

## PENSAMENTOS DE NIETZSCHE E FOUCAULT SOBRE A DIFERENÇA E A SEXUALIDADE

### NIETZSCHE AND FOUCAULT'S THOUGHTS ABOUT DIFFERENCE AND SEXUALITY

Flávio Roberto Chaddad<sup>1</sup>

**RESUMO:** A sexualidade sempre foi vista ora pela ótica do ensino dos órgãos reprodutores masculinos e femininos e/ou como uma política de estado - inclusa a questão religiosa. Este artigo tem como objetivo verificar o pensamento de Nietzsche e Foucault sobre a diferença e a sexualidade. Foi realizada uma pesquisa bibliográfica e como método de entendimento dos fatos adotou-se a pseudonarrativa nietzschiana e da genealogia foucaultiana. Através das críticas de Nietzsche a Parmênides, a lógica formal e ao advento do homem verídico e das análises de Foucault percebeu-se como o sexo foi sempre colocado em discurso e de como foi tão velado e escamoteado. Ao mesmo tempo em que se verificou através destas críticas toda uma ordem de interdições, procurou-se salientar que as rupturas analisadas por Foucault só tinham razão de existir em decorrência do padrão - o homem verídico de Nietzsche.

**Palavras-chave:** Nietzsche. Foucault. Diferença. Sexualidade.

1699

**ABSTRACT:** PatSexuality has always been seen from the perspective of teaching male and female reproductive organs and/or as a state policy - including the religious issue. This article aims to verify the thought of Nietzsche and Foucault about difference and sexuality. A bibliographical research was carried out and, as a method of understanding the facts, the Nietzschean pseudonarrative and the Foucaultian genealogy were adopted. Through Nietzsche's criticisms of Parmenides, the formal logic and the advent of the truthful man and Foucault's analysis, it was noticed how sex was always placed in discourse and how it was so veiled and hidden. At the same time that an order of interdictions was verified through these criticisms, it was sought to emphasize that the ruptures analyzed by Foucault only had reason to exist as a result of the pattern - Nietzsche's true man.

**Keywords:** Nietzsche. Foucault. Difference. Sexuality. Pathological.

---

<sup>1</sup> Mestre em Educação Escolar Pela UNESP/Araraquara (SP). Graduado em Filosofia pela Universidade de Franca - UNIFRAN. Diretor de Escola na EMEF "Professora Lúcia Sampaio Galvão". Email: frchaddad@gmail.com

## 1 INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como objetivo elucidar o que Nietzsche e Foucault pensam sobre a diferença e a sexualidade. Assim, é na pseudonarrativa nietzschiana a respeito da diferença – da não homogeneidade – e/ou da ruptura com toda tradição geométrica que tem como fundamento o espírito parmediano que Foucault (2011) irá buscar subsídios para discutir o como à sexualidade foi reduzida a instrumentos da verdade e de poder que produzem o que se denomina como a divisão entre aquilo que pode ser dito e pensado e considerado sadio, daquilo que deve ser – não deixado de lado e nunca esquecido – mas especificado: o discurso entre o que é normal e o que é patológico (a anormalidade).

De antemão, pode-se afirmar que é contra este sentido de verdade linear, radicado na lógica formal, que estes pensadores – Nietzsche e Foucault - vão se posicionar e buscar subsídios para se fundamentar uma outra visão da sexualidade e que deve perpassar e atravessar transversalmente todas as disciplinas, aonde nada pode ser dito ou pensado, pois como enfatizou Heráclito: tudo flui, a vida é um contínuo vir a ser.

## 2 Nietzsche e a construção da crítica ao homem verídico

Os gregos dos tempos homéricos conviviam com uma tensão entre o racional e o irracional. Esta tensão, entre estes dois polos - este duplo caráter – possibilitou para Nietzsche a transformação do mundo. Na verdade, está tensão era produto da essência humana e do mundo, que nada mais era que a imagem deste homem grego diante da falta de sentido que este mundo representava. Um esboço entre uma razão finita – que estava atrelada às paixões e/ou desejos humanos – e que buscava e procurava ansiosamente e a todo custo por uma ordem no Cosmos, com a irracionalidade, representada por uma visão de mundo (*Weltanschauung*) com pouca ou quase nenhuma organização racional, apenas suspensa ao jogo passional dos deuses <sup>[2]</sup>, que não deixava de ser nada além do que o espírito cético deste próprio homem diante de tudo. O mundo era o homem grego em sua essência! Desta forma, o homem grego, dos tempos homéricos, estava largado e espatifado nas ondas aonde o irracionalismo deixa teu sal, junto aos ciprestes celestes e loucos, que pensadores mais recentes - como Van Gogh - vieram a retratar em sua arte. Para Nietzsche (2010), ele não era geometricamente uma mentira, que mais à frente foi tecida pela lógica formal! O mundo e o homem eram reais! Ele estava ancorado na terra!

---

<sup>[2][2]</sup> Segundo Durant (1996): os deuses homéricos são fundamentalmente deuses da luz (de Dios provém tanto “deus” quanto “dia”) e seu antropomorfismo não diz respeito apenas a forma exterior, semelhante à dos mortais: os deuses são também animados por sentimentos e paixões humanas. A humanização do divino aproxima-o da compreensão dos homens, mas, por outro lado, deixa o universo – em cujo desenvolvimento os deuses podem intervir – suspenso a comportamentos passionais e arbítrios capazes de alterar seu curso normal. Isso limita o índice de racionalidade contido nas epopeias homéricas: uma formulação teórica, filosófica ou científica, exigirá, mais tarde, o pressuposto de uma legalidade universal, exercida impessoal e logicamente. Então, abolindo-se a atuação de vontades divinas divergentes, chegar-se-á a um divino neutro imparcial: a divina arché das cosmogonias dos primeiros filósofos (p.10).

Para os gregos nada escapa a este mundo que tudo devora e corrompe, e, a arte, nada mais é, para eles, do que a expressão deste mundo, em que nada pode ser dito e pensado, pois o Caos se faz presente. Nietzsche chamou estes dois polos de apolíneo e dionisíaco, que isoladamente nenhum deles produziria a extraordinária explosão da cultura grega. Orfeu tendo seu corpo dilacerado pelas bacantes embriagadas simboliza este mundo, sem ordem, em que a vida se revela através da corrupção, degradação e morte. Tudo na vida é trágico e os gregos expressavam este espírito através de sua arte. Como Nietzsche (2001) escreveu no aforismo [2] do texto *A Origem da Tragédia*: “considerar a ciência pela ótica do artista e a arte pela ótica da vida” (p.4). Desta forma, a arte era a própria vida. Segundo Russell (2001):

De certa forma, isso simbolizava a tensão da alma grega. De um lado há o ordeiro e racional, de outro o indisciplinado e instintivo. O primeiro dá origem à filosofia, à arte e a ciência. O último surge na religião mais primitiva em conexão com os ritos de fertilidade. Este elemento parece muito mais controlado em Homero, em tempos posteriores, especialmente com a renovação do contato com o Oriente, ressurge. É associado ao culto de Dionísio ou Baco, originalmente uma divindade da Trácia. Com a legendária figura de Orfeu, que dizem ter sido dilacerado membro a membro por bacantes embriagadas, surge como uma influência reformadora dessa selvageria primitiva. A doutrina órfica tende ao ascetismo e enfatiza o êxtase mental. Com isso, espera-se conseguir um estado de “entusiasmo”, ou de união com deus, e assim adquirir conhecimento místico que não se obtém de outra maneira. Nesta forma refinada, a religião órfica teve um profundo efeito sobre a filosofia grega. Aparece pela primeira vez em Pitágoras, que a adapta ao seu próprio misticismo. A partir daí, elementos dessa religião chegam até Platão e à maior parte da filosofia grega, à medida de que ela não foi puramente científica. Porém, os elementos mais primitivos sobreviveram até mesmo na tradição órfica. É de fato a fonte da tragédia grega. Aqui, a simpatia está sempre do lado daqueles que são abalados por emoções e paixões violentas. Aristóteles fala corretamente da tragédia como catarse, ou purgação das emoções. Afinal, foi este aspecto duplo do caráter grego que possibilitou a definitiva transformação do mundo. Nietzsche chamou esses dois elementos de apolíneo e dionisíaco. Isoladamente, nenhum produziria a extraordinária explosão da cultura grega (RUSSEL, 2001, p.16).

Esta é uma visão de um mundo caótico, em que os homens ficam submetidos à passionalidade dos divinos imortais e as suas paixões, que nada mais são do que as características que definem o humano <sup>[3]</sup>. O Olimpo reflete antropologicamente esta

[3] Sobre a necessidade da criação do mundo dos Olímpicos, Nietzsche (1996, p.30) interpreta da seguinte forma: Nos gregos a “vontade” queria intuir a si mesma na transfiguração do gênio e do mundo da arte para se glorificar, suas criaturas tinham de sentir-se dignas de glorificação, tinham de ver-se refletidas em uma esfera superior, sem que esse mundo perfeito da intuição atuasse como imperativo ou como censura. Tal é a esfera da beleza, em que os Olímpicos viam suas imagens no espelho. Com esse espelhamento de beleza, a “vontade” helênica lutava contra o talento, correlativo ao artístico, para o sofrimento e para a sabedoria do

condição, ele está circunscrito ao o que é o homem, às suas vontades e aos seus desejos. Apesar de existir já um processo de racionalização do divino, ele é ainda Caos. Não há uma ordem! É a luta do homem contra o seu destino implacável, contra esta aparência e/ou realidade que conhecemos e denominamos de vida e, principalmente, contra a sua inexorabilidade – a corrupção, a degradação e a morte.

O homem grego, diante deste mundo caótico, desta visão trágica da vida, buscava cada vez mais as festas em honra a Dionísio, deus do excesso e/ou do exagero, ou seja, os atos de regozijo e o êxtase mental e corporal. Tudo que promovia o prazer! Sem o medo e a necessidade do meio termo! Nietzsche (2001), em seu texto *A Origem da Tragédia* questiona e oferece a resposta a esta filosofia de vida, a esta busca por este desejo por festas e por atos de regozijo, por novos cultos. Para Nietzsche todo este desejo, na verdade, era resultante da miséria, da melancolia e da dor inscritas no universo e na vida de cada heleno. Mas, de uma melancolia e de uma dor que não era epicurista, que não era niilista, que não negava a vida! Pelo contrário. Para Nietzsche (2001), os gregos reafirmavam tudo isto - através da vida - e a arte trágica era somente reflexo desta, segundo afirma:

O desejo do horrível, a sincera e acre inclinação dos primeiros helenos para o pessimismo, o mito trágico, a representação de tudo quanto há de terrível, de cruento, de misterioso, de aniquilante, de fatal no fundo de tudo quanto é vivo – donde viria então a tragédia? Talvez mesmo da “alegria”, da força, da saúde exuberante, do excesso de vitalidade. Que significação adquire nesse caso, em linguagem fisiológica, esse delírio particular, que foi a nascente tanto da arte trágica como da arte cômica, o delírio dionisíaco? (NIETZSCHE, 2001, p.6).

1702

Segundo Chagas (2001), Nietzsche se serve da arte para fundamentar sua visão do Ser. É ela, a arte, que forneceria os subsídios para se decifrar o ser heleno. Ela reflete a vida, a existência deste homem grego que estava envolto em um mundo e um homem em que a lógica formal não havia dito o que ele era e é. Nada poderia ser dito ou pensado, nada poderia ser categorizado ou denominado, por seus fundamentos ou pelos seus princípios, apenas vivido. Não havia, de antemão, verdades. A vida era e é pura experiência. Assim, era através dos olhos da arte que o pensador consegue mergulhar o seu olhar no coração do mundo. E a arte antiga, a arte trágica, possui este olhar, penetrante. A essência da arte é reconduzida, assim, ao trágico. A arte trágica apreende a vida trágica do mundo. Um mundo em que a essência é a essência humana!

Portanto, aqui ainda não há o Ser que é de Parmênides, que subjaz por trás das aparências e que ordena o mundo, que – como Chauí (2002) afirmou – renunciou a lógica formal. Porém, com o tempo, esta tensão entre o espírito dionisíaco e apolíneo vai sendo deixada de lado, esquecida.

O índice de racionalidade contido nas epopeias homéricas era limitado, em se tratando de fundamentar um campo para a investigação científica. Uma formulação teórica, filosófica ou científica para ser fundamentada, exigiria - mais tarde - o pressuposto de uma

---

sofrimento e para a sabedoria do sofrimento: e como monumento de sua vitória, temos diante de nós Homero, o artista ingênuo.

ordem, de uma legalidade universal, exercida impessoal e logicamente, ou seja, um Deus. Desta maneira, em Pitágoras, de uma vez por todas, o êxtase mental e o corporal órficos cedem lugar à matemática e, com Parmênides de Eléia, triunfa o espírito apolíneo!

Conforme Chauí apud Chaddad (2016), Parmênides dizia e enfatizava que o Ser é independente de todo o movimento que se via na natureza, que era base do pensamento de Heráclito de Éfeso. O movimento, afirmava ele, contradizendo Heráclito, era pura ilusão dos sentidos. Por trás do movimento estava a essência do Ser. A sua constituição, portanto, era real. Segundo afirma Nietzsche (1996):

Parmênides afirmava que o Ser é imóvel, pois para aonde deveria ele se movimentar? Ele não poderia ser infinitamente grande ou infinitamente pequeno, pois ele é acabado, e um infinito dado por acabado é uma contradição. Assim, limitado, acabado, imóvel, em equilíbrio, em todos os pontos igualmente perfeitos como uma esfera, ele paira, mas não em um espaço, pois caso o contrário este espaço seria um segundo Ser. Desta forma, só existe a Unidade eterna (NIETZSCHE, 1996, p.132).

Para Chauí (1995), Parmênides tornou a cosmologia impossível ao afirmar que o pensamento verdadeiro exige identidade, não transformação e não contradição do Ser. Ou seja, ele renunciou - como já dito - os princípios da lógica formal ou também conhecidos como as Regras da Metafísica, postuladas por Aristóteles (384 a.C - 322 a.C). Nietzsche (2001) através de um excerto do aforismo [4] do texto A Origem da Tragédia, analisa este processo de exacerbação da lógica em detrimento do coro dionisíaco, em que a intuição e os instintos que percebiam a vida como experiência e a exprimia através da arte trágica, de uma vez por todas, foram postos de lado. E com isto, com o aprofundamento do espírito lógico, tem-se o surgimento do homem verídico e/ou metafísico. Neste sentido, faz a crítica ao advento do inteligível e do otimismo lógico que ele passa a denunciar de espírito de superficialidade através de uma série de questionamentos:

Quem sabe se, por outro lado e pela razão contrária, os gregos, na própria época da sua dissolução e do seu declínio, se tornaram cada vez mais otimistas, mais superficiais, mais cabotinos, e, por isso, cada vez mais apaixonados pela lógica, mais interessados em conceber a vida logicamente, quer dizer, tanto mais “serenos” quanto mais “científicos”? Como assim? Ao arrepio de todas as “ideias modernas” e dos preconceitos do gosto democrático, não podemos dizer que a vitória do otimismo, o predomínio da razão, a teoria e a prática do utilitarismo, assim como a própria democracia, contemporânea de tudo isso - seja talvez em conjunto o sintoma do declínio da força, da aproximação da velhice, da lassidão fisiológica? (NIETZSCHE, 2001, p.7).

Para Nietzsche (2001; 2010) foi esta visão de mundo que ocidente consagrou como a ideal e que trabalhou e agiu politicamente para que este ideal de mundo e de homem fosse posto em prática. Assim, se há um Ser que subjaz atrás das aparências - que é o mundo dos fenômenos ilusórios, ou seja, da natureza - Ele, este Deus parmediano, só pode ser conhecido através do pensamento ou da razão. Não através da experiência do êxtase mental

e corporal, ou seja, do delírio dionisíaco! Mas, através do pensamento e da matemática – conforme Pitágoras de Samos.

Desta forma, segundo Nietzsche (2001;2010) o inteligível passou a ser o real, o perfeito e o eterno, enquanto o sensível – a experiência - passou a ser o aparente, o defeituoso e o transitório. A natureza e o corpo, a experiência e a vivência corporal – o sexo como catarse e purgação - tornou-se o lugar da precariedade e o lugar do pecado até os nossos dias. Esta concepção de *Ser*, que pode ser contemplado, através da razão, também prenunciou os princípios da lógica formal e, conseqüentemente, pariu um ideal de homem, que Nietzsche (2010) veio a criticar, denominando-o de O homem verídico:

Para poder imaginar um mundo do verdadeiro e do ser, foi necessário em primeiro lugar criar o homem verídico (inclusive o fato de que se julgue “verídico”). Simples, transparente, de acordo consigo mesmo, constante, sempre igual, sem pregas, sem meios-terminos, sem adereços, sem forma: aí está o homem que concebe um mundo do ser sob a forma de um “Deus” à sua imagem. Para que a veracidade seja possível, é necessário que o homem só disponha de uma esfera bem própria, bem restrita e bem respeitável; é necessário que a vantagem, em qualquer sentido que seja tomada a palavra, caiba ao homem verídico (NIETZSCHE, 2001, p.66).

Conforme Nietzsche (2010), aqui há uma concepção de existência e de um ideal de humanidade categorizada e homogênea, que são construídas tendo como fundamento este sentido de Verdade, originados a partir do *Ser* que é de Parmênides. Para ela, tudo que foge da normalidade - deste homem verídico e geométrico - é patológico. Aqui tudo pode ser dito e pensado! O homem que conduzia a sua vida através da experiência, sem medidas e meios termos, sem pregas, por meio dos excessos, dos instintos dionisíacos e apolíneos, enfatizando o êxtase mental e corporal que o colocava em comunhão com o Todo, com *Deus*, e que o fazia encarar a vida, a reafirmá-la diante do trágico da existência, passa a ser segundo Nietzsche (2010) medido, calculado, geometrizado, passa a ser o que este filósofo definiu como verídico e, mais a frente, a cultivar o meio termo e, principalmente, a desprezar as possibilidades de experiência do corpo. Desta forma, para Nietzsche (2010) e Foucault (2011), este conceito de verdade pode ser a responsável direta por cercear e destruir a liberdade e a autonomia dos seres humanos, pois os estigmatizam. Acelera a degradação da natureza, corpo orgânico do homem, na medida em que torna precário tudo que advém da matéria, inclusive a vivência e o palco de experiências que se faz do corpo e da natureza.

A ênfase nos dias de hoje, no mundo inteligível e racional, aonde a razão hipertrofiou os seus meios e o irracional tornou-se o fim, provocando o que Horkheimer (2010) definiu como Eclipse da Razão, acelerou a crise ambiental. Portanto, esta crise ambiental que estamos vivendo em nossos dias não é apenas fruto da produção em larga escala, típica do capitalismo, mas também tem as suas origens no como foi direcionado pelo jogo de poderes a construção desta concepção de mundo e de homem – em suma, de verdade e/ou saber.

Este sentido de verdade que cala o homem, que o impede de se autoconhecer e de conhecer o que é realmente a natureza humana e a natureza é muito criticado por Nietzsche (2010) em seu texto *Vontade de Potência*. Nietzsche (2010), neste texto, como se observa nos

parágrafos seguintes, desconstrói este sentido de verdade (aletheia) e de homem edificados a partir da ênfase do espírito apolíneo, principalmente, com Pitágoras e Parmênides. Desta forma, a partir deste ponto, seguem alguns excertos deste texto e de seus comentários, aonde se procurará desconstruir este sentido de verdade e, conseqüentemente, de poder - que são produzidos e se autoproduzem, segundo Foucault (2011) - bem como de homem, desta sombra de homem, daquilo que Nietzsche denominou de O homem verídico, que foi cunhado nos princípios da lógica formal, segundo ele. É a partir desta crítica que será edificada a base para que se possa fundamentar e compreender o texto A História da Sexualidade I de Foucault (2011), que será utilizado, juntamente com os textos nietzschianos, para se discutir como a sexualidade foi tratada a partir do século XVII até nossos dias.

Assim, em Vontade de Potência, Nietzsche (2010) faz a crítica a este conceito de verdade, cujo capítulo recebeu o nome de Vontade de Encontrar o Verdadeiro <sup>[4]</sup>. Nestes aforismos, ele inicia criticando Parmênides, para quem tudo pode ser dito e pensado, tendo como referência o Ser que é. Para Nietzsche, ao contrário, nada pode ser dito e pensado, tudo flui. A verdade é relativa e dependente do significante, nada existe de fato. Como Heráclito afirmou - não nos banhamos nas águas de um mesmo rio, as águas passam, o rio é outro! E Nietzsche faz isso no aforismo [86] deste texto: “Parmênides disse: Não se pensa o que não existe”. Colocados no outro polo, nós dizemos: “O que pode ser pensado é certamente fictício” (NIETZSCHE, 2010, p.57).

Nietzsche (2010) prosseguindo e, mais uma vez, remetendo-se a Parmênides - que prenunciou a lógica aristotélica - e, principalmente, a Platão, faz críticas no parágrafo 5º do aforismo [87] ao mundo verdadeiro ou mundo do espírito, que é acessível ao ser humano por meio dos fatos conscientes, em suas palavras, ou seja, pela razão. Mais uma vez, conhece-se aquilo que subjaz por traz das aparências: o Ser que é <sup>[5]</sup>. E conclui que estes pressupostos desprezam os prazeres, o corpo, o instinto e instauram o reino da razão, acima de tudo, da lógica aristotélica, que anula qualquer diferença, aonde não há contradições - só homogeneização:

Todo progresso consiste num progresso para a consciência; toda regressão num retorno à inconsciência (considerando como equivalente de uma recaída nas necessidades e nos sentidos - na animalidade <sup>[6]</sup>. Aproximamo-nos da realidade, do “Ser” verdadeiro, por meio da dialética; dela nos afastamos por meio dos instintos, dos sentidos, do mecanismo <sup>[7]</sup>.

[4] Apenas foram utilizados alguns aforismos deste capítulo para subsidiar o conceito de verdade e de sua crítica. O que se busca demonstrar através destes aforismos é o caminho da crítica dos princípios da lógica formal e da lógica dialética através do perspectivismo nietzschiano, do relativismo, buscando enfatizar, sobretudo, a não homogeneização e, principalmente, a diferença. É por este caminho que Foucault construiu seus conceitos de verdade e de poder: a verdade que legitima o poder e o poder que legitima a verdade.

[5] Aqui me remeto aos fundamentos da metafísica, da construção da lógica e da desvalorização do corpo e da res extensa, bem como do mecanismo de introdução de regularidades no mundo, cujo começo inicia-se com Parmênides.

[6] O que está em jogo aqui é a questão da Tese de Georges Canguilhem, *O Normal e o Patológico*.

[7] Aqui é necessário ressaltar que Nietzsche faz alusão a Dialética socrática e platônica. Sempre é bom salientar também que Sócrates fala através de Platão.

[7] Faço aqui alusão a razão humana, que só conhece através das categorias do entendimento.

Dissolver o homem no espírito seria fazer dele um Deus; o espírito, a vontade, a bondade – a mesma coisa. Todo bem deve vir do espírito, ser um fato consciente. O progresso para o melhor não pode ser senão um progresso em consciência (NIETZSCHE, 2001, p.58).

Apoiando-se na filosofia moderna, principalmente, em Kant, no aforismo [88], enfatiza que tudo o que vemos não passa de fenômenos, a realidade em si, a coisa em si kantiana, não pode ser conhecida – não a conhecemos, porque também não sabemos o que é isto que nos fala e nos governa: “*Crítica da filosofia moderna - nenhuma partida viciada; não há fatos de consciência, nada além do fenomenismo na observação de si*” (NIETZSCHE, 2010, p.58).

Com relação a esta razão, que a tudo pode conhecer, através da consciência, Nietzsche (2010) busca uma crítica negativa nos aforismos [89], [90] e [91]:

[89] Desconfiemos quando tomamos como ponto de partida o que “pensa”, “quer”, “sente” em nós. É algo limítrofe, é em todo caso o que há de mais desordenado e mais dificilmente inteligível no mundo; [90] O “consciente” – mostrar a que ponto a representação apresentada, o querer representado, o sentimento representado (os únicos que nos são conhecidos) são puras superfícies. Nosso próprio mundo interior é uma “aparência”<sup>[8]</sup>; [91] Desconfiar da observação em si. Não se pode constatar que um pensamento seja a causa de outro pensamento. Na superfície de nossa consciência aparece uma sucessão de pensamentos que leva a crer que cada um deles é a causa daquele que o segue. Na realidade, nós não vemos a luta que se trava sob essa superfície (NIETZSCHE, 2010, p. 58-59).

1706

Além da pretensão de tudo conhecer e elevar-se da realidade que é aparente e contraditória, para Nietzsche (2010) o que esta lógica procura é admitir entre os pensamentos um vínculo causal, como se fossem causados por algo, como se nossa consciência estivesse no comando. Fica em evidência que o “Ser Humano” para Nietzsche (2010) é algo em ebulição, produto das forças cósmicas, aonde, dos vários vetores que fisicamente o compõe, e que estão em uma constante e eterna luta heraclitiana, em uma dada situação, um deles pode aflorar ou emergir. Isto põe abaixo a noção da lógica da identidade e enfatiza a diferença, a não identidade. E conclui:

Pensar conforme a definição dos teóricos do conhecimento é uma coisa que não acontece nunca: é uma ficção totalmente arbitrária, à qual se chega destacando do fato um elemento isolado e abstraindo todos os outros, é um arranjo de todos os outros, é um arranjo artificial destinado a tornar inteligíveis os fatos. O espírito, a coisa que pensa e, se possível, “o espírito absoluto, puro, imaculado” – essa concepção é uma segunda

[7] Segundo Nietzsche (2008): Do mesmo modo que o ato de nascer não influi no conjunto do processo da hereditariedade, tampouco o fato da “consciência” se opõe de qualquer modo decisivo ao instinto. Que todo pensamento consciente num filósofo é dirigido secretamente pelos seus instintos e forçado a seguir determinado caminho (p.35).

[8] Crítica nietzschiana – Razão insuficiente.



consequência derivada da falsa observação de si mesmo, que crê no “pensamento”; aqui se imagina em primeiro lugar um ato que não se produz nunca, o ato de “pensar” e, em segundo lugar, um substrato subjetivo no qual cada um dos atos desse pensamento, e unicamente esses atos, teriam sua origem - é dizer que o ato e o sujeito agente são fictícios ambos (NIETZSCHE, 2010, p.61).

Mas são nos aforismos [135], [136] e [137] que Nietzsche (2010) critica o como os seres humanos tomaram a realidade para si, a fabricaram, para que pudessem criar o mundo verdade e o homem verídico. A aparente realidade imutável - fundamentada em um mundo cheio de causalidades e fatos que são produzidos pela Ciência - é explicada desta forma para obedecer, nas palavras de Nietzsche (2010), *a nosso dogmatismo metafísico-lógico*. Para Nietzsche (2010), a nossa subjetividade não fez outra coisa, senão introduzir os postulados da lógica no devir para simplificar tudo. Nietzsche (2010) ancora sua narrativa, principalmente, na teoria da evolução de Charles Darwin, para fazer a crítica e mostrar que nossa realidade é dinâmica, o homem não é tão simples e verdadeiro como aparenta ser para a lógica formal, mas sim é produto de forças - de vetores que se expressam e que são dependentes das circunstâncias - ou seja, o homem é um ente em ebulição. A cada momento pode se transformar conforme uma metamorfose, desta forma nada pode ser dito e/ou pensado sobre ele e/ou sobre a realidade, apenas que são fabricados. Assim, para Nietzsche (2010) se tudo é devir, não existe a realidade em si, o conhecimento só é possível se nos basearmos no Ser que é de Parmênides! Por aí se vê como Nietzsche põe em xeque toda a concepção de Verdade que adveio com a exacerbação do espírito apolíneo, inclusive o próprio homem que ele denomina de O homem verídico. Seguem os aforismos [135]; [136]; [137] e [138] do texto *Vontade de Potência I*:

[135] - Da aparência lógica - As noções de “indivíduo” e de “espécie” são igualmente falsas e de mera aparência. A palavra espécie exprime somente o fato de que uma multidão de seres análogos surge ao mesmo tempo e que o ritmo da evolução e das variações é desacelerado durante muito tempo: de tal modo que os pequenos avanços e os pequenos acréscimos reais praticamente não contam mais (é uma fase da evolução em que o desenvolvimento não se torna mais visível, de modo que parece alcançado um equilíbrio, o que facilita a falsa ideia de que se atingiu um objetivo - e que a evolução teve fim). A forma passa por duradoura e por isso mesmo mais preciosa: mas a forma foi totalmente inventada por nós; e toda vez que se realiza o que chamamos “a mesma forma”, isso não significa que seja a mesma forma - o que aparece é sempre algo novo - e somente nós, que comparamos, fazemos entrar esse novo, à medida que se assemelha ao antigo, na unidade de uma mesma “forma”. Como se um tipo tivesse de ser atingido e que planasse de alguma maneira acima da atividade formadora e lhe fosse imanente. A forma, a espécie, a lei, a ideia, o fim - é o mesmo erro que se comete em toda parte, supondo para a ficção uma falsa realidade, como se o devir trouxesse consigo não sei qual docilidade, faz-se uma distinção artificial entre o que age e o que regula a ação (mas esse agente e essa norma da ação são fixados somente para obedecer a nosso dogmatismo metafísico-lógico; não são um estado de fato). Não

devemos interpretar essa necessidade em que estamos para criar conceitos, espécies formas, fins, leis (um mundo de casos idênticos) como se ela devesse nos colocar em condições de fixar o que é o mundo verdadeiro; devemos ver nisso a necessidade de nos preparar um mundo que nos torne a existência possível; criamos assim um mundo que nos parece previsível, simplificado, inteligível, etc Essa mesma necessidade existe na atividade dos sentidos, que sustentada pelo entendimento que simplifica, aumenta, sublinha, condensa e, nos permite assim “reconhecer” as coisas e fazer-nos entender. Nossas necessidades determinaram nossos sentidos, a ponto que é “um mundo fenomênico idêntico” que aparece sempre e que, por isso, adquiriu uma aparência de realidade. A necessidade subjetiva que nos faz crer na lógica exprime o simples fato de que, muito tempo antes de tomarmos consciência da lógica, não havíamos feito outra coisa senão introduzir seus postulados no devir: agora os encontramos no devir – não podemos mais proceder de outra forma – e pensamos então que esta necessidade é uma garantia de verdade! Fomos nós que criamos a “coisa”, a mesma coisa, o sujeito, o atributo, a ação, o objeto, a substância, a forma, segundo os quais trabalhamos por muito tempo a igualar tudo, a aumentar tudo e a simplificar tudo. O mundo nos parece lógico porque começamos por torná-lo lógico (NIETZSCHE, 2010, p.77).

[136] – Se nosso “eu” é para nós o ser único, segundo o qual fabricamos ou compreendemos toda espécie de ser, que seja! Então há realmente lugar para se perguntar se não estamos diante de uma ilusão perspectivista – a unidade aparente, na qual tudo é englobado como no interior de uma linha de horizonte. Se nos ativermos ao corpo, percebemos uma infinita diversidade, é um método primitivo utilizar o fenômeno mais fácil para estudar e o mais rico para se guiar no fenômeno do estudo mais pobre. Enfim, supondo que tudo seja devir, o conhecimento só é possível se nos basearmos na crença do ser (NIETZSCHE, 2010, p.79).

[137] – Se só há “um ser, o eu” e se todos os outros forem são feitos à sua imagem, se finalmente a crença no “eu” depende estreitamente da crença na lógica, isto é, da verdade metafísica das categorias da razão, se, por outro lado, se torna evidente que o eu está em perpétuo devir, então (NIETZSCHE, 2010, p.79).

[138] – Para poder pensar e concluir, é necessário admitir a existência do ser; a lógica só dispõe de fórmulas para o que permanece idêntico a si mesmo. É por isso que esta crença seria também sem virtude probante para a realidade: o “ser” pertence a nossa ótica. O “eu” como “ser” não tocado pelo devir e pela evolução (NIETZSCHE, 2010, p.79).

Para Nietzsche (2010) o “*mundo fictício do sujeito, da substância, da razão é necessário. Há em nós uma faculdade ordenadora, simplificadora, falsificadora, fazedora de distinções artificiais*” (NIETZSCHE, 2010, p.79). Ao defender a desconstrução deste sentido de Verdade, que permeia a concepção de mundo, de homem, de conhecimento e de valor, Nietzsche (2010)

também revela, de antemão, o poder que emana deste conceito. Um poder que foi produzido e que autoproduz e, como um rizoma, percorre todos os cantos da sociedade.

Para Nietzsche (2010), este sentido de verdade, que procura de toda forma introduzir uma razão no mundo, um instrumento lógico impessoal – um Deus parmediano – para que possa simplificá-lo e entendê-lo, buscando, algumas vezes, um sentido geométrico de vida, aonde à existência não signifique nada além do que a realização do homem verídico, ou seja, um veículo de dominação e de poder sobre os homens e a natureza, que os fortes utilizam para espalhar o poder e o terror, consiste, sobretudo, em querer se tornar senhor da multiplicidade das sensações, em classificar os fenômenos em categorias definidas. Nietzsche (2010) afirma que nós – sempre e a todo o momento – partimos da crença no “em si” das coisas, procuramos entender o mundo como se tudo fosse causa e consequência, como se a lógica formal que prediz o mundo e o homem estivesse no poder. Como se a realidade fosse possível de ser apropriada! O único sentido que deva ter para Nietzsche (2010) e para Foucault (2012), que vai se apropriar desta crítica nietzschiana, através da Vontade de Saber, esta Verdade, não é outro senão o pensar e o dizer sobre o “em si” das coisas. Ao dizer o que é o homem – a sua semântica – há toda uma relação de categorias quantificáveis que o tornam verídico, que o tornam homogêneo e normal. E, para que? Apenas para dominar. Mas, para o filósofo, não conhecemos o que isto que nos sustenta, a realidade sempre vai nos escapar e, este suceder de dias que são pretensamente harmônicos, irá se revelar para toda humanidade apenas degradação, corrupção e morte. Não conhecemos nem mesmo o que somos. Quem se pronuncia através nós!

Contra a esta Vontade de Saber, que produz a Verdade e o Poder, Nietzsche (2010) afirma:

A característica do mundo do devir é de ser informável, “falso”, “contraditório”. O conhecimento e o devir se excluem. O conhecimento deve ser, portanto, outra coisa: é necessário que preexistam a vontade de tornar o mundo cognoscível, é necessária que uma espécie de devir crie, ela própria, a ilusão do ser (NIETZSCHE, 2010, p.80).

O que Nietzsche (2010) quis dizer com este aforismo? Que todo conhecimento não é nada mais que uma ilusão! Para que ele possa fincar suas raízes e ser reproduzido há necessidade de se violentar e introduzir no que entendemos como mundo um instrumento exacerbadamente racionalizante – um Deus impessoal, um Ser que é parmediano – base para a lógica formal. Esta irá fundamentar o homem verídico que, mais à frente, construirá a ciência moderna e a ciência positiva dos séculos XVIII e XIX, que através as regularidades, as relações de causa e efeito, de tudo que é quantificável através do método, ou seja, do ônus da prova irá nomear e dizer – agora tudo pode ser dito e pensado – a diferença entre o normal e o patológico!

E qual o projeto de Nietzsche (2010) para a vida e para o homem? Nietzsche (2010) tem um projeto claro e significativo para a vida e para o homem, o que nos remete a vida como uma tensão entre Apolo e Dionísio. Fazer emergir das profundezas da vida o

otimismo trágico <sup>[9]</sup>, que foi solapado pelo espírito da superficialidade da lógica. Os gregos dos séculos VII ao VI a.C conheciam a vida, o trágico, a sua brevidade, a sua precariedade, e era através de sua vivência, da experiência, de fincar os seus pés na aparência, aonde nada poderia ser dito ou pensado, que a vida era justificada! Era reafirmada! A vida era experiência e não a busca pela verdade e, conseqüentemente, pelo poder! De seu próprio sofrimento e de sua união com o todo através dos rituais de purificação, ou seja, do irracional ou instintivo, os gregos fizeram da vida o espetáculo do teatro e da filosofia e descobriram que, segundo afirma Durant (s/d) é apenas como fenômeno estético, como objeto de contemplação e de representação artística, que a existência do mundo se justifica. Quando Nietzsche (1996) escreve sobre Tales de Mileto e de sua proposição metafísica de que “a água é a origem e a matriz de todas as coisas”, aponta que em seu pensamento há aquela mística, que se encontra nos rituais iniciais órficos de êxtase mental e corporal, do coro dionisíaco, característica de todos os grandes filósofos, aonde se enfatiza a busca pela união com o todo, ou seja, de que Tudo é Um! Veja como neste pensamento há aquela tensão entre Apolo e Dionísio, que mais tarde a lógica pura veio rechaçar. Segundo Nietzsche (1996), este pensamento distingue-se completamente do pensamento calculador e mediador, lógico, porque seu pé é alçado por uma potência alheia, que é a fantasia. Este pensamento a princípio é tomado como realidade, mas mesmo que seja descartado pela Ciência, através de sua mensuração ou quantificação metodológica, ele tem o seu valor. Uma esperança, uma futura fecundidade, que foi desprezada pela Ciência hodierna e positiva! É assim, através da tensão entre estes dois pólos - o apolíneo e o dionisíaco - que Nietzsche (2010) lança mão de uma estética para salvaguardar a vida que se expressa através da arte trágica e da filosofia pré-socrática até Parmênides. Era assim, através deste sopro de virilidade que o homem grego se reafirmava diante do inconcebível. Nada poderia ser dito sobre a vida e sobre o homem, tudo era experiência. Nietzsche era contra a Ciência? Não, nunca Nietzsche se posicionou desta forma, como queiram os pais da metafísica - do marxismo e do positivismo. Semeando o pensamento de Heidegger e dos integrantes da Escola de Frankfurt, Nietzsche (2007), no aforismo [28] do texto O Livro do Filósofo afirma:

---

<sup>[9]</sup> Segundo Durant (s/d): A característica mais profunda do teatro grego foi a conquista Dionisíaca do pessimismo através da arte. Os gregos não eram aquele povo alegre e otimista que encontramos nos trabalhos modernos sobre eles; conheciam intimamente as aguilhoadas da vida e sua trágica brevidade. Quando Midas perguntou a Silênio qual o destino melhor para um homem, Silênio respondeu: Lamentável raça de um dia, filhos de acidentes e tristezas, porque me forçais a dizer o que ficaria melhor não sendo ouvido? O melhor não se pode conseguir: é não ter nascido, ser nada. Logo a seguir, o melhor é morrer cedo. Evidentemente, esses homens tinham pouco a aprender de Schopenhauer ou dos hindus. Mas, os gregos sobrepuseram a tristeza de suas desilusões com o brilho de sua arte: de seu próprio sofrimento fizeram o espetáculo do teatro e descobriram que é apenas como fenômeno estético, como objeto de contemplação artística, que a existência e o mundo se justificam. O sublime é a sujeição artística do horrível. O pessimismo é um sinal de decadência, o otimismo é um sinal de superficialidade; O otimismo trágico é a disposição de animo do homem forte que busca intensidade e extensão à custa de sofrimentos e fica encantado ao ver que a luta é a lei da vida. A tragédia, ela própria, é a prova de que os gregos não eram pessimistas. Aqueles dias, quando essa disposição de ânimo produziu o teatro de Ésquilo e a filosofia pré-socrática, foram os dias tremendos da Grécia (p.28).

[28] Tornar clara a diferença entre o efeito da filosofia e aquele da ciência: e igualmente a diferença de sua gênese. Não se trata de um aniquilamento da ciência, mas de seu domínio. Em todos os seus fins e em todos os seus métodos ela depende, para dizer a verdade, inteiramente de pontos de vista filosóficos, o que ela facilmente esquece. Mas a filosofia dominante deve também levar em consideração o problema de saber até que ponto a ciência pode se desenvolver: ela deve determinar o valor! (NIETZSCHE, 2007, p.17).

Assim, foi Foucault (2011) quem procurou através da apropriação da crítica nietzschiana a este conceito de Verdade, que fundamenta uma concepção de mundo (Ontologia) e de homem (Antropologia) – o homem verídico - elucidar como o saber sobre o sexo produz verdades e poderes e vice-versa, principalmente, quando o especifica em detrimento a uma forma padrão, ou seja, quando o torna um dispositivo de dominação. Quando impede a diversidade e a liberdade. Neste sentido, apesar das rupturas, característica da genealogia foucaultiana, não se pode descartar, de forma alguma, este padrão de homem – diga-se de passagem, suprassensível – o homem verídico! O que se discutirá no próximo item.

### **1. Foucault e o discurso da sexualidade: entre as rupturas e a permanência parmediana do homem verídico**

Em primeiro lugar, para Foucault (2011) nunca se falou tanto do sexo e ao mesmo tempo nunca ele foi tão velado. Em seu texto *História da Sexualidade I*, Foucault (2011) levanta a hipótese repressiva sobre o sexo. O título desta primeira parte denomina-se como “*Nós, os vitorianos*”. Assim, ele afirma que ainda no século XVII as práticas sexuais não procuravam um segredo, as coisas eram ditas sem disfarces, tinha-se para com o ilícito certa familiaridade. Em suas palavras: “Gestos diretos, discursos sem vergonha, transgressões visíveis, anatomias mostradas e facilmente misturadas, crianças astutas vagando, sem incomodo nem escândalo, entre risos dos adultos. Os corpos pavoneavam” (FOUCAULT, 2011, p.9).

Porém, a partir deste momento, a sexualidade se cala e vai para dentro do quarto, a família conjugal a confisca, ela passa a ser ligada diretamente à função de reprodução. A economia da reprodução. Faz-se seguir a norma, detém-se a verdade sobre o sexo! Todos os outros tipos de sexualidade são banidos para bem longe dali, se não estão ligados à reprodução, que estejam nos circuitos da produção (FOUCAULT, 2011).

Sob a insígnia da tese da repressão, Foucault (2011) analisa que é cômodo para o sistema produtivo industrial cercar o sexo - o prazer - e levá-lo para dentro do interior do quarto conjugal. Não interessa para o sistema produtivo dos séculos XVIII e XIX, em que as pessoas trabalhavam até 16 horas por dia, voltando para suas casas estafadas, que as energias sejam liberadas sem uma direção que não seja para a reprodução, principalmente, porque o sexo exige energia e, conseqüentemente, se torna incompatível com uma colocação no trabalho, geral e intensa, como era o sistema de produção nascente. Ele lança o seguinte questionamento a esta questão posta:

Na época em que se explora sistematicamente a força de trabalho, poder-se-ia tolerar que ela fosse dissipar-se nos prazeres, salvo naqueles, reduzidos ao mínimo, que lhe permitem reproduzir-se? (FOUCAULT, 2011, p.12).

Neste sentido, Foucault (2011) argumenta que assim colocada a tese da repressão fica fácil de entender porque ela se torna dominante nos meios acadêmicos e porque ir contra esta tese corre-se o risco de se produzir apenas um paradoxo estéril, em suas palavras:

O enunciado da opressão e a forma da pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente. Dizer que o sexo não é reprimido, ou melhor, dizer que entre o sexo e o poder a relação não é de repressão, corre o risco de ser apenas um paradoxo estéril. Não seria somente contrariar uma tese bem aceita. Seria ir de encontro a toda uma economia, a todos os interesses discursivos que o sustentam (FOUCAULT, 2011, p.14).

Contra esta tese repressiva, Foucault (2011) vai opor várias dúvidas, que tem por objetivo mostrar, que ela é falsa.

Para ele, “a colocação do sexo em discurso, em vez de sofrer um processo de restrição, foi submetida a um mecanismo crescente de incitação” (FOUCAULT, 2011, p.19). Foucault (2011) argumenta que o mais importante é falar de sexo - colocar o sexo em discurso - e saber sob que formas, através de quais canais, o poder consegue chegar às mais tênues e individuais das condutas. Se conforme Foucault (2011) houve, nestes três últimos séculos uma explosão discursiva sobre o sexo, ele enfatiza que talvez tenha tido também uma depuração bastante rigorosa do vocabulário utilizado - em suas palavras: a polícia dos enunciados. Mas, este controle não veio atrelado ao vocabulário apenas, também se formulou uma política da enunciação, de quem diz quem fala para quem, como e qual o lugar. Em suas palavras:

Em que situações, entre quais locutores, em que relações sociais; estabeleceram-se assim, regiões, senão de silêncio absoluto, pelo menos de tato e discrição: entre pais e filhos, por exemplo, ou educadores e alunos, padrões e serviços (FOUCAULT, 2011, p.24).

Neste caso, segundo Foucault (2011) pode ter havido uma economia restritiva, sem dúvida. Mas, no nível dos discursos e de seus domínios o fenômeno se mostra inverso:

O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações: uma sombra em um devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica e o corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. Uma dupla evolução tende a fazer, da carne, a origem de todos os pecados e a deslocar o momento mais importante do ato em si para as inquietações do desejo, tão difícil de perceber e formular; pois que é um mal que atinge todo o homem e sob as mais secretas formas: “Examinai, portanto, diligentemente, todas as faculdades de vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai, também, com exatidão

todos os vossos sentidos. Examinai, ainda, todas as vossas ações. Examinai, mesmo, até os vossos sonhos para saber se, acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento. Enfim, não creiais que nessa matéria tão melindrosa e tão perigosa, exista qualquer coisa de pequeno e de leve”. Um discurso obediente e atento deve, portanto, seguir, segundo todos os seus desvios, a linha de junção do corpo e da alma: ele revela, sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne. Sob a capa de uma linguagem que se tem o cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade e nem sossego (FOUCAULT, 2011, p.26).

O sexo foi colocado no discurso. Foucault (2011) analisa que este projeto de colocar o sexo em discurso, tem sua origem há muito tempo, em uma tradição ascética e monástica. De fato esta lei, esta majoração do discurso sexual, de colocá-lo tinha como foco principal todo bom cristão. Para Foucault (2011) afirmou-se um imperativo. Qual seria? De dizer e confessar os atos contrários à lei, fazer de todo desejo, de toda experiência, um discurso. Para que? Tudo isso, que não tinha uma razão de ser senão esta vontade de saber, esta vontade do verdadeiro – cujo foco seria o poder. O que é a tomada da hóstia, senão esta prática inquisidora? Senão o inquérito, a condenação e a absolvição? Senão a intensa busca pelo homem verídico - o homem de Parmênides - que foi abençoado por um Deus impessoal, que não admite contradições, somente identidade. Que só admite a homogeneização! Nada mais seria que o poder produzindo uma verdade, através da vontade de saber – o homem verídico - e, consolidando, o poder atemporal sobre o homem na Terra. As demais formas de sexualidade são banidas, deixadas de lado, tidas como aberração a este homem verídico (FOUCAULT, 2011). Sobre estas questões, Foucault (2011) faz a seguinte afirmação:

Se for possível, nada deve escapar a tal formulação, mesmo que as palavras empregadas devam ser cuidadosamente neutralizadas. A pastoral cristã inscreveu - como dever fundamental - a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra. A interdição de certas palavras, a decência das expressões, todas as censuras dos vocabulários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil (FOUCAULT, 2011, p.27).

Com o século XVIII, o discurso sobre e da sexualidade deixa de ser examinado somente pela lógica da moral para ser vislumbrado também pela ótica da razão – de toda uma racionalidade estatal, ou seja, pela ótica da geometria das populações. Não que a moral não tivesse mais a sua participação na construção desta vontade de saber. Mas, também nasce uma incitação política, econômica, técnica a falar do sexo. Conforme afirma Foucault (2011): “Não tanto sob a forma de uma teoria geral da sexualidade, mas sob a forma de análise, de contabilidade, de classificação e de especificação, através de pesquisas quantitativas e causais” (FOUCAULT, 2011, p.30).

Segundo Foucault (2011), deve-se falar do sexo, colocá-lo cada vez mais no discurso, independente da demarcação que se faz entre o ilícito e o lícito. O fato é que se

deve falar, como uma coisa que não se deve tolerar ou condenar, mas gerir, regular, em suas palavras, “segundo um padrão ótimo”. Administrá-lo. Não se trata mais de proibir, mas regulá-lo através de discursos úteis e públicos. Tudo tendo como objetivos as políticas natalistas ou antinatalistas (FOUCAULT, 2011)

Foucault (2011), através de suas pesquisas, acrescenta a racionalidade na sua genealogia da sexualidade a partir do século XVIII. Segundo ele, nunca se falou, a partir deste momento, tanto de sexo. Aconteceu uma explosão discursiva. A medicina, a psiquiatria, a biologia, a sociologia, a justiça penal, a pedagogia, etc, produziram narrativas cartográficas, tentando, em suas palavras, “*proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda a parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas*” (FOUCAULT, 2011, p.37). Mas, se houve esta incitação, se houve tanto estímulo e tanto mecanismo coercitivo é porque reinava uma interdição fundamental, nas palavras de Foucault. E aonde residia esta interdição? Esta interdição residia, sobretudo, em não dizer o que o sexo é, escamoteá-lo segundo o parâmetro de outra mentira - a figura do homem verídico, cunhado segundo os princípios teológicos e fundamentado nos princípios da lógica formal ou nas regras da metafísica, segundo Nietzsche (2010). Assim, buscava-se reafirmá-lo!

Se no século XVII tinha-se como eixo do discurso da sexualidade a moral religiosa e, no século posterior, a racionalidade estatal, a explosão dos discursos, no século XIX o discurso da sexualidade se dirige a sexualidades periféricas. Há toda uma verdade médica a respeito do sexo, aonde as “sexualidades aberrantes” nunca devem ser esquecidas, deixadas de lado, mas especificadas como a homossexualidade (FOUCAULT, 2011).

Tudo o que ela é, que o homossexual representa, se reduz a seu sexo ou sua sexualidade! Assim, é na inquisição, na confissão, prática institucionalizada a partir e/ou desde a idade média, no dizer sobre quem e em quais lugares poderia se falar, ou seja, na explosão de toda uma ordem de discursos e, ao mesmo tempo, em sua severa coercitividade, que isola e intensifica as sexualidades periféricas, que medem o corpo e penetram nas condutas, *nas palavras* de Foucault (2011), que o prazer e o poder não se anulam. Conforme Foucault (2011) é através dos quais que há a produção e proliferação de prazeres específicos e multiplicação de sexualidades despropositadas, sem finalidades: ou seja, das perversidades:

Tais comportamentos polimorfos foram, realmente, extraídos do corpo dos homens, dos seus prazeres; ou melhor, foram consolidados neles; mediante múltiplos dispositivos de poder, foram solicitados, instalados, isolados, intensificados, incorporados. O crescimento das perversões não é um tema moralizador que acaso tenha obcecado os espíritos escrupulosos dos vitorianos. É o produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres. Talvez o Ocidente não tenha sido capaz de inventar novos prazeres e, sem dúvida, não descobriu vícios inéditos, mas definiu novas regras no jogo dos poderes e dos prazeres: nele se configurou a fisionomia rígida das perversões (FOUCAULT, 2011, p.56).

Diretamente: essa implantação das perversões múltiplas não é uma zombaria da sexualidade, a vingança contra um poder que lhe imponha uma lei por demais repressiva. Também não se trata de formas paradoxais



de prazer que se volte para o poder, investindo sobre ele na forma de outro “prazer a experimentar”. A implantação das perversões é um efeito-instrumento: é através do isolamento, da intensificação e da consolidação das sexualidades periféricas que as relações de poder com o sexo e o prazer se ramificam e multiplicam, medem o corpo e penetram nas condutas. E, nesse avanço dos poderes, fixam-se sexualidades disseminadas, rotuladas segundo uma idade, um gosto, um tipo de prática. Proliferação das sexualidades por extensão do poder; majoração do poder; majoração do poder ao qual cada uma das sexualidades regionais dá um campo de intervenção: essa conexão, sobretudo, a partir do século XIX, é garantida e relançada pelos inumeráveis lucros econômicos que, por intermédio da medicina, da psiquiatria, da prostituição e da pornografia, vincularam-se ao mesmo tempo a essa concentração analítica do prazer e a essa majoração do poder que o controla. Prazer e poder não se anulam; não voltam um contra o outro; seguem-se, entrelaçam-se e se relançam. Encadeiam-se através de mecanismos complexos e positivos, de excitação e de incitação (FOUCAULT, 2011, p.56).

O fato principal é que sempre, desde os gregos, com o a exacerbação do espírito apolíneo e a produção do homem verídico de Parmênides, salvo em algumas épocas e regiões do planeta, que o discurso sobre a sexualidade sempre procurou organizar dispositivos de verdade e de poder, que como afirmou Foucault (2011) não se anulam, mas se entrelaçam. Segundo Foucault (2011) há três séculos o sexo é posto em discurso, o que garantiu mais fundamentalmente a solidificação e a implantação de todo um despropósito sexual, de sexualidades sem finalidades reprodutivas – questão que a moral e a ciência abominavam. Mas, tudo isto provou, mais uma vez, não ser um caminho para a liberdade, porque o que estava em jogo, nesta questão, é o homem verídico. Segundo Foucault (2011), o discurso sexual foi majorado não tendo em vista a liberdade, mas a sua proibição esta interdição. Como nas referências acima já citadas! O dizer sobre o sexo procurou não libertar o ser humano, mas introduziu verdades e poderes. Mascarou o verdadeiro sentido do sexo. A pastoral, a racionalidade estatal, a ciência referiam-se, sobretudo, às suas observações, as suas perversões, as suas extravagâncias excepcionais, as suas anulações patológicas, as suas exasperações mórbidas. A ciência era essencialmente subordinada aos imperativos de uma moral, ao homem verídico de Parmênides, criticado por Nietzsche (2010), cujas classificações reiteraram sob as formas das normas médicas, conforme afirma Foucault (2011):

Vinculou-se, com isso, a uma prática médica insistente e indiscreta, volúvel no proclamar suas repugnâncias, pronta a correr em socorro a lei e da opinião dominante; mais servil ante às potências da ordem do que dócil às exigências da verdade. Involuntariamente ingênua nos melhores casos e, voluntariamente mentirosa, nos mais frequentes, cúmplice do que denunciava, ativa e provocadora, essa medicina instaurou toda uma licenciosidade do mórbido, característica do final do século XIX: médicos como Garnier, Pouiller e Laridoucette foram - na França - seus escribas sem glória e Rollimate seu cantor. Mas, além destes dúbios prazeres, reivindicava outros poderes, arvorava-se em instância soberana dos

imperativos da higiene, somando os velhos medos do mal venéreo aos novos tempos da assepsia, os grandes mitos evolucionistas às modernas instituições da saúde pública, pretendia assegurar o vigor físico e a pureza moral do corpo social, prometia eliminar os portadores de taras, os degenerados e as populações abastardas. Em nome da urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então eminentes. E os fundamentava como “verdade” (FOUCAULT, 2011, p.62).

Esta é a genealogia da sexualidade. Estes três últimos séculos caracterizaram-se por colocar a sexualidade no discurso, em suas mais diversas formas e práticas. Mas, esta colocação – por mais que falou e fale sobre a sexualidade – não a associou a liberdade, apenas a interdições de toda a espécie. Ao invés de liberdade, experiência, prazer, produziu-se um sedimentado aparelho de produzir verdades e poderes, que no fundo não visavam outra coisa senão a especificação e, com ela, o isolamento – a escamotear o sexo tendo em vista sua interdição, o que Nietzsche (2010) denominou como o homem verídico. Essas verdades não visavam outra coisa senão produzir poderes, que não seriam apenas emanados pelo poder atemporal, pelo estado e pela ciência, mas sim por todas as camadas da população. O poder se exerce - se autoproduz - percorre todos os meandros da sociedade. Toda a sociedade sofre, produz e exerce este poder, o que interessa ao sistema, independentemente de sua ramificação ideológica – é o que Foucault (2011) chamou de biopolítica.

Mas, há alguma alternativa a esta gritante produção de verdades e poderes e de seu mascaramento? Foucault (2011) permite uma abertura, um raio de sol que perfura esta nuvem carregada de verdades não mascaradas, característica de seu texto. Ele discorre sobre a ars erótica. Em alguns países como a China, o Japão, a Índia, Roma, as nações árabes-mulçumanas eram dotadas desta característica, também uma verdade em suas palavras, mas não escamoteada. Segundo Foucault (2011) afirma:

Na arte erótica, a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referência a uma lei absoluta do permitido e do proibido, nem a um critério de utilidade, que o prazer é levado em consideração, mas, ao contrário, em relação a si mesmo: ele deve ser conhecido como prazer, e, portanto, segundo sua intensidade, sua qualidade específica, sua duração, suas reverberações no corpo e na alma. Melhor ainda: este saber deve recair, proporcionalmente, na própria prática sexual, para trabalha-la como se fora de dentro e ampliar seus efeitos. Dessa forma, constitui-se um saber que deve. Melhor ainda: este saber deve recair, proporcionalmente, na própria prática sexual, para trabalha-la como se fora de dentro para fora e ampliar seus efeitos. Dessa forma, constitui-se um saber que deve permanecer secreto, não em função de uma suspeita de infâmia que marque seu objeto, porém pela necessidade de mantê-lo na maior discrição, pois segundo a tradição, perderia sua eficácia e sua virtude ao ser divulgado. A relação com o mestre detentor dos segredos é, portanto, fundamental; somente este pode transmití-lo de modo esotérico e ao cabo de uma iniciação em que orienta, com o saber e severidade sem falhas, o caminhar do discípulo. Os efeitos desta arte magistral, bem mais generoso do que faria supor a aridez de

suas receitas, devem transfigurar aquele sobre quem recaem seus privilégios: domínio absoluto do corpo, gozo excepcional, esquecimento do tempo e dos limites, elixir de longa vida, exílio da morte e de suas ameaças (FOUCAULT, 2011, p.66).

Para Foucault (2011), a arte erótica toma o sexo como a experiência do corpo, o instante fundamental, o encontro com o universo e com Deus. Aqui se busca o máximo do prazer, o encontro com o todo – o mergulho no ilimitado, no caos. Em alguns parágrafos acima discorreu-se sobre a visão grega da vida, a aceitação e a afirmação da vida, do trágico, principalmente, através da arte, da ciência e dos rituais de purificação, aonde nada poderia ser dito ou pensado, ou seja, tudo era experiência do corpo. Mas, toda esta experiência no sopro universal - baseada na capacidade do homem em se entender como um ser precário - foi perdida pela edificação do Deus parmediano, fundador da lógica formal, aonde tudo pode ser dito ou pensado, ou seja, categorizado. Deu origem, sobretudo, ao homem verídico, definido por Nietzsche acima. Este homem verídico passou a ser a interdição a tudo quanto fosse diferente, a tudo que não obedecesse à lógica formal. Para o poder eclesiástico o sexo pode ser o lugar do pecado, para o estado o sexo tem que ser gerido - está inscrito no discurso das contabilidades - e para a ciência tudo que desobedece às regras da lógica formal impõe-se tratar os comportamentos sexuais na anormalidade, na patologia.

Apesar de lançarem mãos de narrativas diferenciadas, todas estas visões de mundo e de homem tiveram fundamentadas neste homem, no homem verídico de Nietzsche (2010). Tudo que não fosse homogêneo deveria ser passado pelo crivo destas instituições. Nossa sociedade ocidental não possui a ars erótica. Pelo contrário, construiu todo um mecanismo de incitação e interdição de tudo quanto se referia ao discurso sobre o sexo, de verdades e poderes que devem, de antemão, mascarar o sexo. Fala-se muito, mas tudo é velado! Mesmo a psicanálise que pôs o sexo em discurso a partir do século XIX, buscando entendê-lo de uma forma mais complexa, não deixa de se basear na confissão, no divã, no dizer sobre uma verdade e, conseqüentemente, na produção de um poder sobre seus pacientes, com todas as suas categorizações. Assim, Foucault (2011) afirma:

Nossa civilização, pelo menos à primeira vista, não possui ars erótica. Em compensação é a única, sem dúvida, a praticar uma *scientia sexualis*. Ou melhor, só a nossa desenvolveu, no decorrer dos séculos, para dizer a verdade do sexo, procedimentos que se ordenam, quanto ao essencial, em função de uma forma de poder-saber rigorosamente oposta à arte das iniciações e ao segredo magistral, que é a confissão (FOUCAULT, 2011, p.66).

Neste sentido, percebe-se como toda a história da humanidade em relação ao discurso da sexualidade, excetuando-se - o período da Era Trágica - foi fundamentada em uma relação de saber e poder. Por mais que as formas e os aparatos de se produzir o poder e a verdade modificaram-se, como se viu, durante os séculos, o supremo mecanismo de produzir a verdade perdurou, ou seja, o homem verídico. Mesmo que os séculos XIX e XX colocaram a sexualidade na ordem dos discursos, não foi para entendê-la e compreendê-la

como a obtenção do prazer supremo, como o encontro com Deus, como experiência e vivência corporal de todas as suas formas e maneiras, como o momento em que a morte é esquecida, em que a noção de tempo é suspendida, mas sim, como uma interdição, como pecado se não for produtivo e fugir as regras da lógica formal, como uma contabilidade e de uma aprendizagem de resolução de conflitos - o sexo deve ser gerido - ou, então, como uma aberração e uma patologia para a ciência.

## 2. Considerações finais

Este texto procurou construir uma narrativa do pensamento de Nietzsche e Foucault sobre a diferença e a sexualidade. Baseando-se na pseudonarrativa nietzschiana e de sua crítica a Parmênides, a lógica formal e ao advento do homem verídico, bem como na história da sexualidade de Foucault, que mostra como o sexo foi posto em discurso, mas ao mesmo tempo, velado e escamoteado, verificou-se como todas estas questões produzem as interdições e os preconceitos e racismos, que implicam em um entendimento ideológico e reducionista do ser humano, impedindo a sua realização na terra. Mais que isto, procurou-se também analisar que, apesar de Foucault utilizar-se do método genealógico, enfatizando as rupturas, a visão do homem pela a história da sexualidade não deixou de se fundamentar no padrão do homem verídico e na sua oposição: na velha luta entre o que é sadio e o que é patológico.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CHADDAD, FR. Parâmetros curriculares nacionais, temática ambiental e razão instrumental: análise de seus pressupostos filosóficos. (05/02/2016). 187p. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar). Araraquara, 2016.

CHAGAS, SD. Prefácio da editora. In: NIETZSCHE, F. A origem da tragédia. São Paulo: Editora Moraes, s/d.

CHAUÍ, M. Convite à filosofia. São Paulo: Editora Ática, 1995.

CHAUÍ, M. Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DURANT, W. A filosofia de Nietzsche. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

DURANT, W. História da filosofia. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

FERNANDES, D; RESMINI, G. Biopolítica. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/e-psico/subjetivacao/espaco/biopolitica.html>> Acesso em: [29/12/2019].

FOUCAULT, M. História da sexualidade: a vontade de saber. 21 ed. São Paulo: Graal, 2011.

- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 25 ed. São Paulo: Graal, 2012.
- NIETZSCHE, F. *Tales de Mileto*. In: *Pré-socráticos*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- NIETZSCHE, F. *A origem da tragédia*. São Paulo: Editora Moraes, s/d.
- NIETZSCHE, F. *O livro do filósofo*. São Paulo: Escala, 2007.
- NIETZSCHE, F. *Para além do bem e do mal*. São Paulo: Martin Claret, 2008.
- NIETZSCHE, F. *Vontade de Potência I*. São Paulo: Escala, 2010.
- RUSSELL, B. *História do pensamento ocidental*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.