poder. Portanto, não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder (FOUCAULT, 2015, p. 104).

Essas palavras, por um lado, mostram a armadilha da resistência proposta pelo freudo-marxismo, e, por outro, parecem propor um outro modelo de resistência plural. Esse modelo foi adotado em bloco por boa parte do foucaultianismo, numa oposição simplória entre a defesa da totalidade freudomarxista entendida como perigo do totalitarismo e a aposta nas resistências plurais e localizadas como formas mais eficazes de luta. No entanto, se essas resistências são “necessárias”, “fadadas ao sacrifício” e não podem existir senão no interior do poder, o que me parece não é que Foucault estaria endossando um novo modelo de resistência, mas sim compreendendo que é exatamente o campo da relação indissociável entre poder e resistência que deve se manter em primeiro plano da análise crítica e da prática política. Como disse Deleuze (2014, p. 208), “as resistências são o outro termo das relações de poder”.

Assim, a crítica foucaultiana ao freudo-marxismo não é simplesmente a rejeição de um modelo unitário e universal de resistência em nome de outro modelo plural e local. O ponto central do argumento de Foucault é o de que há uma armadilha do poder, uma dinâmica segundo a qual a resistência freudo-marxista ou mesmo as resistências plurais se inscrevem no interior das dinâmicas de poder. Não se trata, então, de que Foucault ao dizer que o poder não é algo que se reduz à repressão ou à ideologia, estaria então encontrando o verdadeiro modelo de resistências plurais que nos levaria para além do poder. No terreno da ação política, Foucault de fato apostou nas resistências plurais e parece ser nossa tarefa, praticamente quarenta anos depois de sua morte, avaliar as maneiras pelas quais também essa aposta também naufragou e fez parte de uma outra grande modificação do poder.

O ponto mais importante desse questionamento pode ser localizado num texto de Gilles Deleuze chamado “Desejo e prazer”, escrito em 1977, porém publicado somente em 1994, por

François Ewald. A essa altura, as divergências entre ambos eram incontornáveis. O caso da ex-tradição de Klaus Croissant, a aproximação de Foucault em direção aos *Nouveaux philosophes*, a questão da Palestina, o apoio ou não a François Mitterand, a avaliação de conjuntura diante do golpe de Estado sofrido por Lech Walesa, dentre outras querelas, fazem parte daquilo que François Dosse (2010, p. 259) chamou de “o momento das fraturas”⁷.

Esse texto parece ser tanto um acerto de contas como um adeus de Deleuze a Foucault, tanto que eles não se falam depois desse texto. Aqui também interpreto esse texto como o documento de uma virada geracional e da instauração de uma tradição, o que significa ler “Desejo e Prazer” como manifesto da “esquerda foucaultiana”, ao lado de “*Post-scriptum* sobre as sociedades de controle”. Tais textos realizam dois gestos fundamentais: o primeiro o de ampliar a análise das resistências no interior dos agenciamentos e o segundo de demarcar uma passagem temporal que gerou mudanças significativas na dinâmica de poder, fazendo com que as apostas foucaultianas girassem em falso.

“Desejo e prazer” é a maneira pela qual Deleuze traduz a sua posição (desejo) e a de Foucault (prazer). Ele começa mapeando o solo comum que os une, a saber, a ideia de que o poder normaliza, age por dispositivos e produz subjetividades. No entanto, enquanto Foucault partiria para uma análise da verdade do poder, Deleuze parte para a divisão micro e macro das relações de força, pensando mais em termos de “agenciamentos de desejo”. Assim, o feudalismo, por exemplo, implicaria um agenciamento que instaura novas relações com o animal (o cavalo), com a terra, com a desterritorialização (a corrida do cavaleiro, a Cruzada), com as mulheres (o amor cavaleiresco) e assim por diante. “Agenciamentos totalmente loucos”, ele diz, mas historicamente possíveis. Essa potência de conexão e desconexão, de corte de fluxos, marca aquilo que desde *O Anti-Édipo* Deleuze e Guattari (2010) chamaram de desejo.

Para ele, há um “primado do desejo sobre o poder” (DELEUZE, 1996, p. 18), o que significa que o desejo agencia o campo social, de modo que os dispositivos de poder são produzidos por tais agenciamentos. Se, para Foucault, os dispositivos normalizam e disciplinam, para Deleuze eles codificam e reterritorializam. É dessa maneira que uma questão que se põe para Deleuze, mas ele mesmo diz que não é uma questão para Foucault: “como o poder pode ser desejado?”. Assim, ele resume sua divergência: “para mim, o poder é uma afecção do desejo”. Esse desejo é entendido por Deleuze como aquilo que constitui um campo de imanência. A aposta de Deleuze são as linhas de fuga, ou seja, os processos de conjugação e dissociação de fluxo. Não há, então, pontos seguros, mas processos. Até mesmo a singularidade ou a diferença podem ser capturados e agenciados.

O prefácio que Foucault (2010b) escreve ao *Anti-Édipo*, também em 1977, demonstra sutilmente tais divergências. Ele posiciona o livro de Deleuze e Guattari como um livro de ética, uma “introdução à vida não fascista”, e, depois, emparelha duas perspectivas sem dizer que o faz: a dele, que consiste em afirmar que “o indivíduo é o produto do poder” (FOUCAULT, 2010b, p. 106) e que, portanto, é preciso desindividualizar pela multiplicação e pelo deslocamento; e a de Deleuze e Guattari ao dizer “não se apaixonem pelo poder”. São duas, porque a primeira pressupõe que a desindividualização é a chave da resistência antifascista e a segunda pressupõe que mesmo essa desindividualização pode se apaixonar e se conectar com o poder, pois a paixão não é um atributo de um indivíduo fixo, mas um jogo de forças. Enquanto para uma é a defesa da singularidade e a produção da diferença que garantem a resistência efetiva ao fas-

⁷ Em outro texto chamado “Os compromissos políticos de Gilles Deleuze”, François Dosse (2010) aprofunda ainda mais quais alianças políticas marcaram a trajetória de Deleuze.

cismo, para outra tudo é sempre uma questão de agenciamentos que interrompem ou fazem o fluxo funcionar de maneira fascista.

De um lado, há uma aposta na capacidade singular de produzir uma vida, como veremos a seguir com a noção de estética da existência, e, de outro, há um constante processo no qual a paixão pelo poder é possível, de forma que a análise dos agenciamentos é sempre necessária, talvez por essa razão, diferentemente de Foucault, Deleuze (2013) tenha ido na direção da formulação de um outro diagnóstico do presente, o das sociedades de controle. O diálogo entre ambos foi interrompido não apenas por questões pessoais, mas também por distintas formas de serem contemporâneos, de pertencerem ao presente transcendendo ao seu próprio tempo, naquele sentido que deu Giorgio Agamben (2009).

Vale lembrar a famosa conversa entre ambos, realizada anteriormente em 1972, chamada "Os Intelectuais e o Poder" (FOUCAULT, 2010), na qual tais divergências já haviam sido postas, porém também de maneira muito sutil e rápida. De início, Foucault argumenta que a teoria é o sistema regional das lutas localizadas, ao que Deleuze completa de que a teoria pode ser compreendida como uma caixa de ferramentas, de modo que ela deve servir e funcionar no interior dos processos de lutas, instaurando entre ambos um solo comum. Deleuze recupera o contexto da experiência do "Grupo de Informações sobre as Prisões", sublinhando como o objetivo político foi instaurar as condições para que os prisioneiros pudessem, eles próprios, falar. O papel do intelectual residiria nesse gesto e não no de falar pelo outro ou dizer a verdade ao/sobre outro.

A partir daí, Foucault defende que "quando os prisioneiros se puseram a falar, eles próprios tinham uma teoria da prisão, da penalidade e da justiça". Como Spivak (2010, p. 44) notou, nesse momento Foucault parece valorizar inquestionavelmente o oprimido como sujeito, de modo que essa pressuposição segundo a qual os oprimidos falam, conhecem e agem por si mesmos leva a uma política utópica e essencialista. Penso que nesse momento aparece a aporia da aposta foucaultiana nas resistências plurais, porque essa aposta precisa se ancorar em tal essencialismo como contraposição às práticas de resistência ortodoxas das militâncias comunistas daquele momento.

Estou de acordo que essa crítica de Spivak sirva para Foucault, mas discordo de que sirva para Deleuze. Pois, logo depois, ainda naquela conversa, ele sutilmente retruca: "Se considerarmos a situação atual, o poder tem forçosamente uma visão total e global". Ao que Foucault objeta: "Cada luta se desenvolve em torno de uma sede particular de poder". E, então, Deleuze mostra sua divergência, que posteriormente foi repetida no texto de 1977: "É preciso aceitar ouvir o grito de Reich: não, as massas não foram enganadas, elas desejavam o fascismo em tal momento!". Ou seja, não há essencialismo em Deleuze, não é porque o oprimido fala e age que tudo que ele diz e faz é correto, valioso, certo, resistente. Pelo contrário, o oprimido pode desejar a sua própria repressão.

Deleuze indica duas direções: a primeira é retomar o exemplo do Vietnã, dando um contexto global mais geral às lutas. Diante disso Foucault parece ceder um pouco, mas é Deleuze que arremata: "Toda defesa ou todo ataque revolucionário ou parcial une-se, desse modo, à luta operária". Isso significa que as lutas de resistência devem ser analisadas na duplicidade micro e macro, numa relação entre oprimido e opressão, onde não há porto seguro que garanta a eficácia da resistência. Por isso, não é justa a crítica de Spivak (2010, p. 28) estendida a Deleuze, quando ela diz que "a invocação da luta dos trabalhadores é perniciosa em sua própria inocência, pois ela é incapaz de lidar com o capitalismo global". Porque é exatamente isso que Deleuze está tentando fazer: pensar as resistências plurais numa linha paralela convergente ao capitalismo global.

Tanto o texto de 1977, quanto essa conversa de 1972 e o prefácio ao *Anti-Édipo*, expressam pontos de convergência e de divergência entre ambos, embora até hoje não tenha se dado atenção devida às diferenças entre Foucault e Deleuze naquilo que se refere a como elas produziram efeitos posteriores. As leituras dessa relação têm privilegiado somente as convergências, seja para criticá-las, como no caso de Spivak, seja para produzir uma unidade indiferenciada, como se ambos dissessem as mesmas coisas, porém com palavras diferentes. Esse breve balanço das posições foucaultianas e deleuzianas a respeito das resistências e da análise das lutas é importante para a fratura pós-foucaultiana que gerou isso que podemos chamar de “esquerda foucaultiana”.

A estética da existência e seu ocaso no neoliberalismo

Deleuze e Foucault tomaram caminhos distintos a partir de 1977. No caso de Foucault, os anos de 1978 e 1979 foram marcados por uma profunda inflexão em seu próprio pensamento, que se pode verificar em ambos os cursos que ele ministrou no Collège de France: *Segurança, Território e População* e *o Nascimento da Biopolítica*, nos quais se pensa para além das disciplinas – refletindo sobre os “dispositivos de segurança” que seriam distintos dos dispositivos disciplinares –, bem como se tematiza profundamente o neoliberalismo não somente como uma forma de governo ou um modelo econômico, mas sobretudo como uma certa maneira de governar a si mesmo, de produzir determinadas formas de subjetividade.

Nesses anos, enquanto Foucault se aliava com a Revolução Iraniana, Deleuze exercia outras solidariedades internacionais, como, por exemplo, em favor da liberação de Antonio Negri na Itália e apoiando a causa palestina, entendendo os palestinos como um exemplo de povo nômade no primeiro volume de *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1995). Além disso, enquanto Foucault se aproximava dos “Novos Filósofos” e endossava uma crítica problemática à União Soviética, Deleuze trilhou um caminho que o levaria a afirmar que “meu próximo livro vai se chamar a Grandeza de Marx” (DELEUZE, 1996b).

De maneira surpreendente para alguns, Deleuze se afirmou, no fim de sua vida, como marxista: “Devo dizer que não era marxista porque, no fundo, não conhecia Marx nessa época” (DELEUZE, 1996b, p. 29), referindo-se ao período de 1968. Essa suspeita de ser marxista sem sabê-lo talvez advenha daquele exercício de conectar o micro e o macro, o local e o global, pensando as resistências também naquilo que toca as grandes alianças internacionais. Esse acerto de contas com Marx, possibilitando sua assimilação e não endossando algum tipo de “antimarxismo”, é também uma das características definidoras da “esquerda foucaultiana”.

Numa entrevista de 1984 chamada “A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade”, Foucault afirma que “nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder”, de modo que “se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado” (FOUCAULT, 2004, p. 277). Embora tenha falado nesses anos em “estado de dominação”, a entrada em cena da noção de “liberdade” é o começo do ocaso foucaultiano no neoliberalismo. De fato, há liberdade por todo o lado, mas essa liberdade passou a fazer parte dos mecanismos de poder e esse insight escapa a Foucault, ou seja, de como o poder se exerce por meio da liberdade e principalmente como essa liberdade é experimentada no campo dos corpos individuais.

Aqui vale lembrar a crítica feita por Jean Baudrillard (1984). Mesmo sem concordar com a maneira com que Baudrillard encaminhou tal crítica, lembro dela aqui no sentido de que

Foucault parece lançar mão de noções críticas modernas, tal qual a liberdade, como se elas fossem essencialmente positivas ou, ainda, pudessem compor um quadro de resistência para além do poder, denegando seu movimento crítico anterior, afinal de contas, como apostar nas liberdades se elas apareceram em conjunto com as disciplinas, por meio das Luzes? A liberdade poderia ser compreendida como contraposta ao poder ou um modo possível de resistência no interior do quadro do fordismo, mas no início da década de 1980 não. Assim, parafraseando Baudrillard, Foucault é o último dinossauro do fordismo⁸.

Nas décadas de 1960 e 1970, era comum Foucault evitar qualquer tipo de sistematização e também qualquer rótulo: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo” (FOUCAULT, 2008, p. 20); “O que eu faço não é absolutamente uma filosofia. E também não é uma ciência [...]. Eu sou um pirotécnico. Fabrico alguma coisa que serve, finalmente, para um cerco, uma guerra, uma destruição” (POL-DROIT, 2006, p. 69); “O que eu faço não é, afinal de contas, nem história, nem sociologia, nem economia” (FOUCAULT, 2008b, p. 5). Nesses momentos, vale aquilo que Eduardo Leal Cunha (2010, p. 492) chamou de “esquiva foucaultiana”, ou seja, como uma atitude de lançar o seu pensamento à crítica, colocando-o em jogo sem garantias e nem alibi.

No final dos anos 1970, Foucault abandona essa postura, a partir da conferência “O que é a crítica?”, de 1978. Ela abre um arco no interior do qual podemos localizar textos e entrevistas como: “Por uma moral do desconforto” (1979), “Omnes et singulatim” (1981), “O sujeito e o poder” (1982), “Estruturalismo e pós-estruturalismo” (1983), as duas primeiras aulas do curso “O governo de si e dos outros” (1983), “O que são as Luzes?” (1984), “A vida: a experiência e a ciência” (1985) e “A tecnologia política dos indivíduos” (1988). As referências a Kant e ao Iluminismo sempre aparecem, mas, mais do que isso, diferentemente da esquiva anterior, Foucault demarca a análise crítica do presente como tarefa fundamental da filosofia e se considera um “herdeiro do *Aufklärung*”, filiando-se a intelectuais como Hegel, Weber, Marx, a Escola de Frankfurt, dentre outros.

A partir daí, as questões foucaultianas centrais passam a ser: “Qual é a nossa atualidade? O que somos enquanto fazemos parte desta atualidade? Qual é o objetivo da nossa atividade filosófica na medida em que pertencemos à nossa atualidade? Essas questões tratam daquilo que eu chamaria a ontologia histórica de nós próprios ou a história crítica do pensamento” (FOUCAULT, 2017, p. 71). Existe, então, uma reorientação do pensamento foucaultiano para o diagnóstico do presente. Essa reorientação é importante porque é também dela que emerge a postura diante da obra de Foucault que marca a esquerda foucaultiana, a saber, não se trata de defender a obra de Foucault como algo acabado, mas sim como aquilo que nos ajuda a compreender o presente.

Em “O Sujeito e o Poder”, Foucault (2014c, p. 119) sistematiza seu pensamento, dizendo que “não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas”. Ele então interpreta que seu objetivo foi “produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano” a partir de três modos de objetivação que “transformam seres humanos em sujeitos” que vão se referir ao saber, ao poder e ao sujeito. Nesse momento, emergem ino-

⁸ Lembro também da crítica feita por Jürgen Habermas (2002) a Foucault, principalmente o argumento de que Foucault não pensa genealogicamente o próprio pensamento, o que implicaria em refletir sobre como suas apostas ético-políticas se situam num determinado tempo histórico. O outro ponto dessa crítica que me parece certa é a de que existe um criptonormativismo em Foucault, isto é, há um conjunto de valores que sustentam as apostas ético-políticas foucaultianas que se encontram encriptados, codificados, mas que constituem a base de sua argumentação. No entanto, o que escapa a Habermas é o declínio histórico de tais valores iluministas, que acompanha a profunda crise da sociedade capitalista dos anos 1970.

vações conceituais como a de poder pastoral, da ontologia histórica de nós mesmos, governo, governamentalidade e condutas.

Foucault (2014b, p. 134) defende, nesse texto, que “o poder só se exerce sobre sujeitos livres”. De modo que a escravidão, por exemplo, não seria uma relação de poder. Portanto, “a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder”. Aqui, a meu ver, aparece toda a potência do *Foucault esotérico*, aquele que pôde ver para além de seu tempo, aquele que elaborou uma crítica radical, no interior da qual as resistências se perdem no labirinto do poder. Contudo, o *Foucault exotérico* ainda está presente: “toda relação de poder implica, pois, pelo menos de uma maneira virtual, uma estratégia de luta, sem que por isso elas cheguem a se sobrepôr, a perder sua especificidade e, finalmente, confundir-se” (FOUCAULT, 2014b, p. 138). Nesse momento volta essa leitura quase ontológica, trans-histórica, que serve de base para a aposta ético-política foucaultiana nas resistências plurais e na estética da existência.

Esse movimento de sistematização do próprio pensamento se consolida na introdução ao segundo volume de *História da Sexualidade*. Nela, Foucault demarca que o seu foco é a “experiência”, entendida como uma “correlação, em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (2004b, p. 193). Assim, haveria três eixos: a formação dos saberes, os sistemas de poder e os sujeitos. Esse último é denominado um “terceiro deslocamento”, orientado para “pesquisar quais eram as formas e as modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito” (2004b, p. 195). Ou seja, Foucault estudou as relações entre experiências (loucura, doença, sexualidade etc.), saberes (psiquiatria, psicologia, medicina, criminologia, sexologia etc.) e o poder (instituições penais e psiquiátricas, por exemplo).

O desenho geral seria, então: a problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas, obedecendo a regras epistêmicas (o eixo do saber); problematização do crime e do comportamento criminoso, a partir de práticas punitivas, obedecendo a um modelo disciplinar (o eixo do poder); e, por fim, uma reflexão sobre como “a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através das práticas de si, colocando em jogo os critérios de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2004b, p. 200). A estética da existência refere-se então a essas “artes de si mesmo” (FOUCAULT, 2004b, p. 144), a esse campo da subjetividade.

Embora nos livros e textos publicados essa noção fique restrita ao estudo do passado, nas entrevistas Foucault foi algumas vezes questionado sobre como ela pode ajudar na compreensão do presente. Em 1984, ao ser perguntado sobre se o postulado “onde há poder, há resistência” não levaria a uma armadilha de que não poderíamos escapar, não é o *Foucault esotérico* quem responde – o que poderia trazer à reflexão acerca da necessidade sempre permanente de análise das relações de poder para compreensão de como as resistências são assimiladas para o aperfeiçoamento do poder ou algo diferente – mas é o *Foucault exotérico* que fala:

Não podemos nos colocar de fora da situação, e em nenhum lugar estamos livres de toda relação de poder. Mas podemos sempre transformar a situação. Eu não quis, então, dizer que estamos presos como em uma armadilha, mas, ao contrário, que *estamos sempre livres*. Enfim, em resumo, que há sempre possibilidade de transformar as coisas (FOUCAULT, 2014b, p. 256, grifo nosso)⁹.

⁹ No original: “Nous ne pouvons pas nous mettre en dehors de la situation, et nulle part nous ne sommes libres de tout rapport de pouvoir. Mais nous pouvons toujours transformer la situation. Je n'ai donc pas voulu dire que nous étions toujours piégés, mais, au contraire, que nous sommes toujours libres. Enfin, bref, qu'il y a toujours la possibilité de transformer les choses” (FOUCAULT, 2001, p. 1559).

De um lado, na *posição esotérica*, as resistências são analisadas de maneira local e seus efeitos são expostos a uma crítica radical que demonstra como elas foram assimiladas no interior dos dispositivos de poder; de outro lado, na *posição exotérica*, as resistências são reificadas, assumindo uma forma utópica e descontextualizada, tomando como indiscutível a situação fordista que se opunha à liberdade ou produzia uma liberdade regulada, de tal maneira que bastaria apostar na liberdade que sempre nos constitui. Ora, mas é justamente essa a armadilha do neoliberalismo, a saber, a de ter transformado a liberdade em fundamento do exercício de poder.

É isso que Byung-Chul Han (2018, p. 13) chamou de “o dilema de Foucault”, ou seja, o fato histórico de a própria liberdade hoje provocar coerções, de modo que o neoliberalismo se pauta na exploração da liberdade: “a liberdade do capital se realiza por meio da liberdade individual”. Subscrevo totalmente a sua posição:

A técnica do poder do regime neoliberal forma o ponto cego na analítica do poder de Foucault. Ele não reconhece que o regime neoliberal de dominação se apropria completamente das tecnologias do eu [...]. O sujeito neoliberal de desempenho como “empresário de si mesmo” explora-se voluntária e apaixonadamente. Fazer de si uma obra de arte é uma aparência bela e enganosa que o regime neoliberal mantém para explorá-lo por inteiro. [...] Aqui coincidem a otimização de si e a submissão, a liberdade e a exploração. Esse estreitamento entre liberdade e exploração na forma de exploração de si escapa ao pensamento de Foucault (HAN, 2018, p. 44).

Han tem o mérito de ter tornado extremamente clara a leitura da esquerda foucaultiana e expor como as propostas políticas foucaultianas se perdem no interior do labirinto neoliberal. Mas ele não está sozinho, muitos outros, ainda que sem se posicionar de maneira tão frontal contra Foucault, analisam as maneiras pelas quais a liberdade é necessária ao exercício de poder no neoliberalismo, preferindo o registro mais sutil de ir *além* de Foucault, deixando mais implícita suas críticas diretas. O caso mais emblemático é o livro de Christian Laval e Pierre Dardot (2016) que demarca sem maiores questionamentos que Foucault teria sido um crítico radical do neoliberalismo, tendo sido capaz de produzir uma análise certa de um fenômeno que ainda estava nascendo.

No seu último curso, chamado *A hermenêutica do sujeito*, de 1982, mais especificamente na aula de 17 de fevereiro, Foucault faz um elogio e uma pequena história da figura do retorno a si. Em um determinado momento, ele mapeia um percurso marcado por Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire e o pensamento anarquista, afirmando que todas elas circundam a questão de se é possível constituir uma estética e uma ética do eu. Conclui que “não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2006, p. 306). Numa entrevista, confrontado com essa formulação, Foucault (2004, p. 285) nega que o único ponto de resistência possível ao poder político esteja na relação de si consigo mesmo. No entanto, é inegável que em seu curso ele tenha defendido que “a reflexão sobre a noção de governamentalidade não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo”.

Ocorre também aqui, a meu ver, uma repetição da dualidade foucaultiana: por um lado, *exotérico*, Foucault aposta na relação de si consigo mesmo como ponto de resistência fundamental ao poder; por outro lado, *esotérico*, parece dizer que, nas sociedades modernas, não há relação de poder que não passe pela produção dessa relação consigo de si consigo mesmo. São posições que se tornam inconciliáveis, sobretudo na emergência do neoliberalismo que se notabiliza exatamente por produzir um sujeito neoliberal de tal modo que a afirmação do eu termina por endossar a sujeição ao neoliberalismo. Em outro momento, ele afirmou:

Talvez eu tenha insistido demais sobre as técnicas de dominação e de poder. Interesso-me cada vez mais pela interação que se opera entre si e os outros, e pelas técnicas de dominação individual, pelo modo de ação que um indivíduo exerce sobre si mesmo através das práticas de si (FOUCAULT, 2014, p. 267).

A reorientação do chamado “último Foucault” não é tanto em direção ao sujeito, mas bem mais em direção à liberdade. Também nesse último movimento ficam marcadas as posições *esotérica* e *exotérica*. Por um lado, as técnicas de si lhe permitem falar de governamentalidade: “eu chamo governamentalidade o encontro entre as técnicas de dominação exercida sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 2014, p. 266). Dessa maneira, os modos pelos quais eu me relaciono comigo mesmo estão indissociavelmente ligados ao governo.

A posição *esotérica* consistiria em afirmar que o modo de produção de subjetividade neoliberal se exerce exatamente por meio de práticas de si mesmo que consistem em posicionar o sujeito enquanto agente de mercado, de modo que também o si mesmo se põe enquanto ente mercadológico que deve ser majorado, desde a quantidade de sono, como se alimenta, como se relaciona amorosamente com os outros etc. Assim, o neoliberalismo implica uma específica técnica de si mesmo, uma transformação que se deve efetuar em si mesmo para conquistar a felicidade, por exemplo.

É perseguindo essa posição que Eva Illouz e Edgar Cabañas (2022) apontam para o deslocamento do lugar da felicidade no neoliberalismo: no fordismo, a felicidade era episódica e fugidia, estava mais ligada à sorte e ao acaso, ou ligada à utopia. De todo modo, a felicidade fordista era um conceito nebuloso. Já no neoliberalismo, a felicidade se transforma numa mercadoria, pois ocorre uma vinculação com a lógica econômica neoliberal, de modo que ser feliz agora depende de um treinamento diário, de um conjunto de técnicas psicológicas. Eles chamaram de “Happycracia” um tipo de governamentalidade que articula neoliberalismo, subjetividade e psicologia, cujo eixo é a felicidade. Portanto, o desejo de ser feliz pode muito bem fazer parte de uma “ditadura da felicidade”:

A autogestão emocional, a busca por autenticidade e por florescer não só levam o eu a se reconfigurar o tempo todo como também servem de instrumentos para que várias instituições ponham mercadorias emocionais (ou *emodities*) em circulação no corpo social (ILLOUZ; CABAÑAS, 2022, p. 24).

Também nesse sentido que, ainda mais inserido no pensamento foucaultiano, Sam Binkley (2010, p. 85) afirmou: “a tarefa de tornar-se mais feliz é sempre alinhada à tarefa de tornar-se um ator mais autônomo do mercado; mais independente, autointeressado, empreendedor e calculador em busca de suas metas. A felicidade é uma tecnologia de governo neoliberal”.

São essas determinações históricas que vinculam a estética da existência ao neoliberalismo que Foucault perde de vista. Assim como as resistências atuavam no sentido de fortalecer o poder, também as práticas de si não constituem saída ou alternativa, mas sim mais uma maneira de o poder invadir espaços outrora inexplorados. O possível argumento de que haveria uma “verdadeira felicidade” que não é a felicidade neoliberal – do mesmo modo como haveria uma “verdadeira” prática de si – constitui uma negação do que há de melhor na crítica foucaultiana, a saber, as precisões e determinações históricas e políticas de suas pesquisas.

Como argumentou Frédéric Gros (2006, p. 637): “o que constitui o sujeito numa relação consigo determinada são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação, também elas historicamente datáveis”. Isso significa que as

“práticas de si” não podem ser tomadas como referentes soltos, abstraídos das condições históricas, como salvaguarda de toda situação possível. Gros ainda recupera a fórmula foucaultiana da amizade como modo de vida. A partir daí, ele diz que, na questão gay, para Foucault, não se trata de se limitar à reivindicação de uma igualdade jurídica para os homossexuais:

[...] normalizar a homossexualidade, lutar pelo reconhecimento de uma identidade verdadeira do sujeito homossexual [...] tudo isto lhe parece uma maneira de cair na grande malha da instituição. Para ele, a verdadeira resistência está em outro lugar: na invenção de uma nova ascese, uma nova ética, um novo modo de vida homossexual. Pois as práticas de si não são nem individuais nem comunitárias: são relacionais e transversais (GROS, 2006, p. 660).

Aqui estou de pleno acordo com Gros. No entanto, é preciso reconhecer que essa interpretação por ele defendida não está exatamente nos textos e nas posições de Foucault, mas sim na tradução da “esquerda foucaultiana”, afinal de contas, não foram Deleuze e Guattari que levantaram a questão de “como inventar para si um corpo sem órgãos?”. Numa entrevista a Didier Eribon em 1986 chamada “A vida como obra de arte”, Deleuze demonstra como, para Foucault, a história nos cerca e nos delimita, de modo que ela não diz o que somos, mas aquilo que estamos em vias de diferir.

Assim, mesmo quando Foucault considera, em suas últimas reflexões, uma série de longa duração, desde os gregos e os cristãos, é para descobrir no que é que não somos gregos nem cristãos, e nos tornamos outra coisa¹⁰. O estudo sobre a estética da existência e as práticas de si não são para nos identificar com tais procedimentos, mas para mostrar como tais operações já funcionam hoje em outra lógica não emancipatória:

Foucault analisará os modos de existência gregos, cristãos, como eles entram em certos saberes, como eles se comprometem com o poder. Mas, eles mesmos são de outra natureza. [...] o que interessa essencialmente a Foucault não é o um retorno aos gregos, mas nós hoje: quais são nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como “si”, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente “artistas”, para além do saber e do poder? (DELEUZE, 2010, p. 128).

É a partir da ideia de “invenção de novas possibilidades de vida” que Deleuze propõe uma interpretação específica de Foucault, levando-o para longe de qualquer tipo de encantamento ou aproximação com o neoliberalismo. Ou seja: quando Foucault volta aos gregos, é para dizer que as práticas de si e a estética da existência já produziram resistências, mas em nossa época apenas participam dos mecanismos de poder. Se há saídas, elas são linhas de fuga: “não se trata de cada um fugir pessoalmente, mas de fazer fugir, como quando se arrebenta um cano ou um abscesso” (DELEUZE, 2017, p. 30).

¹⁰ Não é possível debater com a devida atenção o excelente artigo de Pierre Hadot (2014), chamado “Reflexões sobre a Cultura de Si”, onde ele realiza um balanço crítico e histórico da leitura que Foucault faz de seu artigo “Exercícios espirituais”, que o influenciou bastante. Contudo, gostaria de apontar a maneira pela qual Hadot diverge da leitura de Foucault por algumas obliterações históricas. Ainda assim, Hadot compreende que essas obliterações se dão porque o objetivo de Foucault não é fazer somente um estudo histórico, mas também oferecer aos seus contemporâneos um “modelo de vida”. O que sugiro, ainda que de maneira rápida, é que essa obliteração histórica não está apenas na origem da apropriação que Foucault faz de Hadot, mas na própria relação entre estética da existência e neoliberalismo. Como bem pontuaram Laval e Dardot (2016, p. 343), a partir do trabalho de Hadot, uma dessas precisões históricas se refere ao fato de que a “cultura de si” na época helenística remetia a ordem do mundo, a uma razão universal do cosmo, de modo que o movimento de interiorização era ao mesmo tempo universalização. Trazendo essa reflexão para tempos neoliberais, eles afirmam que “os exercícios que supostamente melhoram a conduta do sujeito visam transformá-lo num microcosmo em perfeita harmonia com o mundo da empresa”. O neoliberalismo está ancorado nesse constante trabalho sobre si mesmo.

Referências

- AGAMBEN, G. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.
- BAUDRILLARD, J. *Esquecer Foucault*. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- BINKLEY, S. A felicidade e o programa de governamentalidade neoliberal. In: FREIRE FILHO, J. (Org.). *Ser feliz hoje*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- BIRMAN, J. *Por uma estilística da existência*. São Paulo: Editora 34, 1996.
- BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BROWN, N. *Vida contra morte*. Petrópolis: Vozes, 1972.
- BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- CUNHA, E. L. Autoria e esQUIVA: pensamento, ética e experiência subjetiva em Michel Foucault. *Fractal: Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 3, jan./2011, p. 481-496.
- DELEUZE, G. A vida como obra de arte. In: *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELEUZE, G. Desejo e Prazer. *Cadernos Subjetividade*, São Paulo, n. esp., jun./1996.
- DELEUZE, G. *El poder: curso sobre Foucault II*. Buenos Aires: Cactus, 2014.
- DELEUZE, G. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DOSSE, F. *Gilles Deleuze & Félix Guattari – Biografia Cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- DOSSE, F. Los compromisos políticos de Gilles Deleuze. In: ZARKA, Y. et. al. *Deleuze político*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- ERIBON, D. Meu próximo livro ia chamar-se 'Grandeza de Marx' – Entrevista com Deleuze. *Cadernos Subjetividade*, São Paulo, n. esp., jun./1996.
- FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- FOUCAULT, M. A escrita de si. In: *Ditos e escritos*. Vol. V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos e escritos*. Vol. V: Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- FOUCAULT, M. As técnicas de si. In: *Ditos e escritos*. Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

- FOUCAULT, M. *História da sexualidade 1: A vontade de saber*. São Paulo: Paz e Terra, 2015.
- FOUCAULT, M. Michel Foucault, uma entrevista: sexo, poder e política da identidade. In: *Ditos e escritos*. Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.
- FOUCAULT, M. *O que é a crítica? Seguido de A cultura de si*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2017.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: *Ditos e escritos*. Vol. IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.
- FOUCAULT, M. Os intelectuais e o poder. In: *Ditos e escritos*. Vol. IV: Estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo). In: *Ditos e Escritos*. Vol. VI: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.
- GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HABERMAS, J. Modernidade – um projeto inacabado. In: ARANTES, O. B.; ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HAIDER, A. *A armadilha da identidade*. São Paulo: Veneta, 2019.
- HAN, B.-C. *Psicopolítica*. O neoliberalismo e as novas técnicas de poder. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.
- HEGEL, G. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2010.
- HEINE, H. *Ensayos*. Madrid: Ediciones Akal, 2016.
- HILÁRIO, L.; CUNHA E. Crítica, razão e sociedade: convergência e paralelismo entre Foucault e Adorno & Horkheimer. *Fractal: Revista de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, set./dez. 2014, p. 877-900.
- HILÁRIO, L.; CUNHA E. Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra crítica do poder, de Axel Honneth. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 35, n. 3, dez./2012, p. 157-188.
- HONNETH, A. *Crítica del poder*. Madrid: A. Machado Libros, 2009.
- ILLOUZ, E.; CABANAS, E. *Happycracia: fabricando cidadãos felizes*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.
- KURZ, R. *Razão sangrenta: ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais*. São Paulo: Hedra, 2010.

- LAVAL, C.; DARDOT, P. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- LUKÁCS, G. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.
- MARCUSE, H. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: LTC, 2010.
- MARCUSE, H. *O homem unidimensional*. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- MARINHO, C. M. *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler*. 2020. 252 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.
- MISKOLCI, R. *Corpos elétricos: do assujeitamento à estética da existência*. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 3, set./dez. 2006, p. 272-292.
- NEGRI, A. *Toni Negri interview in Le Monde*. 2001. Disponível em: <https://libcom.org/library/interview-le-monde-negri>. Acesso em: 24.ago.2023.
- ORTEGA, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- POL-DROIT, R. *Michel Foucault – Entrevistas*. São Paulo: Graal, 2006.
- RAGO, M. (Org.). *Foucault e as estéticas da existência*. *Revista Aulas*, Campinas, n. 7, 2010.
- REICH, W. *Psicologia das massas do fascismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SPIVAK, G. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- STEPHEN W. S; STEINMETZ-JENKINS, D. *Foucault, neoliberalism and beyond*. New York: Rowman & Littlefield, 2019.
- TOEWS, J. *Transformações do hegelianismo, 1805-1845*. In: BEISER, F. *Hegel*. São Paulo: Ideias & Letras, 2014.
- ZAMORA, D.; BEHRENT, M. (Orgs.). *Foucault y el neoliberalismo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2017.

Sobre o autor

Leomir Hilário

Doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor efetivo do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (UFS). Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (PPGPSI-UFS).

Recebido em: 19/10/2023
Aprovado em: 13/08/2024

Received: 10/19/2023
Approved: 08/13/2024