

SEXUALIDADE & SOLIDÃO

Michel Foucault
Richard Sennett

Richard Sennett:

Há poucos anos atrás, Michel Foucault e eu descobrimos que estávamos interessados no mesmo problema, em períodos históricos bem diferentes. O problema é por que a sexualidade se tornou tão importante para as pessoas como uma definição delas mesmas. Sexo é básico como comer ou dormir, isso é certo, mas, é tratado na sociedade moderna como algo mais. É o meio através do qual as pessoas procuram definir suas: personalidades, seus gostos. Acima de tudo, sexualidade é o meio pelo qual as pessoas buscam ser conscientes de si próprias. É aquela relação entre a consciência de si, ou subjetividade, e sexualidade que nós queremos explorar. Poucas pessoas hoje contribuiriam para a Brillat-Savarin's. "Diga-me o que você come e eu direi quem você é", contudo a tradução deste ditado para o campo sexual pode ser apresentada desta forma: saiba como amar e você saberá quem você é.

Michel Foucault e eu estamos trabalhando, como eu disse, em dois períodos históricos bem diferentes nos quais este tema da consciência do *self* através da sexualidade aparece. Ele enfoca como o Cristianismo, em suas fases iniciais, dos séculos III ao VI, marcou um novo valor para a sexualidade e redefiniu a própria sexualidade. Eu focalizo o fim dos séculos XVIII e XIX e dentro daquele período em que médicos, educadores e juizes tomaram um novo interesse pela sexualidade. Quando tornou-se claro para nós que estávamos perguntando, de certo modo, questões similares sobre nossos dois períodos, decidimos marcar um seminário para ver quais ligações poderíamos fazer. Nós esperávamos obter alguma irregularidade, idéias conjeturais sobre a influência contínua do Cristianismo na cultura moderna.

Eu mesmo não estudei a sexualidade em seu todo. Optei por estudar a história da solidão na sociedade moderna. Eu queria entender a evolução de experiências de solidão porque parecia ser um bom caminho para estudar um vasto, mas amorfo tema: o desenvolvimento da subjetividade na cultura moderna. Como mudou o conceito de "eu" nos últimos dois séculos? Para dominar essa matéria muito vasta, eu procurei compreender as circunstâncias modificadoras nas quais as pessoas sentiam-se sozinhas consigo mesmas, as condições de família, trabalho e vida política que induziram as pessoas a considerarem que elas mesmas estavam sós. Originalmente eu havia focado sobre tais matérias tangíveis: como as pessoas sentiam-se sozinhas no meio da multidão das cidades (uma noção incompreensível para alguém do meio do século XVII), e como condições fabricadas fizeram com que as pessoas se sentissem mais ou menos isoladas umas das outras. Esta história das circunstâncias nas quais as pessoas se sentiam sós apareceu para mim depois de um tempo, entretanto era inadequada para o assunto. Particularmente, não considerei as categorias mentais que as pessoas usavam para pensar sobre si mesmas quando estavam sozinhas. No último século, uma categoria de definição de *self* que se tornou importante é a percepção de uma sexualidade individual. Por exemplo, no fim do século XIX, existia a noção que quando alguém deixava a família e ia para a multidão, estava livre para ter toda espécie de experiências sexuais que esse alguém, enquanto membro de uma família, ficaria envergonhado de admitir, mesmo em sonhos, que podia desejar, pensando nele mesmo. Nesse ponto, desse modo, apareciam dois tipos de desejo – um para o homem anônimo, um para o homem de família.

Deixe-me agora dizer alguma coisa sobre o que a palavra "solidão" significa. Conhecemos três solidões na sociedade. Conhecemos uma solidão imposta pelo poder. Esta é a solidão do isolamento, a solidão da *anomia*. Nós conhecemos uma solidão que suscita medo da parte dos que detêm o poder. Esta é solidão do sonhador, do *homme révolté*, a solidão da rebelião. E, finalmente, há uma solidão que transcende os termos do poder. É uma solidão na idéia de Epiteto que há uma diferença entre ser solitário e ser sozinho. A terceira solidão é a sensação de

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lúgia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

ser um entre muitos, de ter uma vida interior que é mais que um reflexo da vida dos outros. É a solidão da diferença.

Cada uma dessas solidões tem uma história. No mundo antigo, a solidão imposta pelo poder era o exílio; no século XVII, na França, a solidão imposta pelo poder foi o banimento para regiões longínquas. Num ponto de vista moderno, a solidão criada pelo poder é a sensação de solidão no meio da massa. Num mundo antigo, o isolado sonhador que os poderosos temiam foi um Sócrates, aquele que colocou contra as leis do estado um discurso de lei superior, um ideal contra uma ordem estabelecida. O moderno *homme révolté*, um Artaud ou um Genet coloca contra a ordem do poder a verdadeira ausência de lei. A solidão da diferença, de uma vida interior maior do que as reflexões de outras vidas é similarmemente histórica.

Em muito dos escritos sobre esse tema, a ênfase é dada às duas primeiras solidões: as pessoas no isolamento percebidas ou como vítimas ou como rebeldes. Émile Durkheim é, provavelmente, o maior porta-voz dos solitários como uma vítima. Jean-Paul Sartre do solitário como um rebelde. A sensação de separação, de diferença, é mais negligenciada, e por uma boa razão. Esta é uma experiência imensamente confusa na sociedade moderna, e uma razão desta confusão é que nossas idéias de sexualidade como um sinal da consciência de *self* dificulta, para nós, compreendermos como nos constituímos separadamente de outros indivíduos na sociedade. Esta é a terceira solidão sobre a qual eu e Michel Foucault nos concentramos.

Essa confusão sobre as pessoas se constituírem separadamente por causa da sexualidade individual é, em parte, gerada do medo. As primeiras investigações modernas sobre sexualidade acreditavam que estavam abrindo a terrível caixa de Pandora, de luxúria incontida, perversão e destrutividade na procura dos desejos sexuais das pessoas sozinhas, sem as civilizantes restrições da sociedade. Quando vamos analisar os textos de Tissot e outros sobre masturbação, já espero que surja esse sentido de terror. Uma pessoa sozinha com uma força muito perigosa. No nosso seminário, temos procurado compreender esses esclarecimentos tardios e os medos vitorianos da caixa de Pandora no interior de uma pessoa, para não sermos simplesmente cegos preconceituosos ou aberrações da investigação científica. Estes medos expressavam idéias sobre a relação entre mente e corpo, linguagem, e desejo, sobre os quais os próprios médicos vitorianos pouco sabiam. Suas atitudes estão mergulhadas nas fórmulas cristãs fundamentais sobre o relacionamento entre desejo, discurso e dominação política. O que é herdado cegamente é provável que seja passado na cegueira. A moralidade vitoriana supre não só o fundamento moral do tipo glamour direitista para a repressão social que apareceu na última eleição americana: isso é, também, a base da confiança, nos melhores círculos, de que a contemplação da sexualidade individual é a contemplação de *um problema*, de mistérios dentro de uma pessoa que pode fazer um grande estrago durante a doação de um prazer. Esse valor psicológico, muito fortemente colocado na sexualidade, é um legado da sabedoria vitoriana, embora sempre nós nos iludamos que não compartilharemos mais dos seus preconceitos repressivos. A idéia de ter uma identidade composta de uma sexualidade individual põe uma tremenda carga sobre os sentimentos eróticos do individuo, uma carga que, para alguém no século XVIII, seria muito difícil de entender.

O segundo caminho que o nosso seminário enfocou foi sobre as desorientações na informação sexual de cada um. No que diz respeito ao ato de relacionar a mente com o corpo. Usamos, no seminário, a frase "a tecnologia do *self*" para descrever como a sexualidade é usada para pedir o caráter humano. Parte da moderna tecnologia do *self* consiste no uso do desejo corporal para medir se uma pessoa está sendo verdadeira ou não. "Você realmente quer dizer isso? Você está sendo honesto consigo mesmo?". Essas questões que as pessoas vão responder de modo completo, tentando mapear o que o corpo deseja: se seu corpo não deseja isso, então você não está sendo honesto consigo. A subjetividade tornou-se subjugada à sexualidade: a verdadeira consciência do *self* é concebida nos ermos de uma medida da estimulação corporal. A noção, na linguagem americana, de perguntar se "você sente o que eu estou dizendo", aquela idéia de

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lúgia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

usar a palavra "sentimento" como uma medida de verdade entre as pessoas é uma consequência desta submissão da sexualidade à subjetividade e transmite, com essa conotação, que, se alguma coisa não é sentida, não é verdade. As origens de revelar a verdade através do desejo corporal remetem, no nosso seminário, novamente às fontes cristãs. A consequência moderna é que a instabilidade do curso do desejo sexual tem agido como ácido sobre a confiança do *self* de alguém: como o desejo corporal muda, as pessoas têm que guardar, para contar para si mesmas, verdades novas ou diferentes ou contraditórias sobre si próprias. A crença em si mesmo, na integridade da consciência do *self* é desagregada como a verdade de que o *self* do indivíduo está submetido aos estandartes do corpo.

A sexualidade, então, tem introduzido elementos tanto de medo, quanto de dúvida do *self* dentro da experiência da terceira solidão, a condição de autoconhecimento como um comportamento humano único, separado. É um truísmo psicológico que aquilo que é temido ou ambíguo torna-se urgente para uma pessoa. As muitas incertezas que a sexualidade cria para a subjetividade exageram a importância da experiência, isto é, quanto mais a sexualidade torna-se problemática, maior a sua importância para nós na definição de nós mesmos. Michel Foucault e eu partilhamos que a sexualidade tem se tornado tão importante que ficou instituída com exigências de definição e conhecimento do *self* que não podem e nem devem ser realizadas.

Deixe-me adicionar uma nota introdutória final. Uma resposta lógica para esse problema da sexualidade e da solidão é afirmar: "esqueça isso. Divirta-se com o sexo e pare de pensar sobre você mesmo!". Eu gostaria de dizer porque eu não penso ser essa a saída para a solidão ser disposta desse modo.

Há um relacionamento direto entre solidão e sociabilidade a menos que o ser humano possa se sentir bem sozinho, ele ou ela não pode estar bem com os outros. Há um ritmo entre a solidão da diferença e a sociabilidade que deve prevalecer na sociedade, e é um ritmo que nós não sentimos porque, em parte, a experiência de estarmos sozinhos conosco é muito problemática. Eu também gostaria de dizer que este ritmo é possível para nós através da experiência num caminho que não estava no passado, porque uma oportunidade imensa abriu-se na sociedade ocidental burguesa. Essa é a oportunidade de viver numa sociedade fragmentada

Existe, hoje, uma possibilidade de se escapar dos laços orgânicos da religião, da família, do trabalho e da comunidade que mantiveram unidas muitas sociedades anteriormente – se não completamente de fato, pelo menos como um ideal comum. O amor do orgânico é um amor que começamos fazer exteriormente. Grandes burocracias não estão unidas por princípios de solidariedade orgânica, como Durkheim foi o primeiro a pontuar; a família e o lugar de trabalho não estão mais ligados, tão pouco fisicamente, na mesma família, como eram no século XVIII, na cidade ou no campo. A religião não representa mais o papel de integração que ela desempenhava nas tradicionais vidas católica ou judia. Em vez de ficarmos lamentando essas mudanças como sinais de decadência da sociedade, penso que temos de aceitá-las e tentar ver o que de bom elas trazem. O bom que as vejo trazer é a criação de uma nova oportunidade tanto para a solidão, como para a sociabilidade.

O desligamento dos laços orgânicos significa que as relações sociais tornar-se-iam cada vez mais uma questão de escolha. As relações menos sociais aparecem embebidas na chama da natureza, da lei divina, da necessidade orgânica, a maioria das pessoas seria capaz de se imaginar com uma vida separada de seus papéis sociais. Quando escolhemos entrar no interior das relações sociais, mas elas se complexificam. Mas essa sensação de escolha ou não escolha que a pessoa leva consigo numa sociedade fragmentada depende de saber como ver o indivíduo isolado, com um comportamento diferente, em seus próprios direitos. A inflação da sexualidade pode ser uma medida da verdade psicológica que tem conseguido desorientar essa classe de conhecimento do *self*.

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lúgia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

Michel Foucault:

Num trabalho consagrado ao tratamento moral da loucura e publicado em 1840, um psiquiatra francês, Louren, fala da maneira que ele tratou um de seus pacientes - tratou e, é claro, como você pode imaginar, curou. Uma manhã, ele localizou o Sr. A, seu paciente, numa casa de banhos. Ele o faz recontar com detalhe seu delírio. "Mas tudo isso", disse o médico, "não é nada além de loucura. Prometa-me não acreditar mais nisso". O paciente hesita e, então, promete. "Você já me fez promessas parecidas e não as cumpriu". E ele retorna com a ducha fria na cabeça do paciente. "Sim, sim! Eu sou louco!", o paciente lamenta. A ducha é retirada; o interrogatório é resumido. "Sim, eu reconheço que sou doido", o paciente repete. "Mas" ele acrescenta, "eu reconheço isso porque você me forçou a fazê-lo". Outra ducha. "Bem, bem", diz o Sr. A., "eu admito isso. Eu sou louco e tudo não passa de loucura".

Fazer algum doente mental reconhecer que é louco é um procedimento muito antigo na terapia tradicional. Nos trabalhos dos séculos XVII e XVIII, encontramos muitos exemplos do que se podia chamar de verdadeiras terapias. Mas a técnica utilizada por Louren é completamente diferente. Louren não está tentando persuadir seu paciente que suas idéias são falsas ou irracionais. O que ocorre na cabeça do Sr. A. é um assunto de perfeita indiferença para Louren. O médico deseja obter um ato preciso, uma afirmação explícita: "eu sou louco". Desde a primeira vez que li essa passagem de Louren há vinte anos atrás, guardei em mente o projeto de analisar a forma e a história de uma prática tão bizarra. Louren apenas se satisfaz quando e somente quando seu paciente diz: "eu sou louco", ou: "aquilo era loucura". A suposição de Louren é que a loucura como uma realidade desaparece quando o paciente aceita a verdade e diz que é louco.

Temos, então, o reverso do discurso performativo. A afirmação destrói, na matéria falada, a realidade que fez a mesma afirmação verdadeira. Qual concepção de verdade do discurso e da subjetividade é tomada como garantia nesta estranha e já difundida prática? A fim de justificar a atenção que eu estou dando ao que aparenta ser um tema especializado, deixe-me dar um exemplo fora desse contexto. Nos anos que precederam a Segunda Guerra Mundial e ainda mais depois da guerra, a filosofia no continente europeu e na França foi dominada pela filosofia do sujeito. Eu quero dizer que a filosofia tomou como sua tarefa *par excellence*, a fundação de todo conhecimento e o princípio de toda significação como se tudo viesse do sujeito significativo. A importância dada a essa questão foi devido ao Impacto de Husserl, mas o centro do tema foi também ligado a um contexto institucional, para a universidade francesa; desde que a filosofia iniciou-se com Descartes, ela só poderia avançar numa forma cartesiana. Mas nós precisamos, também, levar muito em conta o conjunto político. Dado ao absurdo das guerras, massacres e despotismo, afigura-se para o sujeito individual dar sentido às suas escolhas existenciais. Com o ócio e a distância que vieram após a guerra, esta ênfase na filosofia do sujeito não se parecia mais tão evidente em si. Até agora ocultos, os paradoxos teóricos não podiam mais ser desprezados. Essa filosofia da consciência tinha paradoxalmente falhado em achar a filosofia do conhecimento e, especialmente, a do conhecimento científico. Também essa filosofia do sentido falhou o levar em conta os mecanismos formativos da significação e a estrutura dos sistemas de significado.

Com toda essa clareza fácil demais de uma visão posterior - que os americanos chamam de (???) deixe-me dizer que havia dois caminhos possíveis que conduziam para além dessa filosofia do sujeito. O primeiro destes foi a teoria do conhecimento objetivo como uma análise dos sistemas de significação, como a semiologia. Este era o caminho do positivismo lógico. O segundo era de uma certa escola de Lingüística, Psicanálise e Antropologia - tudo agrupado sob a rubrica de Estruturalismo. Estas não foram as direções que eu tomei. Deixe-me anunciar, de uma vez por todas, que eu não sou um estruturalista, e confesso, humildemente, que não sou um filósofo analítico. Ninguém é perfeito. Mas eu tenho tentado explorar outra direção. Eu tenho tentado sair da filosofia do sujeito, através de uma genealogia do sujeito moderno como uma

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lígia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

realidade histórica e cultural. Isso se apresenta como algo que pode eventualmente mudar, que é, naturalmente, politicamente importante. Pode-se prosseguir com esse projeto geral em dois níveis. No procedimento com construções teóricas modernas, nós estamos ligados no sujeito em geral. Neste caminho, tenho tentado analisar as teorias do sujeito como um falante, um vivente, e estando trabalhando nos séculos XVII e XVIII. Pode-se também proceder com a maioria do entendimento prático encontrado nestas instituições, onde certos sujeitos tornam-se objetos de conhecimento e de dominação: hospícios, prisões, etc.

Desejei estudar aquelas formas de compreensão que o sujeito cria sobre si próprio. Contudo, depois que eu comecei com esse último tipo de problema, eu fui obrigado a mudar meu pensamento em vários pontos. Deixe-me introduzir uma espécie de autocrítica. Parece, de acordo com algumas sugestões de Habermas, que se pode distinguir três tipos maiores de técnica: as técnicas que permitem produzir, transformar e manipular as coisas; as técnicas que possibilitam usar sistemas de símbolo; e, finalmente, as técnicas que permitem determinar a conduta dos indivíduos para impor certos fins e objetivos. Isto é, técnicas de produção, técnicas de significação ou comunicação e técnicas de dominação. Mas eu tornei-me cada vez mais consciente de que em todas as sociedades há um outro tipo de técnica: técnicas que permitem individualizar para efetuar, por seus, próprios significados, um certo número de operações sobre seus próprios corpos, suas próprias almas, seus próprios pensamentos, suas próprias condutas, e isso de tal forma a transformá-los, modificá-los; e para obter um certo estado de perfeição, de felicidade, pureza, poder sobrenatural. Vamos chamar essas técnicas de tecnologias do *self*.

Se se quer analisar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, tem-se que levar em conta não apenas as técnicas de dominação, mas também as técnicas do *self*. Tem-se que mostrar a interação entre esses tipos de técnica. Quando eu estava estudando hospícios, prisões e coisas do gênero, eu talvez insisti muito sobre as técnicas de dominação. O que nós chamamos disciplina é algo realmente importante nessa forma de instituição. Mas é somente um aspecto da arte de governar as pessoas em nossas sociedades. Tendo estudado o campo das relações de poder tomando as técnicas de dominação como um ponto de partida, gostaria, nos anos futuros, de estudar as relações de poder partindo das técnicas do *self*. Em toda cultura, penso, esta tecnologia do *self* impõe uma série de obrigações verdadeiras: descobrir a verdade, ser iluminado pela verdade, contar a verdade. Todas elas são consideradas importantes para a constituição ou para a transformação do *self*.

Agora, e a verdade como um dever nas nossas sociedades cristãs? Como todo mundo sabe, o Cristianismo é uma confissão. Isso significa que o Cristianismo pertence a um tipo muito especial de religião – aquelas que impõem obrigações de verdade sobre aqueles que as praticam. Obrigações semelhantes, no Cristianismo, são numerosas. Por exemplo, há o dever de sustentar como verdade uma série de proposições que constituem um dogma, a obrigação de manter certos livros como uma fonte permanente de verdade e de deveres para acatar as decisões de determinadas autoridades nas matérias da verdade. Porém, o Cristianismo requer outra forma de obrigação verdadeira. Todos na Religião Cristã têm o dever de explorar como eles são, o que está ocorrendo no seu interior, as faltas que podem ter cometido, as tentações às quais estão expostos. Além disso, todos são obrigados a contar essas coisas para outras pessoas e, por conseguinte, dar testemunho contra si mesmo.

Esses dois tipos de obrigação - aquelas que dizem respeito à crença, ao livro e ao dogma e aquelas que dizem respeito ao *self*, à alma e ao coração - estão conjuntamente ligadas. Um cristão precisa da luz da crença quando quer explorar a si próprio. Inversamente, seu acesso à verdade não pode ser concebido sem a purificação da alma. O budista também tem que ir rumo à luz e descobrir a verdade sobre si mesmo. Porém a relação entre essas duas obrigações é inteiramente diferente no Budismo e no Cristianismo. No Budismo, é o mesmo tipo de esclarecimento que conduz você para descobrir quem você é e qual é a verdade. Nestes esclarecimentos simultâneos sobre você e sobre a verdade, você descobre que o seu *self* era

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lígia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

somente uma ilusão. Eu gostaria de sublinhar que a descoberta cristã do *self* não revela o *self* como uma ilusão. Dá lugar a uma tarefa que não pode ser coisa alguma, exceto indefinida. Esta tarefa tem dois objetivos. Primeiramente, há a tarefa de elucidar todas as ilusões, tentações, seduções que podem ocorrer na mente, e descobrir a realidade do que está passando dentro de nós. Num segundo momento, tem-se que chegar livre de algum vínculo com este *self*, não porque ele seja uma ilusão, mas porque ele é real demais. Além disso, descobrimos a verdade sobre nós, e temos que renunciar a nós; e, além disso, nós queremos renunciar a nós mesmos, além disso nós precisamos trazer à luz a nossa própria realidade. Isso é o que poderíamos chamar de espiral da formulação verdadeira e renúncia da realidade que estão no coração das técnicas cristãs do *self*.

Recentemente, o professor Peter Brown declarou para mim que o que temos de compreender é por que a sexualidade tornou-se, nas culturas cristãs o sismógrafo de nossa subjetividade. É um fato, um misterioso fato, que nessa espiral indefinida da verdade e da realidade no *self*, a sexualidade tem sido da maior importância, desde os primeiros séculos de nossa era. Tem se tornado cada vez mais importante. Por que há tal conexão fundamental entre sexualidade, subjetividade e obrigação verdadeira? Este é o ponto no qual encontro o trabalho de Richard Sennett.

Nosso ponto de partida no seminário tem sido uma passagem de São Francisco de Sales. Aqui está o texto, na tradução feita no início do século XVII:

Eu contarei a você um ponto da honestidade do elefante. Um elefante nunca troca sua companheira. Ele a ama eternamente. Ele não acasala-se com ela, exceto de três em três anos. E apenas por cinco dias, e tão secretamente que ele nunca é visto em ação. Mas no sexto dia, ele se mostra por toda parte novamente, e a primeira coisa que faz é ir diretamente para algum rio lavar seu corpo, não querendo voltar para sua tropa de companheiros até ser purificado. Não são bondosas e honestas essas qualidades num animal que ensina ao povo casado a não ser dado demais aos prazeres sensuais e carnisais?

Todos podem reconhecer aqui o modelo de comportamento sexual decente: monogamia, fidelidade e procriação como a principal, ou talvez a única justificativa dos atos sexuais – atos sexuais que permanecem, mesmo em tais condições, intrinsecamente impuros. Muitos de nós somos inclinados, eu penso, a atribuir esse modelo ou ao Cristianismo ou à moderna sociedade cristã como algo desenvolvido sob a influência do capitalismo ou da tão falada moral burguesa. Mas o que me surpreendeu quando eu comecei a estudar esse modelo é o fato que se pode achar isso também nas literaturas latina e helênica. Acham-se as mesmas idéias, as mesmas palavras e, eventualmente a mesma referência ao elefante. É um fato que os filósofos pagãos nos séculos anteriores e posteriores à morte de Cristo, propuseram uma ética sexual que era particularmente nova, mas que era muito similar à denominada ética cristã. Em nosso seminário, foi muito convincentemente salientado que este modelo filosófico de comportamento sexual, o modelo do elefante, não era, naquele tempo, o único a ser conhecido e colocado em prática. Estava em competição com vários outros. Mas esse modelo logo tornou-se predominante, porque estava relacionado com uma transformação social envolvendo a desintegração das cidades-estados, o desenvolvimento da burocracia imperial, e a influência crescente da classe média provincial.

Durante esse período, nós podemos verificar uma evolução em relação à família nuclear, à monogamia verdadeira, à fidelidade entre as pessoas casadas e à angústia diante de atos sexuais. A campanha filosófica a favor do modelo do elefante era tanto um efeito quanto um anexo dessa transformação. Se essas suposições são corretas, temos que admitir que o Cristianismo não inventou esse código de comportamento sexual. O Cristianismo o aceitou, o reforçou e lhe deu um espaço maior – e uma força mais ampla do que ele tinha antes. Mas a tão falada moralidade cristã é nada mais que um pedaço da ética pagã inserida no Cristianismo. Diríamos, então, que o Cristianismo não mudou o estado de coisas? No início, os cristãos

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lúgia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

introduziram importantes mudanças, se não no código sexual em si, ao menos nas relações que cada um tem com sua própria atividade sexual. O Cristianismo propôs um novo tipo de experiência do indivíduo como um ser sexual.

Uma foi escrita por Artemidorus, um filósofo pagão do século III, e a outra é o tão conhecido 14º livro *A Cidade de Deus*, de Agostinho. Artemidorus escreveu um livro sobre a interpretação dos sonhos no século III depois da morte de Cristo, mas ele era um pagão. Três capítulos desse livro são dedicados aos sonhos sexuais. Qual é o significado, ou, mais precisamente, qual o valor prognóstico de um sonho sexual? É significativo que Artemidorus interpretou sonhos num caminho contrário ao de Freud, e dá uma interpretação dos sonhos sexuais nos termos econômicos, relações sociais, sucessos e reversos na atividade política e na vida diária. Por exemplo, se você sonhar que tem relações sexuais com sua mãe, significa que você terá sucesso como um magistrado, uma vez que sua mãe é, obviamente, o símbolo de sua cidade ou do seu país.

É também significativo que o valor social do sonho não depende da natureza do ato sexual, mas, principalmente, do "status" social do parceiro. Por exemplo, para Artemidorus não é importante em seu sonho se você fazia sexo com uma moça ou com um rapaz. O problema é saber se o parceiro era rico ou pobre, jovem ou velho, escravo ou livre, casado ou não. Naturalmente, Artemidorus leva em conta a questão do ato sexual, mas ele o vê somente do ponto de vista do macho. O único ato que ele conhece ou reconhece como sexual é a penetração. A penetração é para ele não só um ato sexual, mas é a parte da regra social de um homem numa cidade. Eu diria que, para Artemidorus, a sexualidade é relacional, e que as relações sexuais não podem ser dissociadas das relações sociais.

Agora vamos voltar ao texto de Agostinho, cujo significado é o ponto no qual nós queremos chegar em nossa análise. Em *A Cidade de Deus*, e mais tarde no *Contra Julião*, Agostinho dá uma descrição bastante horrível do ato sexual. Ele vê o ato sexual como um tipo de espasmo. Todo o corpo, diz Agostinho, é sacudido por terríveis movimentos bruscos. Perde-se inteiramente o controle de si mesmo. "Este ato sexual conduz a uma tal possessão completa e passional do homem inteiro, ambas física e emocionalmente, que o que resulta é o aguçamento de todos os prazeres sobre o nível de sensações, e na crise de excitação, ele praticamente paralisa todo o poder de deliberação pensado". Vale a pena notar que essa descrição não é uma invenção de Agostinho: você pode achar a mesma na literatura médica e pagã do século anterior. Além disso, o texto de Agostinho é quase a transcrição exata da passagem escrita pelo filósofo pagão Cícero em *Otensius*.

O ponto surpreendente não é o que Agostinho deu como uma descrição clássica do ato sexual, mas o fato que, tendo feito uma descrição horrível, ele admite, então, que as relações sexuais teriam tido lugar no Paraíso antes da Queda. Este é, em tudo, o mais notável, desde que Agostinho é um dos primeiros pais Cristãos a admitir essa possibilidade. Naturalmente, o sexo no Paraíso não poderia ter a forma epiléptica que nós, infelizmente, conhecemos agora. Antes da queda, o corpo de Adão, em toda parte dele, era perfeitamente obediente para com a alma. No Paraíso, ele poderia fazê-lo do mesmo jeito e com o mesmo controle como ele podia, por exemplo, plantar sementes na terra. Ele não era excitado involuntariamente. Toda parte de seu corpo era como os dedos, cada um pode controlar todos os gestos. O sexo era um tipo de mão, gentilmente plantando a semente. Mas o que aconteceu com a Queda? Adão elevou-se contra Deus com o primeiro pecado. Adão tentou escapar da vontade de Deus e adquirir uma vontade própria, ignorando o fato de que a existência de sua própria vontade dependia inteiramente da vontade de Deus. Como um castigo dessa revolta e como uma consequência dessa vontade de uma vontade independente de Deus, Adão perdeu o controle de si. Ele queria adquirir uma vontade autônoma e perdeu o suporte ontológico para aquela vontade. Isso misturou-se de uma forma indissociável com os movimentos involuntários, e este enfraquecimento da vontade de Adão teve um efeito desastroso. Seu corpo, e partes de seu corpo pararam de obedecer a seu

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lígia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

comando, revoltaram-se contra ele, e as partes sexuais de seu corpo eram as primeiras a se elevar nessa obediência. O famoso gesto de Adão cobrindo seus genitais com uma folha de figo, não é, de acordo Agostinho, devido ao simples fato de que Adão estava envergonhado da presença deles, mas ao fato de que seus órgãos sexuais estavam se movendo por si mesmos, sem o seu consentimento. O sexo em ereção é a imagem do homem revoltado contra Deus. A arrogância do sexo é a punição e a consequência da arrogância do homem. Seu sexo incontrolável é exatamente aquilo mesmo que ele tinha sido contra Deus – um rebelde.

Por que tenho insistido muitíssimo de que podemos ser nada mais do que uma dessas fantasias exegéticas nas quais a literatura cristã tem sido tão prodigiosa? Penso que este texto presta testemunho a um novo tipo de relação que o Cristianismo estabeleceu entre sexo e subjetividade. A concepção de Agostinho é ainda dominada pelo tema e pela forma da sexualidade do macho. Mas a principal questão não é, como era em Artemidorus, o problema da penetração: é o problema da ereção. Como um resultado, não é o problema de uma relação com outras pessoas, ou, mais precisamente, a relação entre a vontade de alguém e as afirmações involuntárias.

O princípio dos movimentos autônomos do orgasmo sexual é chamado de libido por Agostinho. O problema da libido, de sua força, origem e efeito, então, torna-se o principal resultado da vontade de alguém. Não é um obstáculo externo para a vontade. É uma parte, um componente interno da vontade. E não é a manifestação de desejos insignificantes. A libido é o resultado da vontade de alguém quando aquele vai além dos limites que Deus originalmente fixou para ele. Como uma consequência, as formas da luta espiritual contra a libido não consistem, como em Platão, em voltar nossos olhos para cima e memorizar a realidade que nós temos previamente conhecida e esquecida. A luta espiritual consiste, ao contrário, em voltar nossos olhos continuamente para baixo e para dentro, no intuito de decifrar, entre os movimentos da alma, aqueles que vêm da libido. A tarefa é, a princípio, indefinida; desde então, a libido e a vontade nunca podem ser substancialmente dissociadas uma da outra. E esta tarefa não é somente um resultado da dominação, mas também uma questão de diagnóstico da verdade e da ilusão. Isso requer uma permanente hermenêutica do indivíduo.

Em tal perspectiva, a ética sexual implica muito em obrigações rigorosas e verdadeiras. Estas não consistem apenas em aprender as regras de uma moral do comportamento sexual, mas também em constantemente nos examinar com atenção como seres libidinais. Poderíamos dizer que, após Agostinho, nós experimentamos nosso sexo na cabeça? Diríamos, enfim, que na análise de Agostinho verificamos uma real libidinização do sexo. A teologia moral agostiniana é, com uma certa extensão, uma sistematização de muita especulação prévia, mas é também um conjunto de técnicas espirituais.

Quando alguém lê a literatura asceta e monástica dos séculos IV e X, só pode ser contra, pelo fato de que essas técnicas não são diretamente concernentes com o controle efetivo do comportamento sexual. Há uma pequena menção de relações homossexuais, apesar do fato de que a maioria dos ascetas viviam em permanentes e numerosas comunidades. As técnicas eram relacionadas principalmente com a corrente de pensamentos, fluindo na consciência, distúrbios, pela sua multiplicidade a unidade necessária de contemplação e, secretamente, conduzindo imagens ou sugestões de Satã. A tarefa do monge não era a tarefa do filósofo: adquirir domínio profundo sobre o indivíduo através da vitória definitiva em relação à vontade. Isso era controlar perpetuamente os pensamentos de alguém, examinando-os para ver se eram puros, se alguma coisa perigosa não estava oculta dentro ou atrás deles, se eles não estavam conduzindo alguma outra coisa que aquela que apareceu primeiramente, se eles não eram uma forma de ilusão e de sedução. Tais dados têm de ser sempre considerados com suspeita; eles precisam ser examinados atentamente e testados. De acordo Cassian, por exemplo, alguém tem de estar na direção do indivíduo, como um trocador de dinheiro que tem de pôr a prova as moedas que recebe. A pureza real não é adquirida quando alguém pode deitar com um jovem e bonito rapaz,

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lígia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

mesmo sem tocar nele, como Sócrates fez com Alcebiades. Um monge era realmente casto quando nenhuma imagem impura ocorria em sua mente, mesmo durante a noite, mesmo durante os sonhos. O critério de pureza não consistia em aceitar o controle de alguém, mesmo na presença de uma considerável maioria de pessoas: consiste em descobrir a verdade em mim mesmo e vencer as ilusões em mim próprio, recortando as imagens e pensamentos que minha mente continuamente produz. Daí, o eixo da luta espiritual contra a impureza. A principal questão da ética sexual tem movido das relações das pessoas, e do modelo da penetração para o indivíduo e para o problema da ereção: eu quero dizer da série de movimentos internos que desenvolvem do primeiro e atentamente imperceptível pensamento para a final, mas ainda solitária poluição. Por mais diferente e eventualmente contraditórios que eles tenham sido, um efeito comum foi obtido: sexualidade, subjetividade e verdade eram fortemente unidas em conjunto. Isso, penso, é a estrutura religiosa na qual o problema da masturbação – que era ignorado de perto ou por fim negligenciado pelos gregos, que consideravam que a masturbação era uma coisa para escravos e para sátiros, mas não para cidadãos livres – aparecia como uma das principais saídas para a vida sexual.

Richard Sennett:

Concluindo, eu desejaria mostrar como certas idéias cristãs de confrontação do indivíduo completo com a sexualidade de alguém tem reaparecido na sociedade moderna. Eu farei isso para traçar algo da história das idéias de masturbação da metade do século XVIII ao fim do século XIX.

Partindo desse tema, usei a palavra "reaparecer" nesse propósito. No início do século XVIII, o auto-erotismo não era de muito interesse para as autoridades médica e educacional. Naturalmente o onanismo era um pecado, mas havia uma lacuna entre a regra cristã e o diagnóstico médico disso. O auto-erotismo era simplesmente agrupado como uma entre várias desordens que ocorreriam se uma pessoa era sexualmente muito indulgente. No *Institutes of Medicine*, de Boerhaave, publicado em 1708, o diagnóstico geral da indulgência sexual excessiva é dado como se segue: "o sêmen descarregou, também generosamente, ocasiões de cansaço, fraqueza, indisposição para mover, convulsões, magreza, secura, calor e dor nas membranas do cérebro, com um embotamento dos sentidos, mais especialmente da visão, uma *tabes dorsalis*, tolices e desordens desse gênero". Até o tempo de *Psychopatology of Sexuality* de Krafft-Ebing em 1887, esses sintomas são confinados à masturbação. Além disso, a causa desses sintomas não está muito longe "de um desempenho do ato sexual também excessivo", mas do desejo sexual. O desejo sexual, quando experimentado sozinho e continuamente, conduzirá à masturbação, depois à homossexualidade e, finalmente, à loucura. Da época de Boerhaave a Krafft-Ebing, a sexualidade é deslocada de como uma pessoa procede para como ele ou ela sente.

Talvez o único documento médico mais crítico nesse deslocamento seja o trabalho do físico franco-suíço Samuel Tissot: *Onania, or a treatise upon the disorders produced by masturbation*, publicado em Lausanne, em 1728. Esse livro de Tissot não era o primeiro nesse tema no século XVIII: a honra dúbia pertencia ao homem inglês anônimo que publicou um trabalho também chamado *Onania*, em 1716. O homem inglês afirmava, primeiramente, que a masturbação era uma doença especial com uma profilaxia clínica especial, mas suas afirmações eram produzidas em tão sinistro e perdido caminho, que o livro teve um sucesso entre os colecionadores de erotismo, não sendo tomado seriamente pelo público científico. O livro de Tissot, contudo, foi: ele partia para explicar por que, fisiologicamente, a masturbação levava à insanidade.

Tissot afirmava que a masturbação era a mais poderosa experiência sexual que uma pessoa poderia ter fisiologicamente. Mas, quando algum outro ato sexual bombeasse sangue para o cérebro, "este aumento sanguíneo", escrevia, "explica como esses processos produzem insanidade... A quantidade de sangue distendendo os nervos, os enfraquecem: e eles são menos

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lígia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

hábeis para resistir às impressões pelas quais eles são enfraquecidos". Dadas as teorias das relações sangue/nervo correntes na época, esta parecia perfeitamente lógica. O que era novo, chocante, e pseudocientificamente certificado pela teoria de Tissot era que o prazer que uma pessoa poder dar a si mesma é mais eroticamente poderoso que o prazer que ele ou ela pode obter da relação com um membro do sexo oposto. Sem repressões sociais, deixa modela sozinho os puros ditados de prazer, todos estavam em perigo de ser consumidos pelo auto-erotismo e, assim, eventualmente dirigidos à insanidade.

Nesse texto, Tissot argumenta contra a profilaxia clínica estabelecida meio século antes por Boerhaave. Tissot expõe oito razões de porque a masturbação é mais perigosa do que os excessos sexuais cometidos com mulher. O último e mais forte é psicológico. O masturbador é dominado com "vergonha e chocante remorso", não é como D. Juan. Este reconhecimento psicológico interior bombeia tanto sangue para o cérebro que um verdadeiro fluxo de nervos ocorre. Novamente a explanação fisiológica fazia sentido para seus contemporâneos, e o fato chocante parecia provar que a psique poderia, de modo literal, se dirigir irracionalmente através do desejo irrestrito. A noção de ser dirigida irracionalmente por si como um processo interno é algo que aparece com Tissot. Um sistema inteiramente interno de desejo, reconhecimento e destruição é colocado; Tissot definia as fronteiras de uma vida erótica aterradora, fechada, interna. Mais passional, mais importante, mais perigosa do que qualquer outra forma de experiência erótica: devemos socorrer o homem, Tissot diz, dessa solidão.

É significativo, no texto de Tissot, que ele aplica seu puritanismo calvinista para este fenômeno sexual particular. Ele fabrica uma distinção entre a não-passional, científica atitude que o médico deve ter sobre outras formas de doenças sexuais, como a indulgência excessiva, e a atitude que o médico deve tomar diante da masturbação. A masturbação é um "crime" que "muito justamente dá direito" ao masturbador para "o desprezo enquanto piedade de suas criaturas, companheiras". Boerhaave lutou para estabelecer um discurso científico sobre a sexualidade livre da moral cristã. Tissot o traz de volta, mas seletivamente: o auto-erotismo é digno - se esta é a palavra certa - da censura cristã.

Tissot coloca em movimento três atitudes sobre o auto-erotismo que influenciaram profundamente a opinião médica e educacional mais tarde, no século XVIII e através do século XIX; a sexualidade em solidão é, primeiro, profundamente provocante; o auto-erotismo é, num segundo momento, a condição na qual uma pessoa é mais consciente dele ou dela próprios. Ser ambos sexualmente provocadores e conscientes de si, sozinhos, é, em terceiro lugar, perigoso: o corpo está no caminho para a loucura e a alma no caminho da perdição. O que é importante sobre o legado de Tissot, e sobre o fenômeno do auto-erotismo, geralmente no século XIX, é que através do prisma do auto-erotismo, autoridades tentavam entender o erotismo em si. Armado com essas três suposições, pesquisas põem-se a tentar entender a sexualidade. Mesmo considerando as pessoas fazendo amor juntas como constituindo um domínio de conhecimento sobre o qual o médico aprenderia, a noção era separar o individual e estudá-lo, por ele mesmo, pois era no isolamento que a pessoa sentia sua sexualidade mais fortemente. Era uma aplicação para o estudo do sexo de outras formas de individualismo do século XIX, esta suposição de que uma pessoa estava para ser considerada como um indivíduo isolado.

Tissot aproxima-se do auto-erotismo tornando-o um método de concepção da sexualidade em si durante o século XIX e proximidades. Primeiro, devido às suas crenças sobre auto-erotismo, médicos e educadores tornaram-se acostumados a pensar que o desejo sexual existia a priori, e era separável da atração sexual. O desejo era pensado para ser normalmente experimentado como um segredo. Isto é, se o desejo pertence ao corpo em e de si, é algo a priori desejando uma outra coisa, e é mais forte quando guardado como um segredo. Este desejo sexual pertence ao indivíduo: é satisfeito, mesmo quando criado pela atuação de outro ser humano. O problema para o médico ou para o professor era descobrir o desejo, desde que ele foi escondido

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lígia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

dentro do indivíduo. Nós estamos todos conscientes dos bizarros sintomas que a medicina vitoriana teve que inventar para o masturbador: cabelos crescendo de repente nas palmas da mão masturbadora, a língua inchando, os olhos distendendo, ou, no caso da mulher, o clitóris distendido radicalmente. Os médicos vitorianos tinham uma razão para inventar esses sintomas: desde que o desejo sexual em si estava secreto, escondido dentro do indivíduo, o médico ou outra autoridade só conseguiriam controle sobre o indivíduo pela criação de sintomas que exteriorizassem o desejo sexual. O extremo dessa fantasia-invenção apareceu em 1876 num texto de Pouillet sobre masturbação feminina, um dos primeiros textos na literatura médica sobre esse assunto. O diagnóstico da masturbação feminina era mau humor, rispidez com estranhos e mentira. Estes eram os sinais invariáveis de que a mulher teria estado se masturbando. Finalmente, diz Pouillet, "há um certo aspecto, um *je ne sais quoi*, mais fácil de reconhecer que expressar em palavras". Tissot tinha mantido que o auto-erotismo levava o pecador para um mundo interior comandado por ele. Na época de Pouillet, a grande idéia do desejo sexual tinha se tornado privadamente fechada. Alguma outra pode obter poder sobre este desejo somente pelos sinais achados sobre o corpo que revela a presença dele. Isso tem que ser alguma coisa perceptível, se aquela relação de poder fosse para ser exercida.

No segundo caminho, o auto-erotismo torna-se um prisma para a compreensão do erotismo concernente à relação entre o desejo sexual e a imaginação. Será lembrado que Tissot acreditava que a experiência auto-erótica era a mais poderosa experiência sexual que uma pessoa poderia ter. No século XIX, isso foi estendido para a imaginação sexual. No isolamento, acreditava-se que os desejos sexuais de uma pessoa tornavam-se selvagens. Na solidão, escreve Lallemand em 1842, uma pessoa inventa uma vida erótica, o mundo nunca pode ser suficientemente satisfeito. O médico precisa tampar os fogos do desejo sexual através de meios repressivos externamente. De acordo com Lallemand, o sexo marital era visto como o grande punido do desejo. O que é almejado nessas tecnologias externas, sociais, de controle, é a neutralização da influência da imaginação. Há um antagonismo básico entre a fantasia e a ordem social.

Final e crucialmente, a lição do auto-erotismo era que a sexualidade em si poderia ser um barômetro para medir o caráter humano. No decorrer do século XIX, a visão fisiológica de Tissot foi deixada à margem, mas a conexão dele de auto-erotismo com o caráter moral de um indivíduo tornou-se muito forte. Aqui está uma popular "higiene sexual" orientada para as pessoas jovens, colocada num texto em 1917 (esta é de Robert Willson, *The Education of the Young in Sex Hygiene*): "o rapaz que pode olhar seu pai e sua mãe completa e risonhamente nos olhos, que pode lançar seus ombros e descansar profundamente, aquele rapaz que considera seu pai como seu companheiro e sua mãe como sua melhor amiga, não se masturba". O rapaz pode olhar seus pais completa e risonhamente nos olhos porque não tem nada para esconder: ele não tem privacidade, segredo solitário sobre sexo. Isso é um modo de pensar que torna-se mais geral. A sinceridade com outras pessoas dependerá de como uma pessoa tem controlado sua própria sexualidade. O que produz este controle difícil é que a sexualidade tem sido vista como um desenho-interno, poderoso, experiência fechada do desejo. O problema de falar a verdade sobre sexo, assim, torna a verdade sobre um *self* que resiste à revelação.

Agostinho acreditava que a definição da sexualidade girava em torno da questão do sentimento, de certo modo, como Artemidorus acreditava que era questões de ação ou posição social. Este é também o caso presente. A sexualidade é a arquitetura de todo o reino do desejo interno. E essa noção é dividida entre os textos médicos e cristãos, que confrontam o que alguém deseja preferivelmente àquilo que faz é o que realmente constitui o conhecimento-do-*self*.

Há uma relação de poder implicada neste nó de veracidade, sexualidade e pessoal conhecimento-do-*self*. O nó é atado de uma forma tão complicada que uma autoridade externa é necessária para a pessoa deslindá-lo: o cristão confessa ao padre, nós vamos ao médico. Isso não estava na sua advocacia da repressão sexual que a medicina vitoriana retornou às bases

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Tradução: Lígia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Sérgio Augusto Chagas de Laia

crists da cultura, mas na importncia psicolgica designada ao conhecimento do individuo atravs do conselho e do controle de outro ser humano mais instrudo.

Esta anlise do legado de Tissot pode ser relatada para a sada da diferena que eu levantei no inicio. A sexualidade alguma coisa, entre - todas as experincias dos seres humanos, que ainda nossa herana das teorias mdica e educacional do ltimo sculo; que pela compreenso de nossa sexualidade, ns acreditamos que entenderemos o que o distinto e o individual sobre ns mesmos. O universal usado para definir o particular. Se h um elemento na herana vitoriana que produz esse processo confuso, a definio da sexualidade em termos de desejo ao invs de atividade. "Todos fabricam amor", disse algum nos temas de Krafft-Ebbings, "mas cada pessoa est pensando em alguma coisa especial quando o faz". Este um ponto de fato difcil, se no impossvel, deduzir dos desejos sexuais privados uma capacidade pessoal para a lealdade, a coragem ou a sinceridade com os outros. Que esses pensamentos, esses desejos, essas fantasias seriam vistas como privilegiados; como de importncia para definir o reino de uma personalidade individual o que cria um tal mistrio sobre a diferena individual. O privilgio relacionado com o desejo uma herana crista. Ns estamos, hoje, longe de sermos hbais para nos opormos ao que ns temos herdado.

Texto retirado de:

FOUCAULT, Michel e SENNETT, Richard

"Sexuality and solitude", in *London Review of Books*, 21 May - 3 June, 1981, pp. 04-07

Traduo: Lgia Melo da Costa, Maria Beatriz Chagas Lucca e Srgio Augusto Chagas de Laia