

As lições perigosas do professor Foucault

The dangerous lessons of Foucault teacher

Alexandre Simão de Freitas

*Professor do Departamento de Administração Escolar e Planejamento Educacional e do Programa de Pós-graduação em Educação do Centro de Educação da UFPE
alexshiva@uol.com.br*

02

Resumo

O presente texto aborda o combate travado contra a experiência aberta pelo *pathos* no pensamento ocidental. Nos nossos sistemas de pensamento a regra geral é que as paixões sejam consideradas suspeitas de interferirem nos esforços de aprimoramento formativo, o que torna o *pathos* um protagonista simultaneamente suspeito e problemático. Com base nos trabalhos tardios de Michel Foucault, defendemos que os estados passionais podem funcionar como operadores indiscretos, desconstruindo nossas fixações identitárias e alterando nossa relação com a diferença. Assim, defendemos que os estados passionais podem ser pensados como uma espécie de borda marginal onde se delineiam estilísticas da existência que questionam os discursos edificantes e messiânicos que ainda rondam a teorização e o pensamento crítico.

Palavras-chave: Pathos. Eros. Michel Foucault.

Abstract

This paper addresses the locked combat experience opened by the pathos in Western thought. In our systems of thought the general rule is that passions are suspected of interfering in training improvement efforts, which makes the pathos both a suspect and problematic protagonist. Based on the work of Michel Foucault, we argue that the passionate states can function as indiscreet operators, deconstructing our identity fixations and change our relationship with the difference. Thus, we argue that the passionate states can be thought of as a kind of marginal edge where stylistic outline of existence that question the edifying speeches and messianic still prowl the theorizing and critical thinking.

Keywords: Pathos. Eros. Michel Foucault.

O que diabos vamos fazer com um professor-Foucault que dá no couro?

Logo após escrever o primeiro volume da sua *História da sexualidade*, em novembro de 1976, Michel Foucault colocou os pés nas areias da praia do Pina. Na sua cabeça ainda circulavam palavras e coisas como: *presbiófilos, mulheres disparêunicas, ginecomastos, invertidos sexoestéticos*. Dizem que, no Recife, acrescentou à sua lista de perversões outras importantes figuras: “*homem vendendo algodão doce; garota expondo a bunda aos céus; menino rolando na areia; jovens beijando-se dentro d’água; senhora fritando peixe; rapaz moreno forte de short baixo, de physionomie agréable, que, no português simplifica-se para rapaz gostoso*” (MORAES, 2012, p. 07).

Na orla do mar recifense, “*tão longe do Collège de France, tão perto dos carrinhos de raspa-raspa*” ele vislumbrou um “*pequeno espetáculo*” onde o corpo protagonizava a maioria das cenas. Seus olhos catalogavam signos plurais, a partir da “*gaiola de ouro*”, o Hotel do Sol onde ficara hospedado. Convidado para proferir conferências na Universidade Federal de Pernambuco, logo perceberia vários eventos serem cancelados. Os mesmo que “*bradavam o nome de Marx aos quatro ventos*” tinham medo de se verem associados ao filósofo. Mais difícil, porém era admitir que sua homossexualidade também causava “*certos melindres*”, o que não o impediu de ser “*extremamente assediado*”, principalmente, pelos estudantes. Na ausência de uma programação oficial, “*sem ter o que fazer com Foucault*”, os anfitriões o levaram a Olinda, onde ele foi visto, conversando com vendedores de artesanato e com as tapioqueiras. Nunca mais voltaria ao Recife, nem ao Brasil. Mas descobriria que nossas cidades também são vivas, exuberantes e suadas no escuro (MOARES, 2012, p. 07).

Apesar da reflexão filosófica das últimas décadas apontar a centralidade de noções como as emoções e os afetos, sobretudo em função da emergência de uma percepção renovada acerca do paradigma moderno compreendido como um *projeto imunitário* e portador de uma concepção de subjetividade fechada a qualquer tipo de contágio (ESPOSITO,

2007), ainda não é sem constrangimento que diferentes estudos têm diagnosticado essa *virada afetiva* (*affective turn*), uma vez que o sujeito moderno assume-se de modo programático como invulnerável frente ao estranho e ao diferente.

As paixões e os afetos permanecem, portanto, sendo configuradas como forças transgressivas, representando o que é passível de ser expurgado por nossos sistemas de pensamento. A própria emergência do que chamamos *homem* ou *sujeito* é de muitas maneiras uma batalha levantada contra as paixões, uma vez que elas apontam para nossa inquietante e perturbadora herança animal, desvelando os limites do funcionamento da máquina que define nossa suposta excepcionalidade antropológica. Nesse sentido, expressões como *perturbação do espírito*, *doença da alma*, *loucura*, *perversidade*, *anormalidade*, *falha moral* tornaram-se comuns na designação da perda do domínio reflexivo provocada pelas paixões, funcionando como catalisadores de nossa autoconsciência. Como sinaliza Giorgio Agamben (2007, p. 50) em toda reflexão acerca das paixões repousa uma *immoderata cognitatio* que há muito nos atemoriza¹.

A disputa das paixões com os poderes da vontade e da razão tem desdobrado vários dualismos que cobram um processo sistemático de domesticação dos afetos rebelados. Assim, as histórias edificantes que contamos acerca de nós mesmos quase sempre padecem de uma espécie de *afasia pática*. São histórias que admitem apenas um único desfecho: saber responder emocionalmente, de forma correta, a uma situação inesperada configura-se como uma característica do homem virtuoso, base da nossa Paideia moral, o que torna o *pathos* um protagonista problemático em um amplo espectro de reflexões que recobre da política à estética, da ética à ontologia.

¹ Basta reler textos como *O livro do amor* de Marsilio Ficino (1474), *A disputa de Amor e loucura* de Louise Labé (1552) ou a autobiografia de Abelardo, *A história dos meus infortúnios* (1121), para sermos convencidos de todas as calamidades produzidas pelas paixões.

Entende-se então porque Michel Foucault nos seus trabalhos finais tomou a sexualidade e os sistemas de verdade e conhecimento que a acompanham como um eixo vital dos processos de subjetivação. A cultura do cuidado de si mudou radicalmente nossa relação com as paixões e os prazeres delas decorrentes. Os mistérios de *Eros*, esse demônio exorcizado da Paideia ocidental, fizeram com que os estados passionais passassem a funcionar como operadores indiscretos das nossas reflexões éticas, configurando uma espécie de borda que questiona as divisões que estabelecemos entre a natureza e a cultura, o biológico e o político, o instinto e a pulsão.

A força disforme de seus efeitos promove estilísticas da existência que nem sempre estamos dispostos a enfrentar. As paixões expõem, deixam transparecer nossas fragilidades, nossas impossibilidades. Como sabemos, no latim, o termo *passio* designa aquilo que se suporta e se sofre sem poder evitar ou superar. Em grego, contudo, *pathos* aponta também o acidente que consiste em padecer determinada ação². Nas trilhas abertas por Foucault, o *pathos* é o que permite pensar as relações entre o acaso e o pensamento, pois, nos dois casos, se opera com as dimensões em que a identidade se deixa transfigurar em algo irreconhecível. Uma analítica das paixões abre, portanto, uma crítica importante aos discursos edificantes e messiânicos que ainda rondam a teorização crítica.

A prevalência dos modelos de identidade nos faz sentir mal a falha aberta pelas paixões, uma vez que as potências do *pathos* emergem atreladas às forças inumanas e impessoais. Como toda diferença, o *pathos* fere e sua irrupção escava “uma vala profunda aberta na biografia” (MALABOU, 2014, p. 11). Nas paixões se coloca todo o problema do tornar-se outro, mostrando que entre as condições da vida pode tam-

² Essa percepção revela a existência de uma imbricação profunda entre uma *ontologia do acidente* e uma *ontologia das paixões*, cujas repercussões para as reflexões filosóficas ainda não foram devidamente desdobradas (ver MALABOU, 2014).

bém figurar o erro, e mais radicalmente, a impotência para lidar com as nossas próprias privações.

Pensar o presente, desde essa dimensão, implica despojá-lo de sua replicação veridictivo-subjetivadora, conquistando um intervalo extemporâneo entre o que somos e que, no mesmo golpe, já estamos deixando de ser. Compondo uma espécie de *poética da vulnerabilidade* (BÁRCENA, 2015, p. 60), um dos efeitos mais perturbadores do ensino tardio de Foucault, no *Collège de France*, é o fato dele nos obrigar a deixar os nossos equipamentos (*paraskeue*), desdobrando formas de vida dispostas a desaprender³.

Em outros termos, o *pathos* nos faz provar uma desconexão com o que nos é mais próprio, desvelando um homem atravessado por forças e impulsos que excedem toda medida da linguagem, condenando-o, muitas vezes, à errância e ao exílio. O *pathos* não diz *eu*, ele não é da ordem do eu, mas do acontecimento, uma forma alienígena de *Bildung*, que vem lembrar que as artes de viver produzem restos e dejetos. A análise dessa potência disruptiva reside silenciosa nos arquivos tardios de Foucault, aguardando quem se permita tocar por alguns aspectos infrequêntáveis de sua obra (ERIBON, 2004).

Aqui talvez valha a pena recordar uma curiosa imagem deleuziana: a história da filosofia como uma espécie de enrabada. Deleuze se “*imaginava chegando pelas costas de um autor e lhe fazendo um filho, que seria seu, e, no entanto, seria monstruoso*” (DELEUZE, 1992, p. 14). Uma imagem, ao mesmo tempo, sedutora e bizarra, mas que também permite atentar para a produção de emissões secretas no pensamento ético-político de Michel Foucault. A imagem é sedutora porque seduzir significa “*levar a uma parte*”, “*retirar a uma parte*”, “*levar à parte*”, quer dizer,

³ Uma das características chaves do cuidado de si, no período helenístico, é sua ligação com um conjunto de exercícios que preparam o indivíduo para lidar com os eventos externos. Essa preparação é descrita ora como uma competição atlética, ora como uma batalha. O filósofo seria uma espécie de atleta do evento e sua principal tarefa consistiria em aprender a aceitar os infortúnios sem se alquebrar.

produzir uma separação, o que implica também a ideia de sedução como “*levar num caminho errado*” ou simplesmente “*corromper*” (LIICEANU, 2014). Mas é bizarra na medida em que visa mostrar Foucault, como se diz no Nordeste, “*arriando as calças*”. Uma visão difícil de sustentar para aqueles pensadores “*cabras-macho*” e todos aqueles “*filhos e filhas de Foucault*” que se apresentam como guardiões morais de sua caixa de ferramentas.

Nessa direção, o argumento central desse texto defende que o êxito que termos como *cuidado de si*, *askésis*, *espiritualidade*, *parresía* passaram a gozar em nossas reflexões deve-se, em parte, ao recobrimento do que, nesses mesmos termos, está comprometido com o erotismo, em geral, e com o erotismo gay, em particular.

Uma operação astuta que visa tornar possível pensar as práticas de si desindexadas de algumas apostas políticas que circunscrevem as análises tardias de Foucault. Acompanhando de perto as provocações de Jean Allouch (2010a; 2010b) e Mariapoala Fimiani (2008), consideramos que a ética do cuidado desdobra uma nova *erotologia* que, na contramão dos saberes médicos, psiquiátricos, psicanalíticos, pedagógicos e mesmo filosóficos permite, simultaneamente, repensar a política e ressignificar as relações entre *ethos* e *eros*. Assumimos, então, o problema da erotização da relação educativa entre mestres e discípulos, como uma função analítica geral e transversal da estética da existência e da ontologia crítica do presente desdobrada pelos textos finais de Foucault.

Na ética do cuidado de si o buraco sempre é mais embaixo

A exclusão do *pathos* dos nossos sistemas de pensamento permite diagnosticar paradoxalmente a falta de passionalidade existente nas descrições dos múltiplos mal-estares que potencializam os déficits da formação humana na atualidade. Uma rara exceção são as reflexões finais de Michel Foucault em suas aulas no *Collège de France* no início dos anos 1980. Pois foi justamente como professor que Foucault evocou as ressonâncias políticas e éticas da *erótica* nos processos educativos dos

jovens atenienses, oferecendo uma análise inusitada das relações do sujeito com a verdade, ao mesmo tempo em que redescrevia a emergência da filosofia a partir do imperativo do cuidado de si.

Há, entretanto, uma parte de sua obra tardia que perdura como a menos classificável e a menos disputada. Uma espécie de desafio situado entre sua complexa arqueogenealogia do homem de desejo, suas escavações em torno do dispositivo da sexualidade e o agenciamento político da vida pelos biopoderes. Trata-se de uma aparentemente inofensiva *ars erótica*. Uma arte refletida do amor pensada nas bordas de nossa tradição filosófica, e responsável por uma espécie *sui generis* de saber: saber do prazer, prazer de saber, prazer de saber o prazer, prazer-saber. Estranhas conjunções que explicam a decepção de muitos que não esperavam encontrar Foucault justamente aí.

Naturalmente, há quem não queira ver a dificuldade de Foucault, ou ver Foucault em dificuldade, pessoas que gostariam que ele houvesse guardado sua dificuldade para si, como uma coisa particular, “fora de cena” [...] há quem julgue [também] o “auto-interesse” final de Foucault um interesse autocentrado, individualista e, portanto, associal ou apolítico (RAJCHMAN, 1993, p. 13).

Precisemos o problema. Ao recuar à Antiguidade greco-romana, Foucault forneceu visibilidade a uma Paideia fundada no limiar da Erótica. A questão da *epiméleia heautoû*, antes de se tornar uma função geral da existência na chamada *cultura de si*, emergia radicada “na relação entre os jovens e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles, seu mestre e amante” (FOUCAULT, 2010, p. 49). Esse núcleo temático emerge tangencialmente em suas aulas acerca do *Alcibiades Primeiro* e do *Laques* de Platão, dois textos que, sabemos, nunca gozaram de grande prestígio exegetico, e, por meio dos quais, Foucault não cessou de enunciar que a posição do mestre na *epiméleia heautoû* difere radicalmente do que se passa com o médico, o pai de família e o professor.

À diferença do professor, ele [o mestre] não se preocupa em ensinar atitudes ou capacidades. O mestre é quem se preocupa pelo cuidado que o sujeito precisa ter com respeito a si mesmo e que encontra no amor que sente por seu discípulo, a possibilidade de preocupar-se com o cuidado deste em relação a si mesmo. Amar o jovem se converte, portanto, no princípio e modelo do cuidado que este deve ter por si mesmo enquanto sujeito (FOUCAULT, 2004, p. 72).

O esvaziamento do laço erótico entre mestres e alunos configura-se como uma ruptura nas formas clássicas de ascese filosófico-pedagógica, uma vez que a junção filosófica entre o amor, a alma e a verdade, nos anos dourados do cuidado de si, produziu um golpe mortal para os *filhos de Eros*. Desde então na mestria filosófica as paixões sofrem uma exclusão radical, mediada pela medicalização do *pathos*. Assim, nossa cultura tornou-se incapaz de educar sem fazer de *Eros* um recluso, um prisioneiro da própria Paideia. Essa situação foi acirrada pelo estreitamento da ligação entre a Paideia e a medicina, cujo elemento nocional central, o conceito de *pathos*, passou a apontar para uma relação a si enquanto um indivíduo doente (MUNIZ, 2015, p. 108).

A experiência que se tem de si mesmo passa a ser a de uma força dominada. Uma força sobre a qual o sujeito deve assegurar seu domínio soberano no jogo do combate. Há então que se precaver da violência dos prazeres, sobretudo, dos prazeres sexuais. Com isso, desdobra-se uma teoria monista do amor dada pelas distinções das conjunções de um sexo a outro e das relações internas a um mesmo sexo. A filosofia desinveste a ligação entre *Eros* e Paideia, tornando obsoleta a problematização da pederastia e integrando os *aphrodisia* na experiência de amizade (*philia*). A questão é importante e desdobra uma longa tradição em que se faz o anúncio de uma moral futura. Como ressalta Foucault (2002, p. 225), essa moral insiste na fragilidade do indivíduo para lidar com os perigos incitados pelas paixões, impedindo a instauração de novas culturas eróticas.

A noção de cuidado como núcleo da ideia foucaultiana do devir ético da força, quer dizer, o trabalho de si a si que almeja converter uma pluralidade de forças em poderes éticos engloba uma relação de risco para aqueles, sobretudo para aqueles que resolvem declarar suas paixões, unificando atos de amor e atos de verdade por meio de uma ética filosófica que atravessa e convulsiona os limites dos costumes, dos hábitos e das leis⁴.

O chamado “*amor grego*” tem que ver diretamente com a presença antinômica do outro e se expressa em uma forma de experimentação das relações tornadas variáveis em um “*livre jogo de inversão*” (FOUCAULT, 1998, p. 198). O sujeito ético do cuidado de si desponta onde a dissimetria, a diferença entre duas igualdades se dão em plena liberdade e se confrontam sem poderem estar seguras de vencer. A erótica é o espaço mesmo de manifestação de uma liberdade em movimento.

Contudo, esse tipo de reflexão parece não ter encontrado ressonância suficiente entre os comentadores das lições foucaultianas no *Collège de France*. Uma das dificuldades na recepção do ensino de Foucault, nesse âmbito, parece se situar menos no lado de uma suposta estetização moral do que na possibilidade entrevista de pensar um agir ético ou uma ação política movida eroticamente. Com raras exceções, as temáticas do erotismo e das paixões tem se desdobrado no terreno da *teoria feminista*, da *teoria queer* e dos *estudos gays e lésbicos*. Mas, no fundo, nossos sistemas de pensamento permanecem insensíveis às suas reverberações, preferindo operar uma pedagogização das diferenças, sobretudo aquelas que mais se prestam a representar o papel de atributos essenciais do sujeito: as diferenças sexuais. O resultado, para os próprios estudos foucaultianos, é catastrófico, pois contribui para difundir uma idealização performática da *lição de Alcibiades* extraída das suas reflexões acerca do cuidado de si.

⁴ Por isso, a *parresia* não é o simples ato de falar em público, mas o direito de falar sem as limitações das tradições adquiridas, segundo uma difícil ligação de *eros* e de *ethos* (RAJCHAMAN, 1993).

A *lição* é evocada e mobilizada mais como mais um instrumento de crítica ao conhecimento do que para experimentar as possibilidades de um vivido ainda não codificado. Os comentadores parecem mais ocupados com a espiritualização do saber do que com o saber da espiritualidade. Comenta-se à exaustão esse texto surpreendente, que é o *Alcibiades*, mas, no mesmo gesto, ignora-se ou finge-se ignorar sua dobradura essencial. Esquece-se o mais óbvio: a inflexão política nos destinos da polis pelo desligamento do “*homossexualismo de qualquer pedagogia*” (SCHERER, 2010, p. 151). Em outros termos, toda a trama dessa *novela pedagógica* é de natureza erótica. A narrativa gira em torno de uma ligação extravagante entre Sócrates e Alcibiades.

O problema é que o discurso de Foucault acerca dessa relação é mais erotizado quando não trata diretamente dessa questão. A verdade em jogo é apenas roçada, talvez, por ser uma verdade desviada e que se orienta pelas vias dissidentes de uma problematização dos mecanismos de produção sistemática das abjeções que administram nossas relações. Apesar disso, é possível afirmar que, nos cursos finais de Foucault, o verdadeiro abre passagem segundo as inflexões das paixões daquele mesmo que medita.

Esta [a meditação] se distingue da reflexão ou do discurso (da conversa, do tratado, da entrevista) no que ela não desdobra uma instrumentação ou uma progressão, mas se agrega mais numa penetração, se concentra numa adesão [...]. É uma passividade, pois é a paixão sem a qual, muito simplesmente, ninguém consentiria em viver (NANCY, 2013, p. 306).

Nas trilhas dos antigos mestres, Foucault medita a partir dos textos como “*um rapaz que tira sua calça*”, isto é, como alguém que “*se entrega ao desejo*”, arriscando-se a aí “*se perder [...] daquilo que ele sabe, da certeza de uma perda, mas de uma perda na qual não é mais questão distinguir perda e ganho*” (NANCY, 2013, p. 307). Doravante, para ele, não haverá filosofia a não ser, assim, desnudada, filosofia enquanto

gesto de se dar ao outro. Desse modo, o erotismo não é apenas um tema analisado por Foucault, mas se torna a própria tessitura dos textos e das aulas do *professor Foucault*.

No momento da analítica do cuidado de si, Foucault já se colocava por inteiro fora da gaiola de nossa consciência moral. Como quando frequentava as saunas na Califórnia ou visitava o nordeste brasileiro, alguns dos campos experimentais de suas paixões, um professor-filósofo sempre andando *atrás de Eros*⁵. As reflexões finais em torno da ética do cuidado, seja nos cursos, nos livros ou nas entrevistas concedidas, emergem inseparáveis de um *pathos* que busca uma nova política de uso dos corpos. Por isso, julgamos importante insistir na necessidade de entrecruzar a interpelação foucaultiana de nossas formas de cuidado de si e do outro com nossos modos de gerir e codificar os prazeres, inclusive aqueles acoplados à produção de saberes. Vários comentadores se mostram ressentidos dessa curiosa passagem para a atualidade dos seus textos. Acusam-no abertamente de se aferrar a uma noção vaga de prazer, além de glorificar a coação da penetração por meio de práticas sexuais assimétricas e dominadoras. Pior:

A situação existencial, que foi sempre para ele origem e causa de cada um de seus livros, volta-se agora contra ele [...]. Estas práticas [o sadomaquismo e outras práticas corporais] constituem uma alternativa – pelo menos a alternativa pessoal de Foucault. [Mas] o caráter tabu dessas questões – que supera o limite do pudor de mais de um acadêmico, conduzindo à sua recusa -, [teve] como consequência que a alternativa foucaultiana não

⁵ A *Folha de S. Paulo* publicou, em 1976, uma reportagem com o título *Foucault na Bahia, atrás de Eros*. O texto revela-o “envolto num proposital anonimato”, despreocupado, e cujas “recentes escavações do *arqueólogo do saber*” estavam voltadas para a arte erótica. Caracterizado pelo periódico como um “iconoclasta nato”, Foucault teria sido visto na “única companhia por ele julgada conveniente: um guapo rapaz, culto e belo, conhecido como *Paulete*” (MORAES, 2012, p. 07).

fosse aceita ou, quando muito, fosse mal compreendida, como podemos deduzir da escassa bibliografia existente sobre o tema e das dificuldades de desenvolver uma análise filosófica dele. Por outro lado, a alternativa foucaultiana é uma maneira elitista [sic] de utilizar o corpo contra o dispositivo de sexualidade [...], uma solução problemática e, sobretudo, difícil de generalizar (ORTEGA, 1999, p. 149-150).

No máximo, admite-se, com muitas ressalvas, que a “*amizade prazerosa*” seria uma espécie de “*núcleo irreduzível da estilística da existência*” (COSTA, 1999, p 13), permanecendo-se de olhos bem fechados para a emergência de uma pedagogia perversa implicada umbilicalmente na sua analítica das técnicas do cuidado de si. A estratégia consiste em minimizar os efeitos políticos e pedagógicos da inversão radical que, entre Homero e Platão, modificou o estatuto do si mesmo (*autos*) e o papel das paixões (*pathos*) na reflexão ética ocidental que passou a distinguir a *enkráteia* e a *sophrosyne*, fazendo dessa última um comportamento virtuoso em si mesmo, o que exige “*a presença dos desejos como o inimigo*” a ser combatido (ORTEGA, 1999, p. 74).

Essa mudança, como sabemos, circunscreve uma *estrutura autocrática do sujeito* ancorada em uma estrutura de virilidade que exige nas práticas de governo (de si, da casa e da polis) uma Paideia ameaçada pelo *amor dos rapazes*. É Platão que assume a tarefa de esconjurar essa forma de vínculo, aproximando o uso dos prazeres e o acesso à verdade, neutralizando a erótica e abrindo espaço para um projeto político dissociado da erótica e uma hermenêutica do desejo na esfera moral. A negação da erótica alimenta um fluxo de imagens e narrativas nas quais ouvimos ecos distantes, mas que reverberam segredos fortificados sobre perguntas que, ao mesmo tempo fascinam e causam horror: Quais partes veladas de nós mesmos são passíveis de serem vinculadas à ação moral?

David Halperin (2007), em seu *San Foucault*, talvez tenha sido um dos poucos a realçar a relevância do deslocamento no âmago da erótica

para repensar os processos de resistência aos dispositivos biopolíticos na atualidade, violentando um verdadeiro tabu dos círculos intelectuais, posto que poucos são os que ousam pensar a vida e a própria produção acadêmica a partir de objetos estranhos e partes raras do corpo, uma atitude que comumente gera pouco pensamento, algum escândalo e muito silenciamento. Nota-se um esforço para abstrair a “fruição pessoal” de Foucault, a fim de entender seu “entusiasmo filosófico” para com práticas eróticas consideradas extravagantes para um intelectual.

Assim, não casualmente, a amizade se tornou uma espécie de símbolo das novas formas de vinculação e prazer. Isso “apesar de” Foucault “*limitar a sua análise*” à cultura homossexual (ORTEGA, 1999, p. 154). Troçamos aqui nos limites da nossa imaginação filosófica ainda submetida à codificação do prazer mediante o sexo e responsável pelo bloqueio de uma erótica não disciplinada baseada na dissolução do orgânico. Foucault, entretanto, persiste, uma vez que, para ele, as paixões e os prazeres são eventos e não traços dos sujeitos, subtraindo as bases sobre as quais se edificaram nossa armadura psico-medicalizada e reconhecendo que as paixões dessubjetivam.

Em sua ligação com a ética do cuidado, o tema das paixões permite alcançar um sujeito que não apenas faz de se sua vida uma obra, mas que também se desfaz dela. As paixões permitem ao sujeito se experimentarem como uma “negatividade vivente” (FIMIANI, 2008, p. 29), reconhecendo a existência de forças que não se deixam assimilar ou submeter e que dissipam em um mesmo gesto as figuras da consciência e as ordens do saber, tornando inoperantes o jogo das identidades e sua busca obsessiva pelo controle e domesticação da multiplicidade encarnada nas diferenças.

Na aula de 01 de fevereiro de 1984, em *A coragem da verdade*, Foucault é enfático: aquele que ensina saberes pretende criar entre si e seus alunos um vínculo que é o do saber comum, adquirido. Esse tipo de vínculo é o mesmo da tradição, do reconhecimento mútuo e da amizade. O mestre do cuidado de si, ao contrário, é aquele que arrisca a relação, que a põe em descontinuidade e a desafia, porque sua verdade

resiste à composição dos pertencimentos dados ou conquistados. Esse tipo de mestria nasce ali onde o conflito das paixões, entre mestres e alunos, produz modalidades de relações dotadas de uma intensidade múltipla e de cores variáveis. As paixões abrem as relações ao livre jogo dos vínculos, colocando os sujeitos em um terreno movediço e incerto.

O enigma dos mestres apaixonados

A exploração de novas formas de prazer, a partir do uso dos corpos e das paixões produziu muitas dificuldades para Foucault. O problema, no entanto, não parece se localizar apenas na defesa do modo de vida gay. Como sinaliza David Halperin (2004, p. 110), essa posição analítica empobrece a tematização foucaultiana do erotismo, ao mesmo tempo em que facilita a produção de práticas de assimilação que mantêm inalteradas a ordem discursiva da heteronormatividade, subestimando-se a potência do pensamento foucaultiano que leva bastante a sério o papel político presente no erotismo dos corpos.

Em uma conversa com o cineasta Werner Schroeter, em dezembro de 1981, Foucault define a paixão como um estado em que *“algo que te toma de assalto, que se apodera de você, que te agarra pelos ombros, que não conhece pausa, que não tem origem”* A paixão, diz ele, nunca se sabe de onde vem. Ela simplesmente vem. Por isso,

[...] é um estado sempre móvel, mas que não vai em direção a um ponto dado. Há momentos fortes e momentos fracos, momentos em que é levada à incandescência [...]. É uma espécie de instante instável que se persegue por razões obscuras, talvez por inércia [...]. A paixão se dá todas as condições para continuar e, ao mesmo tempo, para se destruir a si própria. Na paixão, não se é cego. Simplesmente, nestas situações de paixão não se é quem se é. Não tem mais sentido de ser quem se é. Vê-se as coisas muito diferentemente (FOUCAULT, 2011a, p. 102-103).

Ao contrário da paixão, Foucault considera o amor um “*sentimento egoísta*” já que se pode “*perfeitamente amar sem que o outro ame*”. O amor, para ele, é fundamentalmente uma “*questão de solidão*”. O que torna o amor uma experiência sempre carregada de solicitações de um para com o outro. É aí, diz ele, que está “*sua fraqueza, porque pede sempre algo ao outro, enquanto que, no estado de paixão entre duas ou três pessoas, há algo que permite comunicar intensamente*” (FOUCAULT, 2011a, p. 103). Ao ser questionado acerca de suas proensões eróticas, ele é enfático:

Vivo há dezoito anos em um estado de paixão por alguém. Talvez em um dado momento dado esta paixão tenha tomado a forma de amor. Na verdade, trata-se de um estado de paixão entre nós dois, de um estado permanente que não tem outras finalidades que não ele mesmo e pelo qual sou investido completamente, que me atravessa. Creio que não há só uma coisa ao mundo, nada, o que quer que seja, que me pararia quando se trata de ir reencontrá-lo, falar com ele (FOUCAULT, 2011a, p. 105).

Ao mesmo tempo, Foucault afirma não acreditar que seja possível saber se os estados de paixão são mais fortes entre os homossexuais, já que a questão não teria uma dimensão identitária, mas implicaria um estado de “*comunicação sem transparência*” em que não “*se conhece o que é o prazer do outro, o que é o outro, o que se passa no outro*” (FOUCAULT, 2011a, p. 105-106). A paixão, portanto, não se deixaria definir de maneira estritamente a partir de uma identidade sexual ou de gênero. Na paixão se interroga a própria natureza da identidade de algo. Trata-se antes de algo da ordem da criação.

[...] O problema é precisamente criar algo que aconteça entre as ideias e o que é necessário fazer de modo que seja impossível dar um nome, e seja de maneira que a cada momento tentar dar-lhe uma coloração, uma forma e uma intensidade que não

diz nunca o que é. Isso é a arte de viver. A arte de viver é matar a psicologia, criar consigo e com os outros, seres, relações, qualidades que sejam inomináveis. Se não se pode chegar a fazer isso em sua vida, ela não merece ser vivida [...]. É um dos grandes pontos de escolha que se tem agora em relação às sociedades ocidentais [...]. A verdade sobre si é uma condição de existência, enquanto que há sociedades onde se poderia perfeitamente imaginar que não se tenta de modo algum regular a questão disto que se é, onde isso não tem sentido, enquanto que o importante é: qual é a arte a ser utilizada para fazer o que se faz, para ser o que se é? Uma arte de si que seria totalmente o contrário de si mesmo (FOUCAULT, 2011a, p. 107-109).

Essa compreensão foucaultiana almeja desativar as tecnologias patogênicas da cultura heteronormativa. Logo, não faz sentido cindir sua analítica da ascese homossexual das formas de ascese filosófica presentes na ética do cuidado. Essa falsa divisão entre um “*Foucault devoto de estranhos êxtases góticos*”, fascinado por experiências psicodélicas e frequentador de saunas e um “*Foucault convertido em um neoestóico*” (MUNIZ, 2015, p. 153), permite mostrar bem quanto faz falta ainda uma reflexão consistente sobre as paixões nas ciências humanas.

Há que se lembrar, então, que Foucault decerto foi um mestre, mas um “mestre perverso” (ROUDINESCO, 2007, p. 151) que mobilizou uma paixão intensa para desconstruir a rede de conceitualidade própria das ciências humanas, deixando-se, ele mesmo, arrastar por uma forma de possessão espiritual fora de todo humanismo domesticador. Ao ligar verdade e sexo no repasse do saber, Foucault desdobrou uma reflexão inatual, despertando-nos do sono provocado pelas “*certezas beatas*” (SCHÉRER, 2010). Daí a urgência de retomar, em outras chaves, sua analítica dos mestres de existência, presença incontornável para o exercício do cuidado de si e da *parresía*, focalizando os dilemas e enigmas abertos pelos estados da paixão como um caminho propiciador de uma dupla abertura à erotização da experiência e do agir político.

A questão da erótica e a dimensão comunitária se mostram como duas zonas de problemas que ajudam a medir os elementos de deslocamento, de discordância e de diferenciação no interior mesmo da *epimeleia* [...]. A crítica do amor e da vida política se combina, de fato, no socratismo, em um labirinto que o cuidado de si helenístico e romano não saberão conservar (FIMIANI, 2008, p. 72).

A análise da relação entre mestres e discípulos, embora não possa ser completamente subtraída de questões envolvendo a atividade sexual, aparece dissociada das condições pulsionais dos indivíduos envolvidos, já que se trata de uma reflexão sobre como as paixões produzem o verdadeiro. As paixões emergem como uma espécie de disposição política fundamental duplicada no cuidado de si e na parresía.

Um modo efetivo de compreender essa disposição é interrogando diretamente os mestres apaixonados, porquanto o cristianismo não suprimiu apenas a amizade entre mestre e discípulos, mas, sobretudo, desqualificou e perseguiu o mestre apaixonado. Vários séculos depois, a psicanálise também assim que o entreviu, logo fechou a porta, empurrando a “*questão do mestre para aquela do pai*” (ALLOUCH, 2010a, p. 21).

Ignora-se ou finge-se ignorar, o que, em todo caso, há muito é sabido: a questão do mestre apaixonado subverte o campo da verdade e o domínio da ética na medida em que o mestre vacila e vacila justo quando irrompe no lugar do amante. O mestre grego estava sempre ao alcance do amor. A primeira coisa que Sócrates queria saber era como “iam as coisas” entre a filosofia e os jovens, e se “*entre estes algum se destacava pela sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas as qualidades*” (LIICEANU, 2014, p. 29). No diálogo *Cármides*, por exemplo, ao se confessar desejoso de “*despir as almas*” quando

[...] Cármides [o jovem que dá nome ao texto platônico] a convite de Sócrates, se senta no banco perto deste, Sócrates declara que em primeira instância está tomado de uma profunda

perturbação. A beleza fora do comum de Cármites, a vista deste voltada para ele, depois o espetáculo que oferece a Sócrates a túnica aberta do jovem faz, aparentemente, Sócrates perder a compostura, julgando-se nas garras de uma fera (LIICEANU, 2014, p. 34).

Mas o caso *Alcibiades* é, sem dúvidas, paradigmático. Dotado com todos os dons, Alcibiades foi a provocação suprema do Sócrates filósofo-educador. Alcibiades apontou diretamente na direção do enigma político e pedagógico que atravessa as discussões sobre as paixões, os prazeres e os afetos. Conhecemos a dinâmica da intriga: enquanto Alcibiades se esforça para obter de Sócrates um signo de seu desejo, Sócrates *prefere não*. Esse gesto de recusa não é o único a denunciar a *atopia* de suas potências afetivas e formativas, o que levou vários comentadores a acusarem o *Eros* socrático. O próprio Alcibiades acusou Sócrates. Então com 19 anos, e Sócrates por volta dos 40, afirmou sem titubear que o “*des-velar de Sócrates*” ninguém, presente no banquete devotado a cantar o *daímon Eros*, conhecia. Apontado como o ser mais enganador, ele “*se declara ignorante e se faz de tolo*” para “*puxar os homens para trás pela sedução de um conhecimento que nenhum de fato tem*”. Apesar de ter “*a paixão dos belos adolescentes*”, Sócrates falsearia o jogo da sedução. Alcibiades se diz então humilhado pela “*lição terrível que aprendeu do suposto amante*” (LIICEANU, 2014, p. 37-38).

Essa narrativa que foi contada e recontada em seus tons tragicômicos guarda, no entanto, alguns segredos mais obscuros. De fato, Sócrates propõe a Alcibiades despertar o “*olho do espírito*” a fim de captar a beleza das Ideias. Mas, Alcibiades parece mais interessado em acordar o velho Sócrates para os poderes visionários de outro olho situado nas antípodas da esfera da razão. O efeito desse desencontro não é sem consequência, cobrando um preço elevado para todos os que permaneceram indiferentes frente a essa linha de fratura erótica implicada no *déficit formativo* de Alcibiades.

De fato, como em toda paixão, o amor entre mestre e aluno desenha uma borda, abre uma fenda, pois está às voltas com um furo na ordem do saber. Não existe discurso claro e distinto sobre o que deve ser uma resposta adequada a uma declaração de amor. A posição de Foucault, nesse aspecto, é sugestiva. Ao criticar as clivagens geradas pela pastoral cristã, ele enuncia também uma recusa ao lugar ocupado pelo *sujeito do desejo*, desvelando uma nova e potente antinomia segundo a qual o verdadeiro mestre só pode consentir em amar ali onde o *pathos* já perdeu o seu estatuto de operador formativo.

Antinomia do mestre apaixonado: paralisação da vontade de saber pela impossibilidade de fundamentar regimes de verdade sustentados em uma erótica submetida ao domínio paterno e inscrita na herança fantasmática do Édipo.

[...] o esquema de sexuação na Antiguidade não estava fundado na oposição masculino-feminino, fazendo deslizar por trás da figura papai-mamãe-criança-falo, a paisagem do *katapugnon* – a paisagem daqueles que se deixam livremente penetrar. Os historiadores do sexo grego estão de acordo em afirmar que esse contramodelo não era a mulher, e que, portanto, para os senhores da Antiguidade, o horror por excelência não era o que diz a psicanálise: a castração. Com efeito, a castração não era o problema em torno do qual girava a questão sexual senão a antinomia problemática *penetrar-ser penetrado*. Por isso, não é o incesto o que reina no Ocidente sobre o conjunto das modalidades de sexuação, mas o masoquismo (ALLOUCH, 2010a, p. 42).

Entre a erótica do senhor e a erótica paterna havia o ânus com sua cartografia de prazeres. Prazeres propiciados pelo exercício de uma sexualidade própria de um corpo sem órgãos, corpo irredutível a erotologia familiar e ao processo de domesticação das paixões. Uma sexualidade atenta não a verdade do *eros*, mas ao *eros* da verdade.

Não se trata aqui de como falar verdadeiramente de nossa vida erótica, mas de como *eros* joga com essa carta do dizer verdadeiro para fins que não tratam da descoberta do amor verdadeiro, tampouco do amor que tornaria possível libertar o desejo, senão o que pode ter de erótico na própria liberdade. Esboço de uma ética futura, assinalando outras economias do prazer e dos corpos, abandonando nossas concepções metafísicas de sujeito e desnaturalizando os universais antropológicos presentes nos discursos fundadores (ALLOUCH, 2010b, p. 212).

Assim, as análises tardias de Foucault contribuem para deslocar as ferramentas de resistência ética e política para um lugar específico do corpo, um órgão fisiológico próprio da descarga e dotado de grande significância erótica: o cu. Esse divisor de identidade efetiva um tipo específico de transformação das relações de si a si, por meio de um estranho uso dos prazeres. Dessa ótica, a *ascese-homossexual* apontada na porta dos fundos da ética do cuidado ataca e corrói os guias de leitura dominantes acerca do pensamento tardio de Foucault. O problema, adivinhamos, aqui é que

[...] poucos teóricos estariam dispostos a defender uma ética da intensificação do prazer nesses termos, já que não é possível que essa experiência seja generalizada, de modo que a maioria das pessoas seja beneficiada eticamente por experiências-limite como a de Foucault [...]. Não haveria outra maneira de fazer isso senão desbloquear o elemento dionisíaco dentro de cada um – o selvagem, o indomável, a energia do animal interno (MUNIZ, 2015, p. 156).

Nesse âmbito, o próprio Foucault encarna o tipo mais excêntrico de mestre da existência, aquele que vive e faz de suas paixões uma ocasião histórica para reabrir as possibilidades de sua vida. O nome grego para esse tipo de mestria era *katapugnon* (o infame depravado:

kata – embaixo, no fundo, atrás; *pugon* – bunda), mas também *kinaidos* (contranatureza: *kineo* – movimento; *aidos* – honra, respeito, vergonha). O *katapugon* e o *kinaidos* são o “verdadeiro ponto catastrófico gerador da normalização constituinte do desejo do mestre e dos intransponíveis limites atribuídos ao mestre nesse desejo” (ALLOUCH, 2010a, p. 38). Por isso, os mestres apaixonados são os assustadores contra modelos nas costas de todo professor ocidental. Eles nomeiam o enigma ocultado pela própria sociedade dos mestres, guardam o segredo de um tipo de laço considerado socialmente perigoso, pois recusa o caminho do controle e do uso moderado das paixões.

Os mestres apaixonados são os precursores dos homens infames com seus corpos monstruosos e suas anormalidades excêntricas. O enigma do mestre apaixonado mostra-velando o que Guy Hocquenghe (1980, p. 07-08) denomina de a “*contestação homossexual*”, uma perturbação sistemática nas regras do jogo que visam esquadrihar os prazeres do corpo. Essa contestação introduz uma “*profunda reforma nos costumes*” e “*remodela as relações sociais*”, ao assumir a ideia transgressiva de que “*o buraco do nosso cu não é nem vergonhoso nem pessoal, é público e revolucionário*”.

Somos ensinados a não gostarmos de dar o cu ou de meter no cu. Nos ensinam que este ato é um pecado nefando, uma aberração, uma nojeira, uma excreção capaz de nos causar profunda dor [...]. Dar ou não dar o cu parece estar na exegese dos processos de subjetivação, no âmago da feitura da(o)s sujeita(o)s – ou da/os sujeita/os. Desde que nascemos somos levados a aprender que todo mundo tem cu e, por isso mesmo, cada um e cada uma deverá cuidar dele, mantendo-o a princípio recluso, limpo, secreto e intocável, além de também, a princípio, concebê-lo como sujo, negativo e repugnante; neste sentido o cu se torna o lugar da injúria, do insulto, da humilhação (PERES; POCAHY, CARNEIRO, TEIXEIRA-FILHO, 2014, p. 02).

Na erótica disruptiva dos mestres apaixonados é possível lidar diretamente com a abjeção presente nas relações de dominação, assim como o ato de verdade de nossas ontologias: ser um sujeito (um *sujeito-homem*, agregariam os nordestinos) é ser impenetrável. O que acaba denotando uma grande farsa, tendo em vista que mulheres heterossexuais enrabam homens heterossexuais e gays; lésbicas enrabam mulheres e homens; travestis e transexuais enrabam homens e mulheres heterossexuais ou não.

Segundo Hocquenghem (2009), o cu subverte por completo as relações sociais, recuperando a plurivocalidade do desejo e dos prazeres engendrados pelas nossas paixões eróticas. Olhar, portanto, o mundo pelas “*lentes dos olhos do cu*” é uma condição para mudar as perspectivas dominantes forjadas nas matrizes heteronormativas que alimentam as entidades ficcionalizadas dos nossos pretensos humanismos.

O cu abre e se abre para o projeto ético-político de uma política e uma ética constituída desde as margens, visíveis ou invisíveis, desde os espaços periféricos de onde brotam os seres das bordas com seus devires. Nesse aspecto, a ética do cuidado foucaultiana pode ser aproximada de uma “*arte de dar o cu*”, positivando os prazeres aí produzidos como um caminho *sui generis* para desmontar, desnaturalizar e desprogramar as técnicas biopolíticas de “*modelização da subjetividade*” (PRECIADO, 2008, p. 90)⁶.

Trata-se, portanto, de desconstruir os saberes que insistem em classificar, tratar e curar as dissidências, aprisionando-as ou exterminando-as. O essencial aqui, na fenda aberta pelos mestres apaixonados, não é nem a satisfação sexual, nem o uso moderado dos prazeres. A verdade do amor dos mestres não reside na separação dos sexos, menos

⁶ Para Beatriz Preciado (2008, p. 32), as críticas ao biopoder comumente se detêm quando chegam à cintura, desconsiderando a possibilidade de que nos corpos insaciáveis da multidão, nos “*seus paus e seus clitóris, seus ânus, seus hormônios, suas sinapses neurosexuais*” resida uma potência de criação e cooperação, uma “*cooperação masturbatória e não simplesmente de cérebros*”.

ainda na condição passiva ou ativa, mas na repetição da diferença de partes dissociadas, explodindo todas as nossas representações antropomórficas do sexo.

A lição dos mestres apaixonados não poderia ser mais clara: o ato de verdade sustentado pelas paixões é responsável pela diferenciação ética e pelos destinos políticos da cidade. O exercício do *pathos* abre processos de subjetivação que expressam plasticidades e oscilações demarcadas pelas relações de saber-poder-prazer, mostrando o que sempre escapa na lógica normativa e seus referentes duais.

No entanto, ainda arcamos aqui com o preço pago pela suposta “*falta de atualidade*” dos trabalhos finais de Michel Foucault. Nos termos de Didier Eribon (2004), com a ética do cuidado de Foucault, a vida filosófica deixa de ocupar as fronteiras da política, penetrando-a e transformando-a em sua dimensão mais própria ao interpelar apaixonadamente tudo o que cada sujeito quer aceitar, recusar ou mudar em si mesmo e no seu mundo. Não foi por acaso que, ao final da sua, ele se concentrasse no problema do dizer a verdade, queria saber se estamos fadados a colocar no cerne de nosso *Eros* uma cadeia significativa que sempre reconduz a um impasse ou a um fracasso de nosso *pathos*.

Escapar disso ainda é uma tarefa urgente. Com efeito, Foucault (2011b) suspeitava de uma mutação em curso e que nosso *Eros* não era mais nem grego, nem cristão, nem freudiano. Esse era o seu problema, ou seja, inventar um novo modo de dizer-a-verdade, capaz de reabrir o jogo de nossas supostas fatalidades eróticas. Sua pergunta vital era se podemos dizer a verdade das paixões para além da sexualidade e suas supostas perversões, constituindo uma nova subjetividade erótica dissociada tanto do modelo viril da penetração, quanto do modelo da confissão que estariam na base das tentativas ortopédicas de lidar com nossas paixões consideradas como as *loucas da casa*.

O questionamento de Foucault infelizmente parece que ainda não pode ser escutado. Mas, como todo mestre apaixonado, ele não se furtou de *dar em público*, não a exposição íntima de sua vida erótica, mas o clamor de uma paixão devotada a fazer da própria vida uma nova

forma de estar junto do outro, em meio a todos os outros. Na esteira dos mestres gregos, ele lutou para que seu discurso filosófico e seu ensino não assumissem a forma dos *mathemata*, de meros conteúdos de conhecimento. Sua prática filosófica e pedagógica estava embebida e prolongava suas práticas eróticas.

Inconclusões

A disjunção operada entre *logos* e *pathos*, apenas esboçada ao longo do texto, visa uma problematização os gestos produzidos no âmbito das ciências humanas, lembrando que, nesse âmbito, não é tanto a ignorância que está em jogo, mas o erro.

Em outras palavras, o sentido da ética do cuidado não está apenas em formar, dar uma forma a um sujeito determinado em uma ocasião específica. Também não se trata de corrigir, pois o cuidado de si não se encerra em uma *instructio* preventiva ou defensiva diante dos supostos males engendrados pelos desvios de nossa natureza racional. O que é próprio de um pensamento inspirado na *epimeleia* é o deixar-se conduzir por um caminho de dissociação de si mesmo e logo de despreendimento de si. Por isso, o encontro com um mestre apaixonado constitui um verdadeiro acontecimento na ordem da existência.

As relações daí derivadas são imprevisíveis e irreversíveis, uma vez que se está fora do domínio das normas, regras e hábitos cristalizados. As paixões não são educáveis por meio de terapias comportamentais, pois não se deixam apreender em termos meramente cognitivos. As paixões comportam um risco que não pode ser neutralizado. As paixões são acontecimentos que alcançam o humano, introduzindo falhas e clivagens, elas não transmitem saberes formalizáveis, ensinam o que só acontece uma vez, repetem apenas uma diferença. O mestre apaixonado, portanto, ensina aquilo que ele mesmo não é capaz de reter, de capturar, mantendo em suspensão sua vontade de saber.

A aparição intempestiva do *pathos* produz um curto-circuito na maquinaria pedagógica, desligando-a das armadilhas da comunicação intersubjetiva (dialógica) e das relações transferenciais a serviço

dos sentimentos ou da troca de conceitos, oferecendo tão somente certo dispêndio de prazer. Essa seria então uma experiência acessível no campo acadêmico? Nas aulas no *Collège de France*, Foucault nos ofereceu uma bela resposta aos paradoxos envolvidos nessa questão. Na impossibilidade de pode ensinar seus alunos a arte de não serem governados de certo modo, governando-os, ele governa-se, quer dizer, exhibe-se apaixonadamente em seus enunciados, correndo o risco que poucos professores estão dispostos a correr: demonstrar um fazer e não meramente expor um saber. Como Roland Barthes, ele torna seu ensino problemático para ele e para quem o escuta. Faz do ensino uma arte, uma espécie de jogo de “*passar o anel*”, que pode ser um objeto qualquer, pois o que realmente interessa é o “*gesto desencadeador e o roçar vivo das mãos*” (PERRONE-MOISÉS, 2005, p. 148). A abertura ao *pathos* visa impedir que o gesto de ensino se reduza a uma relação de causa e efeito. Por isso, os mestres apaixonados são também pobres, rudes e sem abrigo. Encarregados de cuidar da alma ou da vida, eles não têm como se pouparem ou esquivarem da cegueira e da ferida do arqueiro. Vivem o ensino como uma disposição indeterminada. Estão impedidos de planejar ou controlar o movimento que conduz a diferenciação ética, pois é esta que decide os limites e as possibilidades da sua prática ensinante. Lição perigosa.

Sim, o mestre apaixonado corra perigo. Ele é o perigo, pois foge, está sempre fugindo das normas bio-identitárias. Movido por paixões experimentais, ele não tem a habilidade de solucionar os problemas, nem pode anunciar um novo saber. Mesmo assim, o enigma desdobrado pelo mestre apaixonado talvez nos permita ir mais longe do que acreditam aqueles que apostam tudo na vontade de saber e no desejo de verdade.

Foucault sempre assinalava que nada é político, mas que tudo é politizável. Tudo pode *dever-político*, pois a política não é nada mais que o que nasce com a resistência à governamentalidade. A política é a primeira revolta, a primeira sublevação. Assim, se o beijo dos amantes tem por fim a destruição da sociedade da apatia e da impassibilidade (BLANCHOT, 2013, p. 43), a violação da impenetrabilidade dos mestres

pode também se constituir como gesto revolucionário de uma *comunidade por vir*. Uma comunidade formada por mestres apaixonados. Os exercícios espirituais desses militantes de *Eros* assumiriam como tarefa primeira criar relações novas no campo acadêmico.

Tal comunidade, contudo, seria ou toda perversa ou toda estranha. Uma espécie de franco-maçonaria secreta na medida em que as paixões também são responsáveis por uma infelicidade fascinante, uma desventura notável, um acidente grotesco. Além disso, os membros dessa confraria saberiam que não são os atos, em si mesmos, que desestabilizam os dispositivos normalizadores. Isso os antigos mestres já sabiam. E por isso cultivavam uma habilidade rara: a arte de desaprender. Foucault parece que aprendeu: a cada aula desprendia-se de si mesmo. Dizia: em vinte e cinco séculos passou-se por três épocas do *pathos*: o prazer, a carne e o sexo. Mas ainda hoje acontece com os prazeres o mesmo que acontece com o vinho: o fato de fazer a prova encerra sempre um perigo potencial. Daí o espanto filosófico diante do *pathos* e dos estados passionais.

No modo como escolhemos viver nossas paixões articula-se também os destinos políticos da educação por vir. Ensinar e cultivar as paixões são gestos contra a natureza, são gestos criadores de heterotopias, deixando escapar de todas as medidas do possível novas potencialidades relacionais. Logo, a vida do mestre apaixonado nunca pode ser uma vida exemplar, pois as paixões que o movem colocam-no em um estado de exceção...

Referências

ABERLARDO, Pedro. *A história das minhas calamidades*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

ALLOUCH, Jean. *O sexo do mestre: o erotismo Segundo Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010a.

ALLOUCH, Jean. *O amor Lacan*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2010b.

BARCENA, Fernando. La diferencia (de los idiotas). *Revista Proposições*, v. 26, n.1 (76), p. 49-67, jan./abr., 2015.

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Lumme Editor, 2013.

COSTA, Jurandir Freire. “Prefácio a título de diálogo” In: ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

DELEUZE, G. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992.

ERIBON, Didier (org.). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2004.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: oriem y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

FICINO, Marsilio. *O livro do amor*. Niterói: Cromos, 1996.

FIMIANI, Mariapaola. *Erótica y retórica y la lucha por el reconocimiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*. Ditos & Escritos VII. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011a.

FOUCAULT, Michel. *Coragem da verdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

FOUCAULT, Michel. *Repensar a política*. Ditos & Escritos VI. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Ética, sexualidade, política*. Ditos & Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

HALPERIN, David. *Identidad y desencanto*. In: ERIBON, Didier (org.). *El infrecuente Michel Foucault. Renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2004.

HALPERIN, David. *San Foucault. Para uma hagiografia gay*. Buenos Aires: El Conto de Plata, 2007.

HOCQUENGHEM, Guy. *A contestação homossexual*. São Paulo: Brasiliense, 1980.

HOCQUENGHEM, Guy. *El deseo homossexual con terror anal de Beatriz Preciado*. Espanã: Editorial Melusina, 2009.

LABÉ, Louise. *Amor e loucura*. São Paulo: Siciliano, 1995.

LIICEANU, Gabriel. *Da sedução*. Campinas, SP: Vide Editorial, 2014.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente. Ensaio sobre a plasticidade humana*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

MORAES, Fabiana. Na “gaiola de ouro” da nossa consciência. *Pernambuco – suplemento cultural do Diário Oficial de Pernambuco*, pp. 10-13, abril/2012.

MUNIZ, Fernando. *Prazeres ilimitados*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

NANCY, Jean Luc. Meditação de método. *Revista ALEA*, v. 15 (2), p. 303-311, jul-dez, 2013.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

PAIVA, Antonio C. Saraiva. *Reservados e invisíveis. O ethos íntimo das parcerias homoeróticas*. Fortaleza: UFC; Campinas: Pontes Editora, 2007.

PERES, Willian; POCAHY, Fernando; CARNEIRO, Nuno; TEIXEIRA-FILHO, Fernando. Transconversações queer: sussurros e gemidos lusófonos. Quatro cadelas mirando a(s) Psicologia(s). *Revista Periódicus*, vo.1, maio-outubro, 2014.

PRECIADO, Beatriz. *Testo Yonque*. Madri: Editorial Espasa Calpe, 2008.

RAJCHMAN, J. *Eros e verdade. Lacan, Foucault e a questão ética*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Filósofos na tormenta*. Canguilhem, Sartre, Foucault, Althusser, Deleuze e Derrida. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2007.

SCHÉRER, René. Deleuze e a questão homossexual – uma via não platônica da verdade. *Revista Lugar Comum*, n. 7, p. 135-163, 2010.