

Capítulo II: A subjetivação do sujeito por práticas de si

Dois anos depois da publicação de *A vontade de saber*, Foucault elabora o conceito de governamentalidade¹, categoria que substitui a de poder nas suas análises e permite a passagem aos seus últimos estudos sobre as práticas de subjetivação.

Na primeira metade da década de setenta, a genealogia de Foucault mostrava como relações de poder, determinadas historicamente, aparecem como matrizes de formas de saber e formas de subjetividades. Com a formulação, em 1978, do conceito de governamentalidade, surge a idéia de uma articulação entre formas de saber, relações de poder e processos de subjetivação, pois um governo é estabelecido sobre sujeitos através de saberes, de modo que as formas de saber e de relação consigo passam a serem pensadas como pontos de articulação do processo de governamentalidade. Isso significa que formas determinadas de subjetividade ou de saberes podem funcionar como resistências a procedimentos de governamentalidade, pois é possível a recusa a determinadas formas de governo e a oposição de discursos teóricos e de relações consigo diferentes a formas de saber ou de subjetividade articuladas sobre determinados procedimentos de governamentalidade.

Além disso, a nova noção de governamentalidade permite a Foucault pensar seu próprio trabalho como introdução de pontos de resistência e, na medida em que abole a oposição entre o modelo jurídico e o estratégico, acaba por abrir as relações de poder aos jogos de liberdade. A respeito desse último ponto, Foucault observa que:

Governar, nesse sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros. O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular _ nem guerreiro nem jurídico_ que é o governo. Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos

¹ Foucault, M. *A governamentalidade*. In: Machado, Roberto. *Microfísica do poder*, pp. 277-293.

homens, uns pelos outros_ no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade.²

Além de estudar as formas de governo relativas à submissão de uma população ao estado, Foucault examina as formas de governo relativas às particularidades individuais. Ele estuda, então, o poder pastoral como uma forma de governo, característica do governo das almas cristão, que procura se ajustar ao indivíduo e na qual o rei é pensado como pastor vigilante e minucioso. A este poder pastoral, opõem-se as primeiras grandes resistências que assumirão a forma de direitos da subjetividade à adoção de condutas diferentes, o que é designado por Foucault como atitude crítica. No estudo da governamentalidade cristã das almas, Foucault opõe as relações confessionais entre o monge e o seu diretor de consciência às relações entre o mestre de virtude e seu discípulo no período helenístico. Enquanto, no helenismo, a obediência consistia numa etapa em direção ao domínio de si, no cristianismo, ela se torna um fim em si mesmo, de modo que essas análises de Foucault opõem duas formas de subjetividade, pois, num caso, o sujeito se estrutura através de um discurso de verdade que depende da obediência ao outro, e, no outro, a estruturação do sujeito equivale à liberdade de si mesmo. Desse modo, a partir dessas análises, a noção de governamentalidade tende a se redefinir em relação à dimensão da subjetividade e as práticas de si passarão a se articular com as relações de poder e com os discursos de verdade para compor o que Foucault chamou de experiência histórica.

No prefácio de *O uso dos prazeres*, Foucault afirma que o seu projeto é o de uma história da sexualidade enquanto experiência, entendida como a correlação, numa cultura, entre domínios de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. A esse respeito, Foucault observa que:

Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade”, que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções. O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência_ se entendermos por

² Foucault, M. *O sujeito e o poder*. Dreyfus, P. e Rabinow, H. *Michel Foucault-uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p.244.

experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.³

Quando, na arqueologia, Foucault denunciava e criticava o sujeito, visava-se, então, um sujeito a-histórico. Em suas últimas obras, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, e no seu curso no *Collège de France*, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault faz a genealogia de um sujeito, cujo modo de ser é histórico, e que, enquanto modalidade determinada de uma relação consigo, é pensado como constitutivo de uma das três dimensões de experiência.

Foucault empreende esse estudo das modalidades históricas de subjetivação a partir de uma interrogação sobre a sexualidade. Trata-se de pensar o percurso histórico que faz a ligação entre o sujeito que domina seus prazeres na Grécia clássica, o sujeito helenístico, cujos prazeres se dão numa ética do cuidado de si, o sujeito cristão atento aos movimentos da sua carne e o sujeito moderno de uma sexualidade medicalizada. Ao longo do empreendimento dessa genealogia do sujeito sexual, entretanto, a questão central passa a ser a de um estudo das técnicas da existência, de modo que o estudo da constituição do sujeito em sua experiência da sexualidade conduz à problematização de um sujeito ético, entendendo-se por isso o sujeito em sua instância de auto-constituição, isto é, a das técnicas, das práticas por meio das quais se institui uma determinada relação consigo, o que Foucault chamou de práticas de si.

Compreendendo a ética como o domínio das relações que se estabelecem de si para si, Foucault vai traçar uma história da moral, tomando como parâmetro não as regras nem as condutas, mas a maneira como se deve constituir a si mesmo como sujeito moral na ação relacionada à regra, ou seja, a subjetivação em função das práticas de si.

A questão que impulsiona Foucault nesta história da ética como relação a si é a de compreender como o homem ocidental foi levado a se reconhecer como sujeito

³ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p. 9-10.

de desejo, para o que Foucault vai se perguntar o porquê de os atos relacionados ao sexo terem se tornado objeto de uma preocupação moral.

Trata-se ainda, como foi anunciado em meados da década de setenta, de reencontrar as raízes cristãs do sujeito de desejo moderno. No entanto, Foucault retorna meio que contra a corrente aos textos gregos e romanos a fim de evidenciar, em sua dimensão de acontecimento histórico, o sujeito, convocado pela psicologia e pela psicanálise modernas, que medeia sua relação ao sexo pela escuta, pela busca e pela enunciação do discurso de seu desejo. Através desse percurso contra a corrente, Foucault encontra uma experiência da sexualidade estruturada, não por uma hermenêutica do desejo, mas por um domínio dos prazeres, formulando, ao mesmo tempo, um novo pensamento do sujeito como prática de subjetivação. A esse respeito, Foucault observa que:

(...) Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como “o sujeito”; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades de relação consigo através das quais o indivíduo se constitui como sujeito (...) estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se “história do homem de desejo”.⁴

Ainda a respeito do exposto anteriormente, Foucault observa que:

Ao retornar, assim, da época moderna, através do cristianismo, até a Antiguidade, pareceu-me que não se poderia evitar colocar uma questão ao mesmo tempo muito simples e geral: por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral? Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? Sei que uma resposta ocorre de imediato: é que eles são objeto de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave. Mas isso seria dar como solução a própria questão; e, sobretudo, implicaria desconhecer que o cuidado ético a respeito da conduta sexual não está sempre, em sua intensidade ou em suas formas, em relação direta com o sistema de interdições; ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra. Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor

⁴ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.11.

era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético, tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa problematização? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano “problematiza” o que ele é e o mundo no qual ele vive.⁵

A história da sexualidade traçada por Foucault não trata nem dos comportamentos, nem das representações, mas contempla as modalidades de experiência constitutivas do sujeito ético. Daí que o material privilegiado por Foucault consista em tratados de existência, manuais de conduta, ensaios sobre a arte de viver, em resumo, uma espécie de literatura ética, que propõe estilos de vida e modalidades de experiência, e em cujo domínio se colocava o problema das condutas sexuais. A esse respeito, Foucault continua, ainda no prefácio, definindo o que chamou de “artes de existência” ou de “práticas de si”:

Mas, ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la à cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar de “artes da existência”. Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.⁶

Embora, segundo Foucault, a problematização das atividades sexuais tenha se diferenciado ao longo do tempo, não se verifica, na história traçada por Foucault, uma oposição entre uma idade dourada da sexualidade grega e o regime repressivo da sexualidade cristã. O fato, constatado por Foucault, é a permanência, desde que se adote o ponto de vista das obrigações e das restrições, de determinados temas, que se fizeram presentes no pensamento clássico grego, no helenismo, na moral cristã e na moral ocidental moderna. A preocupação com os excessos do corpo e a inquietação diante do perigo do ato sexual, com medo do esgotamento decorrente do desgaste sexual; a exaltação da moderação e da fidelidade conjugal, exemplificada pela boa

⁵ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.14.

⁶ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.15.

sexualidade do elefante; o estranhamento provocado pelos invertidos sexuais; e o elogio de uma abstinência vinculada ao acesso à verdade. Tais temas atravessam a história ocidental, embora não possuam o mesmo valor e significado nas diferentes formulações morais verificadas ao longo do tempo. Mas o que é mais significativo é que esses temas de austeridade não se vinculam às interdições sociais ou religiosas, no que diz respeito à cultura antiga, na qual não se encontra um código de conduta regulamentando a sexualidade de acordo com uma distinção entre o proibido e o permitido. As propostas de austeridade moral dizem respeito a prazeres não condenados, uma vez que são elaboradas para homens livres que possuem o direito a uma sexualidade ativa. No entanto, é nesse espaço, onde há liberdade de ação, que surgem as restrições, não sob a forma de um código de interditos, mas de uma estilização, onde a escolha relativa à sexualidade se opera de acordo com uma estética da existência no pensamento clássico e de acordo com um cuidado de si no pensamento helenista. A esse respeito, Foucault observa que:

(...) essa reflexão moral não se dirige aos homens com referência a condutas que poderiam dizer respeito a algumas interdições reconhecidas por todos e solenemente lembradas nos códigos, costumes ou prescrições religiosas. Ela se dirige a eles a respeito das condutas em que, justamente, eles devem fazer uso de seu direito, de seu poder, de sua autoridade e de sua liberdade: nas práticas dos prazeres que não são condenados, numa vida de casamento onde, no exercício de um poder marital, nenhuma regra nem costume impede o homem de ter relações sexuais extraconjugais, em relações com os rapazes que, pelo menos dentro de certos limites, são admitidas, correntes e até mesmo valorizadas. É preciso entender esses temas de austeridade sexual não como uma tradução ou um comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade.⁷

Ainda a esse respeito, Foucault continua:

O que não quer dizer que essa temática da austeridade sexual não represente algo mais do que um refinamento sem consequência e uma especulação sem vínculo com qualquer preocupação precisa. Ao contrário, é fácil ver que cada uma dessas grandes figuras da austeridade sexual se relaciona com um eixo da experiência e com um feixe de relações concretas: relações com o corpo, com a questão da saúde e, por trás dessa questão, todo o jogo da vida e da morte; relação com o outro sexo, com a

⁷ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.25.

questão da esposa como parceira privilegiada, no jogo entre a instituição familiar e o vínculo que ela cria; relação com o seu próprio sexo, com a questão dos parceiros que nele se pode escolher, e o problema do ajustamento entre papéis sociais e papéis sexuais; finalmente, relação com a verdade, onde se coloca a questão das condições espirituais que permitem ter acesso à sabedoria.⁸

O uso dos prazeres e *O cuidado de si*, respectivamente, segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade*, constituem estudos que procuram compreender e problematizar a moral dos prazeres, organizando-se em torno do sujeito do desejo e das práticas de si por meio das quais esse sujeito se constitui. Enquanto *O uso dos prazeres* realiza esse projeto, concentrando-se no mundo grego dos séculos IV e III a.C., *O cuidado de si* concentra-se no mundo greco-romano dos dois primeiros séculos da nossa era.

5.1

A subjetivação do sujeito por práticas de si em *O uso dos prazeres*

Em *O uso dos prazeres*, Foucault articula a ética e o sexo, perguntando-se o porquê de o comportamento sexual ter sido objeto de uma preocupação moral que não procurava justificar interditos, mas estilizar uma liberdade. Por moral, segundo Foucault, pode-se designar um conjunto de valores e regras de ação, enfim, um código, ou pode-se entender, por moral, o comportamento do indivíduo em relação às regras e aos valores propostos. Não é nem em um nem em outro desses sentidos que a moral interessa a Foucault, mas num terceiro sentido que diz respeito à maneira segundo a qual nós devemos nos conduzir, isto é, a maneira segundo a qual nós nos constituímos a nós mesmos como sujeitos morais, agindo em relação aos elementos do código. Este é o novo campo de historicidade de Foucault: as diferentes maneiras

⁸ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.25.

que os homens possuem de se reconhecerem como sujeitos morais. É essa relação consigo que é o objeto de interrogação de Foucault e a matéria da sua genealogia da moral. Desse terceiro sentido de moral, chamado por ele de ética, Foucault ressalta quatro aspectos formalmente constantes, mas historicamente variáveis: a determinação da substância ética, o modo de sujeição, a elaboração do trabalho ético e a teleologia do sujeito moral.

A substância ética é a parte de si mesmo ou o comportamento que tem uma relação com a conduta moral. Para os gregos, a substância ética, a matéria da moral sexual, são os *aphrodisia*, as obras de Vênus, nas quais uma mesma dinâmica liga os atos, o prazer que lhes é associado e o desejo suscitado por eles.

O modo de sujeição é a maneira como o sujeito deve relacionar-se com a regra que é obrigado a cumprir e a forma como deve se reconhecer como ligado à obrigação que lhe é imposta. A resposta grega a essa questão da forma consiste numa estética da existência, na qual o homem do IV século procura conferir a sua vida uma forma que responda a critérios do brilho, beleza, nobreza ou perfeição.

O terceiro aspecto da ética é a elaboração do trabalho ético que se efetua sobre si na tentativa de se transformar a si mesmo em sujeito moral da conduta. É a prática de si ou o ascetismo, principal tema de estudo de Foucault em seus últimos livros.

O quarto aspecto da ética é a teleologia do sujeito moral, ou seja, que tipo de ser queremos tornar-nos quando adotamos um comportamento moral.

Esses quatro aspectos da ética estão ligados a atitudes que o indivíduo deve tomar com relação a si mesmo, de modo que a ação moral se encontra causalmente vinculada às práticas de si, pois, segundo Foucault, não há constituição de sujeito moral, sem modos de subjetivação, sem uma ascética ou sem práticas de si, nas quais o sujeito se apóie no decorrer da sua ação moral.

Constata-se, pois, que o pensamento moral da antiguidade teve como objeto essas práticas de si, o que justifica o projeto de Foucault, na década de oitenta, de uma história da sexualidade na antiguidade greco-romana, voltada para a constituição do sujeito moral, para as formas de subjetivação da época considerada.

A respeito do que foi exposto anteriormente, Foucault observa que:

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere; mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma “ascética” ou sem “práticas de si” que as apoiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições.⁹

Em *O uso dos prazeres*, Foucault estuda a subjetivação no período clássico (IV e III séculos a. C.) da história da ética antiga. O essencial do livro é consagrado à análise desses quatro aspectos da relação consigo através dos temas clássicos da austeridade do código, ou seja, a análise de como foram problematizados a substância ética, o modo de sujeição, o trabalho ético e a teleologia do sujeito em relação às práticas da cultura grega, que permitiram aos gregos a produção de técnicas de austeridade específicas encarregadas de conferir um estilo à sua liberdade, como as práticas do regime de saúde que tratam da relação com o corpo, da gestão da casa, que tratam da relação com a esposa, e da corte amorosa, que tratam da relação com os rapazes e com a verdade.

Compreende-se o estudo da subjetivação na Grécia clássica empreendido por Foucault, identificando-se em que consistiam os quatro aspectos da relação consigo no período considerado.

Na experiência grega, a substância ética era reconhecida na noção de *aphrodisia*, expressão com uma raiz mitológica que remete à Vênus ou Afrodite e que designa, a um só tempo, as coisas, os atos, os gestos e os contatos de amor e, num sentido mais especializado, o ato sexual propriamente dito. É a dinâmica que liga o ato, o desejo e o prazer, na experiência dos *aphrodisia*, que constituiu objeto de

⁹ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.29

preocupação moral, pois é devido ao prazer que ele envolve e à intensidade do desejo a ele ligado que o ato sexual possui em sua raiz uma energia suscetível de excesso, de modo que a divisão entre ato moral e imoral se dá entre atividade medida e desmedida e entre atividade e passividade no ato sexual, uma vez que o papel desempenhado pelo agente neste ato deve se adequar ao seu status social. O sexo não é percebido como um mal, portanto, na experiência grega dos *aphrodisia*, mas, ao mesmo tempo, não deve ser, ao contrário, imaginado como licença: ele deve ser bem utilizado.

O modo de sujeição envolvido na problematização moral do ato sexual consiste na noção de *chresis*, que diz respeito ao uso que se deve fazer da dinâmica dos *aphrodisia*, a fim de que esse uso seja um uso moral. Na Grécia clássica, verifica-se uma série de técnicas que regulam o bom uso da atividade sexual e que constituem uma arte dos prazeres: determinação dos justos momentos do amor; exigência de uma sexualidade, cuja medida corresponda à necessidade natural; imposição de um regime particular para os governantes. A atividade sexual deve ser subordinada a uma técnica de uso que ajuste o desejo à necessidade, precise as suas circunstâncias, aplicando aos *aphrodisia* o sentido do *kairos*, e que module o ato segundo o “status” social do agente. Trata-se, portanto, na *chresis*, de procurar um uso dos prazeres ajustado às necessidades da natureza, aos momentos oportunos e ao status social do sujeito moral.

O trabalho ético, terceiro aspecto da moral como prática de si, consiste na noção de *enkrateia*, forma de relação consigo baseada numa virtude da força, do controle e do domínio sobre si e que os gregos metaforizam agonisticamente, atleticamente e polemicamente. A *enkrateia* diz respeito a uma atitude, que Foucault denomina de heautocrática, do sujeito em relação à prática das coisas do amor. Trata-se de lutar consigo mesmo, de vencer a si mesmo, de ser mais forte do que si mesmo e de ser senhor de si mesmo, através de um exercício interiorizado e refletido, sempre repetido.

Quanto ao último aspecto da ética, a teleologia do sujeito, esta consiste na noção de *sophrosune*, que diz respeito à temperança, à justiça e à coragem como marcas da conduta do sujeito moral em sua realização e para o que concorrem a

liberdade e uma relação com a verdade. Isso porque todo esse trabalho de governo sobre si, aonde a temperança equivale a uma vitória, deve conduzir à afirmação de uma liberdade ativa que permita o acesso à verdade. A esse respeito, Foucault observa que:

Focalizarei quatro noções que frequentemente se encontram na reflexão sobre a moral sexual: a noção de *aphrodisia*, através da qual pode-se apreender o que, no comportamento sexual, era reconhecido como “substância ética”; a de “uso” de *chresis*, que permite apreender o tipo de sujeição ao qual a prática desses prazeres deveria submeter-se para ser moralmente valorizada; a noção de *enkrateia*, de domínio que define a atitude que se deve ter a respeito de si mesmo para constituir-se como sujeito moral; e, finalmente, a de “temperança”, de “sabedoria” de *sophrosune* que caracteriza o sujeito moral em sua realização. Assim se poderá circunscrever o que estrutura a experiência moral dos prazeres sexuais_ sua ontologia, sua deontologia, sua ascética e sua teleologia.¹⁰

As práticas sexuais são problematizadas moralmente pelo pensamento clássico, a partir das noções de *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia* e *sophrosune*, envolvendo as práticas de si ou a ascese, no sentido de uma constituição estética da existência. É sob a forma de uma estilização da existência que se exprimem e são elaborados os temas de austeridade ligados ao corpo, ao casamento e ao amor pelos rapazes. Nos capítulos Dietética, Econômica e Erótica de *O uso dos prazeres*, Foucault estuda essas formas de estilização moral da liberdade vinculada à conduta sexual.

Uma vez que a relação consigo envolve também uma relação com o corpo, a ascética se reforça com uma dietética dos prazeres. Antropologicamente, é pela passagem de uma dieta primitiva, comum aos homens e animais, para uma dieta mais leve que a humanidade descobre o regime que a define, de modo que o homem passa da natureza à cultura por uma mudança de dieta e uma modificação de regime. Medicalmente, por outro lado, a dieta opera uma segunda distinção, dessa vez no próprio homem, entre doente e saudável, e a medicina se pronuncia no que diz respeito à incidência das práticas sexuais no regime da vida. As coisas do amor dependem, assim, não apenas de uma ascética moral, mas também de uma dietética

¹⁰ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.37.

médica e os *aphrodisia* figuram na lista das coisas a serem medidas. A leitura médica do ato sexual e das suas conseqüências autoriza prescrições que se acordam com as estações do ano, formando o grande calendário de saúde do regime de vida. Tais prescrições têm como objetivo prevenir as doenças causadas pelo excesso, prevenir a abstinência sexual necessária aos atletas e relembrar a finalidade vinculada à procriação que deve presidir os atos de amor. A análise médica do orgasmo e da ejaculação, interpretada como dispêndio, culmina na visão do ato de amor como uma pequena epilepsia, uma pequena morte, portanto, desembocando, nas fronteiras do amor, da morte e da imortalidade, numa questão maior da antiguidade sobre em que medida o homem pode se imortalizar. E a resposta a essa questão recomenda a austeridade, seja através do conselho filosófico relativo à separação entre alma e corpo, seja através da ordem médica de preservar o cérebro do dispêndio de esperma. Sem mencionar nem um mal associado aos prazeres sexuais, nem uma codificação dos atos lícitos e ilícitos, a propósito do corpo, portanto, os gregos constituíram uma dietética, na qual o regime imposto aos prazeres lhes integra num modo de ascese de todo o corpo, através de um cuidado minucioso do mesmo numa técnica de vida que assegure a justa intensidade e a gestão razoável dos prazeres. A respeito do aqui exposto, Foucault observa que:

A medicina e a filosofia gregas se interrogaram sobre os *aphrodisia* e sobre o uso que deles se devia fazer se se quisesse ter um justo cuidado com o próprio corpo. Essa problematização não levou a distinguir, nesses atos, nas suas formas e nas suas variedades possíveis, os que eram aceitáveis e os que eram nocivos ou “anormais”. Mas, ao considerá-los maciçamente, globalmente, como manifestação de uma atividade, ela se deu como objetivo fixar os princípios que permitissem ao indivíduo, em função das circunstâncias, assegurar sua intensidade útil e sua justa distribuição. No entanto, as tendências nitidamente restritivas de uma tal economia testemunham uma inquietação quanto a essa atividade sexual. Inquietação que diz respeito aos eventuais efeitos dos abusos; inquietação que diz respeito também, e sobretudo, ao próprio ato, sempre percebido de acordo com um modelo masculino, “ejaculatório”; “paroxístico”, que caracterizaria toda a atividade sexual (...) O ato sexual não inquieta porque releva do mal, mas sim porque perturba e ameaça a relação do indivíduo consigo mesmo e a sua constituição como sujeito moral: ele traz com ele, se não for medido e distribuído como convém, o desencadear das forças involuntárias, o enfraquecimento da energia e a morte sem descendência honrada.¹¹

¹¹ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, pp.123-124.

A propósito da instituição do casamento, os gregos constituíram uma econômica, destinada ao chefe de família no seu exercício de poder. O fato de as relações sexuais entre marido e esposa terem sido temas de preocupação moral pode surpreender numa sociedade fortemente marcada pela dominação de homens livres. No entanto, a despeito da situação assimétrica e desigual que impõe à esposa um parceiro exclusivo e autoriza ao marido uma multiplicidade de relações, o casamento estabelece entre os esposos um tipo particular de comunidade que deve ser compreendida no ambiente do *oikos*. Daí a análise minuciosa operada por Foucault da *Econômica* de Xenofonte. No interior de uma *koinônia*, a esposa desempenha a função de colaboradora e de associada numa empresa, que visa o crescimento ou a manutenção do patrimônio. Nessa empresa, a repartição dos papéis e a divisão sexual do trabalho são estritas, a esposa sendo apenas senhora de dentro da casa e o marido o senhor da casa num sentido amplo. A fidelidade da esposa é postulada implicitamente, a importância da descendência afirmada e o marido deve ter o cuidado de conservar para a esposa a posição eminente que lhe confere o casamento. Além de Xenofonte, Foucault analisa ainda Platão, Isócrates e Aristóteles para de seus textos extrair aquilo que ele chamou de uma moral do casamento. A cidade platônica das *Leis* limita a sexualidade à esfera do casal cujo objetivo comum é de gerar futuros cidadãos. O Nicocles de Isócrates justifica o seu poder por uma temperança pública e reconhecida, já que após o seu casamento ele só teve relações físicas com a sua esposa. Na *Econômica*, atribuída a Aristóteles, a problematização da prática sexual é abordada a partir da idéia da justiça recíproca que deve haver entre o marido e a esposa. A ética do marido, na Grécia clássica, lhe é ditada por seu duplo estatuto de senhor, pois a fim de assegurar sua autoridade sobre a esposa, ele deve assegurar a sua autoridade sobre si mesmo, uma vez que nada o obriga à fidelidade e a finalidade da austeridade do marido é a sua autoridade de senhor e a estabilidade da casa ou da cidade. Quanto a isso, Foucault observa que:

(...) que a prescrição seja simétrica (como em Platão) ou que ela não o seja, não é sobre a natureza particular ou sobre a forma própria da relação conjugal que se estabelece a temperança demandada ao marido. É, sem dúvida, porque ele é casado

que a sua atividade sexual deve sofrer algumas restrições e admitir uma certa medida. Mas é o *status* de homem casado e não a relação com a esposa que o exige (...) é preciso compreender bem que não é jamais diante de sua mulher na relação que os liga enquanto indivíduos, que essa *sophrosune* é necessária. O esposo a deve a si próprio na medida em que o fato de ser casado o introduz no jogo particular de deveres ou de exigências onde se trata de sua reputação, de sua fortuna, de sua relação com os outros, de seu prestígio na cidade e de sua vontade de levar uma existência bela e boa.¹²

A questão dos prazeres sexuais e da relação consigo se problematiza moralmente, ainda uma vez, no que diz respeito à relação amorosa com os rapazes e à sua metaforização em amor à verdade, no interior de uma erótica. O amor pelos rapazes foi objeto de uma intensa problematização moral no pensamento grego. Foucault destaca essa problematização, na introdução do livro, em termos de liberdade-verdade, observando, de um lado, que, para os gregos, é a oposição entre atividade e passividade, nas relações sexuais, que faz problema e, de outro lado, que a nobreza, nas relações sexuais, é marcada sob o signo da virilidade e da liberdade que significam e simbolizam a atividade e a maestria. Assim, um homem pode ter relações com mulheres ou com rapazes, contanto que ele permaneça um homem livre e senhor de si mesmo, evitando a passividade. Essa liberdade é definida por Foucault como uma relação com a verdade, verdade essa que aparece como verdade do amor, ocultando o amor à verdade.

Foucault observa que o amor pelos rapazes, amplamente tolerado, não foi nunca tematizado, pelos gregos, como tendo sua origem num desejo de uma natureza singular. Tratava-se de um mesmo desejo dirigido ao objeto desejável, seja ele uma mulher, seja um rapaz. Mas isso não significa que, no que diz respeito aos rapazes, esse amor não constituísse um problema, como o provam as finas prescrições analisadas por Foucault. Ao contrário, esse amor exigia uma estilística da existência própria.

A relação amorosa com os rapazes é a união que se estabelece entre um homem maduro possuidor de um “status” definitivo e um jovem rapaz, cuja formação ainda não está completa, mas que está em fase de preparação da sua futura posição na

¹² Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.162-163.

sociedade. Há que se considerar, portanto, a importância da diferença de idade e o sentido da fugacidade, da precariedade do tempo desse amor, que acompanhava também o cuidado de transformar um *eros* efêmero, já que ligado à efebia, em uma *philia* que se prolongasse ao longo da vida.

É apenas na relação com os rapazes que se podia pensar em jogo livre de amor, pois os envolvidos possuem a mesma liberdade para recusas e consentimentos. No entanto, nessa relação, fazem problema ainda a honra e a vergonha do rapaz que não pode aceitar a posição degradante de objeto de prazer, já que a sua inferioridade é relativa, pois ele se transformará num homem adulto possuidor de um “status” definitivo. Por outro lado, o homem maduro também deve respeitar a virilidade de um futuro cidadão. Desse paradoxo, nasce uma prática de corte amorosa, na qual o amante não pode ser muito apressado e o amado não deve ceder antecipadamente: nem tudo deve ser recusado, mas, ao mesmo tempo, nem tudo deve ser aceito. A extrema discrição do ato e a dificuldade de pensar o rapaz como objeto de prazer ligam-se ao cuidado de preservar o rapaz de uma inferioridade ética derivada de passividade vinculada à dominação e à penetração. É um código de honra do rapaz que preside essas práticas de sedução, já que entre a sua honra e a desonra o limite é instável.

Daí a necessidade de um domínio de si mesmo para as duas partes envolvidas na relação, para que passem a compartilhar uma mesma moderação, conferindo à erótica uma nova orientação, de modo que essa passa a visar, não mais a procura do prazer, mas a sua dominação constitutiva do sujeito ético. A antinomia do rapaz, isto é, o equívoco devido ao fato de ele ser tratado como objeto de prazer e, ao mesmo tempo, visado como sujeito senhor dos seus prazeres, se resolve, no sentido de uma resignação do *eros* diante da *philia*, implicada na formação ética e política e na conversão filosófica do rapaz.

No prolongamento dessas considerações, Foucault situa o quarto tema de austeridade e último domínio de problematização dos prazeres sexuais: a relação com a verdade, a problemática do verdadeiro amor. A erótica platônica resolve a dificuldade grega de pensar uma relação sexual que não degrade o rapaz, deslocando a questão do ser do amado para o ser do amor, interpretado como relação com a

verdade. Essa relação com a verdade estabelece, entre os envolvidos na relação amorosa, um equilíbrio, pois cada um deles passa a reconhecer, em seu amor pelo outro, um amor comum da verdade que supera o amor anterior numa renúncia estilizada do ato sexual. Transferência, então, do amor do corpo ao amor da alma, assim como do *eros* à *philia*, e, simultaneamente, da conduta amorosa aos discursos sobre o amor e da honra do rapaz ao amor à verdade.

No último capítulo de *O uso dos prazeres*, Foucault trata dessa problemática do verdadeiro amor, analisando a erótica platônica, isto é, a reflexão socrático-platônica sobre o amor. Essa erótica vai dar uma nova resposta à antiga questão: “como transformar o objeto de prazer num sujeito senhor de seus prazeres?”, substituindo a problemática da corte por aquela da verdade ou da ascese. O acesso à verdade aparece, então, como um outro motivo de problematização da atividade sexual, envolvendo um determinado número de transformações ou de deslocamentos essenciais. Primeiro, a substituição de uma questão deontológica (como bem se conduzir no amor?) por uma questão ontológica que interroga o ser que ama (que é o amor em sua verdade?). Segundo, a passagem da questão da honra do rapaz à questão do amor da verdade, pois a substituição do “como” pelo “que” tem como consequência a problematização do amor como relação à verdade. Com efeito, a erótica anterior partia da questão sobre o ser do amado para deduzir o que deve ser o amor que se deve dirigir a ele, envolvendo a casuística das práticas de corte amorosa. A erótica platônica, ao contrário, parte daquilo que o amor é substantivamente no amante. E o que é o amor como pura substantivação de uma relação, independente do objeto com que se relaciona, senão o amor daquilo que é enquanto é, e o que é esse amor em verdade, o verdadeiro amor, senão o amor à verdade. A terceira modificação que Foucault atribui à erótica platônica é a passagem da questão da dissimetria dos parceiros envolvidos para a questão da convergência do amor. Desde que o *eros* é relação com a verdade, os dois amantes só se unem na medida em que o amado também seja conduzido à verdade pela força do mesmo *eros*. Na erótica anterior, a relação se dava entre o ativo e o passivo. Mas, na erótica platônica, a relação com a verdade é convergente ao mesmo e os dois amantes se reúnem no ponto exato aonde eles se dirigem simetricamente para a verdade. Assim, o amado se torna sujeito na

relação de amor. A quarta passagem é a de virtude do rapaz para o amor do mestre e da sua sabedoria. O surgimento da verdade na moral dos prazeres tem como conseqüência a substituição do amante pelo mestre da verdade numa inversão dos papéis, pois o mestre se torna objeto de amor dos jovens rapazes amantes da verdade, uma vez que ele se domina, renunciando aos *aphrodisia*. A sua sabedoria que o conduz à verdade faz dele o amado e o impede de ceder à sedução. E o domínio de si mesmo se torna um meio estilizado de acesso à verdade. Em sua conclusão a respeito da erótica grega, Foucault ressalta o início de um privilégio conferido ao desejo numa ética que se desenvolvia no âmbito de um uso dos prazeres:

Essa reflexão filosófica a respeito dos rapazes comporta um paradoxo histórico. Os gregos atribuíram a esse amor masculino, e mais precisamente a esse amor pelos rapazes jovens e pelos adolescentes, que a partir de então deveria ser, por tanto tempo e tão severamente condenado, uma legitimidade onde nos é grato reconhecer a prova da liberdade que eles tinham nesse domínio. Contudo, foi a seu respeito muito mais do que a respeito da saúde (com a qual eles também se preocupavam), muito mais do que a respeito da mulher e do casamento (por cuja boa ordem, no entanto, eles velavam), que eles formularam a exigência das mais rigorosas austeridades. É verdade que _ salvo exceção _ eles não o condenaram nem o proibiram. Contudo, é na reflexão sobre o amor pelos rapazes que se vê a formulação do princípio de uma “abstinência indefinida”; o ideal de uma renúncia, cujo modelo Sócrates fornece com sua resistência sem falhas à tentação; e o tema de que essa renúncia detém, por si mesma, um alto valor espiritual (...) É preciso ter em mente que esse “ascetismo” não era uma maneira de desqualificar o amor pelos rapazes; era, ao contrário, uma forma de estilizá-lo e, portanto, ao dar-lhe forma e figura, valorizá-lo. Não resta a menor dúvida de que lá existia uma exigência de abstenção total e um privilégio concedido à questão do desejo que introduzia elementos os quais não era fácil colocar numa moral organizada em torno da procura do uso dos prazeres.¹³

Na cultura clássica, a ética envolve uma estética da existência reservada aos homens livres desejosos de dar uma bela forma à sua existência e a reflexão moral acerca dos prazeres não se refere a um código dos atos permitidos ou proibidos ou a uma lei universal imposta a todos, mas se orienta em direção a uma estilização da conduta. Na experiência dos prazeres sexuais, o sujeito conduz a sua existência em função de determinadas formas de reflexão sobre si mesmo, de modo que a regra de temperança não é imposta do exterior, mas é um exercício de liberdade, um domínio

¹³ Foucault, M. *História da sexualidade II- o uso dos prazeres*, p.214.

de si, que se revela na maneira como o sujeito se conduz no exercício da sua atividade sexual a partir de uma relação que ele estabelece consigo mesmo, que Foucault denominou de prática de si.

Em *O uso dos prazeres*, Foucault analisa, portanto, a teoria e as práticas subjetivantes ou práticas de si, que problematizam, como questão moral, as condutas sexuais, no domínio de uma Dietética, de uma Econômica e de uma Erótica, visando ao que se pode chamar de a subjetivação ética do sujeito. Tal subjetivação, na Grécia dos IV e III séculos a.C., é o resultado de uma relação consigo constituída a partir de uma estilização da liberdade numa estética da existência, através da qual o homem desse período procurou conferir à sua vida uma forma a mais bela possível.

5.2

A subjetivação do sujeito por práticas de si em *O cuidado de si*

Em *O cuidado de si*, Foucault estudará a teoria e as práticas de subjetivação, nos mesmos âmbitos do livro anterior, deslocando-se para o período greco-romano e para os I e II séculos da nossa era, onde a experiência sexual não é mais problematizada a partir de uma estética da existência, mas de um cuidado de si.

Com a finalidade de se preservarem das contradições e dos perigos relacionados com os prazeres sexuais, os homens, do período helenístico, transformam progressivamente o uso de seus prazeres em cuidados, numa atenção cada vez mais intensa voltada para aquilo que se passa consigo.

Essa atenção consigo mesmo aparece sob a forma de uma introspecção e de uma interpretação de si na obra de Artemidoro, *A chave dos sonhos*, da qual Foucault revela a moral subjacente às análises dos sonhos sexuais.

Nessa obra, a decifração dos sonhos obedece a critérios de apreciação, que concernem, menos ao ato e à sua conformidade à natureza ou a uma regulamentação,

do que ao próprio autor do sonho, ao seu modo de ser, à sua situação social e às suas relações com os outros. O tipo de acontecimento revelado pelo sonho e a sua qualidade de favorável ou desfavorável para o sujeito têm a ver com a relação entre o papel sexual e o papel social do sonhador. Além disso, o valor positivo do sonho depende igualmente da adequação entre a despesa consentida e o benefício obtido pelo sonhador. O ato sexual sonhado é considerado positivo quando o sujeito é ativo com um ser socialmente inferior. O ato também é auspicioso, quando o sujeito é passivo com um ser mais velho e mais rico do que ele.

Com essa análise de Artemidoro, Foucault pretende destacar a percepção e a avaliação dos prazeres sexuais no período greco-romano, revelando as modificações, com relação aos temas de austeridade do pensamento grego clássico, no que diz respeito a uma maior inquietação e atenção dirigidas a esses prazeres.

Na época, estudada no livro, ponto de articulação entre helenismo e cristianismo, os quatro temas de austeridade continuam, modificando-se. Os eventos da vida organizam-se, com Artemidoro, em torno de uma semiótica dos sonhos sexuais; as práticas de si visam, em Sêneca e Marco Aurélio, a formação de si mesmo por si mesmo, flexionando-se em torno do exame de consciência e do recolhimento espiritual; a medicalização aumenta, com Galeno, a meticulosidade nos regimes sexuais; a relação com a esposa se orienta para uma valorização crescente da fidelidade numa conjugalização dos prazeres sexuais; o amor aos rapazes se banaliza, desedonizando-se; e a relação com a verdade parece tornar-se autônoma e se desertotizar.

A problematização dos prazeres, nessa época, caracteriza-se por uma acentuação da austeridade, que acaba por incidir numa cultura de si, que corresponde a uma intensificação da relação consigo por meio da qual o sujeito da atividade se constitui. Modifica-se o modo pelo qual o pensamento moral define a relação do sujeito com a sua atividade sexual: o sujeito se torna sujeito moral de seus atos, no helenismo, através um rigoroso contato consigo mesmo, observando-se, indagando seu interior, questionando a sua conduta, anotando-a, narrando-a. A arte da existência, no período helenístico, deve ser comandada pelo princípio do cuidado de si, isto é, pela idéia segundo a qual é necessário tomar cuidado consigo mesmo. Essa

aplicação sobre si implica um trabalho e uma gestão minuciosa do tempo, povoado de exercícios, de tarefas práticas, de cuidados corporais, de regimes de saúde, de meditações, de leituras, de notas, de rememoração de verdades, de entrevistas com confidentes, de correspondências, etc. Enquanto prática social, o cuidado de si liga-se a uma série de intercâmbios com o outro e a um sistema de obrigações recíprocas. Já, enquanto conhecimento, este se desenvolve através de provações, exames de consciência e um trabalho do pensamento voltado para si próprio, cujo objetivo é a conversão a si, uma possessão de si mesmo que resulta dessa ética do cuidado. A esse respeito, Foucault observa que: “Pode-se caracterizar brevemente essa “cultura de si” pelo fato de que a arte da existência _ a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas_ nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso “ter cuidado consigo”; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática.”¹⁴ E ainda que:

Ora, é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa “arte da existência” que ela pretende ser. É esse tema que (...) adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber.¹⁵

Os textos desse período, estudados por Foucault, esboçam uma moral mais severa, na qual os prazeres são focalizados com uma maior definição e cujo rigor e austeridade se dão na relação consigo mesmo, pois que importa ser sujeito da sua atividade. Platônicos, epicuristas e estóicos abordaram esse voltar-se para si, essa relação consigo mesmo por meio da qual o indivíduo se constitui como sujeito moral.

¹⁴ Foucault, M. *História da sexualidade III- o cuidado de si*, p.49.

¹⁵ Foucault, M. *História da sexualidade III- o cuidado de si*, p. 50.

Nesse mesmo contexto, o papel do casamento modifica-se e os papéis políticos são redistribuídos, de um modo tal que a cultura de si constitui uma resposta a essas modificações sob a forma de uma estilística da existência.

Ocorre, então, uma publicização do casamento, que passa a ser regulado por medidas legislativas, generalizando-se e ampliando o seu papel na vida econômica e social. Além da legalização do casamento, verifica-se uma acentuação da privacidade no interior do mesmo. Surge uma ética conjugal e a relação entre marido e mulher torna-se mais igualitária, pessoal e afetiva.

As monarquias helenísticas e o Império Romano envolvem a formação de um espaço político complexo, no qual surgem novas modalidades de transação e de acordo, numa redistribuição dos papéis políticos, que tem como consequência uma modificação no modo como o poder se exerce. O exercício do poder é relativizado pelo fato de envolver uma posição de mediação que independe do “status” ocupado nesse exercício e também pela necessidade de uma deliberação pessoal, no que diz respeito à constituição desse “status”. Nesse quadro, a constituição de si mesmo como sujeito ético se complexifica, pois o jogo entre o que se pode e o que se deve fazer é mais solto do que na época clássica. Por outro lado, a problematização do exercício do poder envolve também um cuidado com a virtude do governante, que deve desvincular-se de uma identificação com a sua posição, e guiar-se pela razão, ocupando-se consigo, a fim de bem governar os outros.

Essas modificações no casamento e na atividade política explicam o desenvolvimento do que Foucault chamou de cultura de si, isto é, dessa procura de novas maneiras de o indivíduo se constituir como sujeito moral em um novo contexto social e político.¹⁶

O desenvolvimento de uma arte da existência dominada pelo cuidado de si acentua a necessidade de uma submissão da atividade sexual a princípios universais da natureza ou da razão. E a fragilidade do indivíduo, exposto a uma sexualidade percebida cada vez mais como perigosa, redireciona a ética dos prazeres. Constitui-se, então, pelo cuidado de si, um sujeito moral diferente daquele constituído pela ética

¹⁶ Fonseca, Marcio Alves. *Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: educ, 1995, p. 120.

do domínio de si fundada na estética da existência. A esse respeito, Foucault observa que:

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos primeiros séculos de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres; é preciso olhar para esse lado a fim de compreender as transformações que puderam afetar essa moral. Aquilo que à primeira vista pode ser considerado como severidade mais marcada, austeridade acrescida, exigência mais estrita, não deve ser interpretado de fato como um estreitamento das interdições; o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não procurou organizar sistemas de proibições mais autoritárias e mais eficazes. A mudança concerne muito mais à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral. O desenvolvimento da cultura de si não produziu seu efeito no reforço daquilo que pode barrar o desejo, mas em certas modificações que dizem respeito aos elementos constitutivos da subjetividade moral.¹⁷

No domínio da relação com o corpo, com a esposa e com os rapazes, nos primeiros séculos da nossa era, Foucault observa inflexões decisivas que denotam uma outra constituição do sujeito moral.

A dietética, com a problematização da saúde do corpo, dirige a sua atenção para as conseqüências perturbadoras do ato sexual para o sujeito. Marcada pelo medo relacionado às conseqüências negativas do ato sexual, a dietética frisa a necessidade de dominar os desejos, de lutar contra as imagens e de anular o prazer como finalidade do ato sexual, reconhecendo à abstinência efeitos positivos no que diz respeito à vitalidade. A medicina de Galeno submete a atividade sexual a um regime preciso que obedece às variáveis do momento útil para a procriação, da idade do sujeito, do momento do ano ou do dia e do temperamento do indivíduo. O ato sexual se submete, assim, a técnicas de atenção consigo, cujo regime não supõe apenas uma vigilância do corpo, mas exige também um trabalho da alma sobre as representações, pois é alma que conduz o desejo para o melhor para o corpo.

O casamento e a relação com a esposa são diferentemente problematizados nessa época. Os textos do período helenístico consideram a estrutura matrimonial coisa profundamente natural, regida por uma lei universal, uma vez que o homem seria por natureza um ser conjugal. Assim, toda uma estilística da existência a dois é

¹⁷ Foucault, M. *História da sexualidade III- o cuidado de si*, p.72.

elaborada e valorizada em sua universalidade e especificidade e a vida do casal passa a supor uma arte de viver junto. Nessa estilística da existência a dois, surge um novo vínculo conjugal, isto é, uma nova forma de relação entre o casal marcada pela coexistência pessoal. Nesse vínculo, a atividade sexual é conjugalizada, o casamento passa a deter o monopólio dos prazeres sexuais e a fidelidade passa a ser simetricamente exigida do marido e da esposa como uma obrigação recíproca. Desenvolve-se, então, na cultura de si, uma arte conjugal que, além do monopólio do sexo no casamento e das novas modalidades de vínculo entre o casal, envolve também uma austeridade sexual, na qual os prazeres são validados desde que obedeçam às finalidades naturais e racionais do casamento como a procriação e a ordenação de uma vida compartilhada.

Pode-se falar em uma nova erótica na cultura de si, a partir de um deslocamento, em direção à relação com a esposa, da problematização dos prazeres, que concernia à relação com os rapazes na época clássica. A relação amorosa com os rapazes, na época helenística, é como que desproblematizada, perdendo a sua importância. A erótica helenística passa a envolver também o amor pelas mulheres e o vínculo conjugal. Distinguem-se ainda duas formas de amor, mas o prazer proporcionado pelo amor às mulheres e pelo amor aos rapazes tem a mesma natureza. No entanto, a natureza erótica do amor conjugal é considerada superior, pois, no vínculo conjugal, *Eros* e *Afrodite*, isto é, erotismo e prazer físico se combinam, o que já não ocorre no amor pelos rapazes, que depende do apartamento do prazer físico na relação. Nos textos de Plutarco e de Pseudo-Luciano, Foucault examina a desqualificação do amor pelos rapazes, na medida em que esse amor é inconciliável com o prazer físico.

Encontra-se, pois, na experiência ética de problematização dos prazeres dos primeiros séculos da nossa era, uma série de modificações, cuja marca essencial é a acentuação da austeridade. Nota-se, aí, uma intensificação da desconfiança médica com relação aos prazeres sexuais, uma confiscação dos prazeres pelo casal unido pelo vínculo conjugal e uma desqualificação lenta das relações com os rapazes. Trata-se de uma transformação na estrutura mesma da experiência dos prazeres que sinaliza uma mutação do sujeito ético, pois a cultura de si representa um fundamento diferente para

constituição moral do sujeito. Nela, o processo de subjetivação ocorre a partir de práticas de si, que gravitam em torno da atenção, do cuidado que se deve prestar a si mesmo.

*

Nesse recuo contra a corrente aos modos de subjetivação por práticas de si característicos da antiguidade greco-romana, Foucault parece pretender interrogar a nossa modernidade, confrontando essas experiências antigas de subjetivação, nas quais o sujeito é subjetivado por práticas de si, com os processos de constituição da subjetividade no presente, onde o sujeito é objetivado por práticas epistêmicas, disciplinares, confessionais e normalizadoras. Ora, o sujeito moderno, enquanto resultado de uma objetivação normalizadora, diferencia-se do sujeito antigo constituído por práticas de si, isto é, por uma relação consigo que caracteriza o que Foucault chamou de ética, de modo que o sujeito antigo é constituído pela ética e o moderno pela norma numa modalidade de constituição que o impede de ser ético. Ao privilegiar o cuidado ético e a liberdade do sujeito antigo em sua constituição por práticas de si, Foucault indica uma alternativa para o impasse do sujeito moderno objetivado pelo poder normalizador das ciências humanas, propondo para o sujeito moderno a possibilidade de uma ética, isto é, de uma relação consigo, através da qual, ele se diferencie desse sujeito dotado de uma identidade veraz que resulta da vontade de verdade característica do poder normalizador das ciências humanas e que faz dele, em última instância, um objeto.

A subjetivação do sujeito por práticas de si em *A hermenêutica do sujeito*

Em seu curso de 1982 no Collège de France, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault empreende uma análise histórica do cuidado de si, através de uma problematização das conexões que podem ser estabelecidas historicamente entre subjetividade e verdade.¹⁸

Em *A vontade de saber*, de 1976, Foucault já havia iniciado a tematização das relações históricas entre subjetividade e verdade, analisando o problema da sexualidade, dentro de um horizonte teórico marcado pelas noções de poder, disciplina e normalização. Na década de oitenta, entretanto, Foucault aborda a questão da sexualidade num quadro teórico marcado pelos problemas éticos entre subjetividade e verdade, que envolvem, em seu núcleo, o conceito grego de cuidado de si.

O curso que Foucault profere em 1980, intitulado *O governo dos vivos*, pode ser considerado como uma primeira inflexão em seu percurso filosófico, já que ali se encontra claramente formulado o projeto de escrever uma história dos atos de verdade, compreendidos como procedimentos regrados que vinculam um sujeito a uma verdade, como os atos ritualizados em cujo decurso um sujeito fixa sua relação com uma determinada verdade. Trata-se de mostrar como se estabelece historicamente uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si mesmo estruturada pela tematização de um outro. Essa produção, pelo sujeito, de um discurso em que se pode ler a sua própria verdade, é compreendida por Foucault como uma forma de obediência, de modo que procurar a sua verdade para o sujeito equivalerá sempre a obedecer. A objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro só adquire sentido a partir dessa injunção à obediência de um modo tal que apenas se é sujeito de verdade no ocidente moderno a partir da sujeição a um outro. No entanto, Foucault pressente que talvez existam outras maneiras de um sujeito ser verdadeiro e oferece

¹⁸ Gros, Frédéric. “A propos de l’herméneutique du sujet”. In: le Blanc, Guillaume e Terrel, Jean (orgs) *Foucault au Collège de France: un itinéraire*, pp.149-163.

como contraponto a essa objetivação do sujeito, as técnicas de existência na antiguidade tardia, nas quais as práticas de si e da verdade têm por finalidade uma liberação do sujeito, possibilitando um sujeito verdadeiro não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação. É assim que o quadro teórico dos estudos de Foucault se transforma. Se, em 1976, a sexualidade lhe interessava como referencial da empresa de normalização no ocidente moderno, na década de oitenta, a sexualidade interessa a Foucault como reveladora da dimensão da relação consigo. O sujeito, então, deixa de ser pensado como o produto objetivo dos sistemas de saber e de poder em que o indivíduo vinha extrair uma identidade imposta do exterior, para ser pensado, não mais como constituído, mas como em processo de constituição através de práticas regradas, as técnicas de existência e as práticas de si.¹⁹

Em 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault deixa de lado a sexualidade como referência básica e se concentra nos processos de subjetivação considerados em e por eles mesmos. A oposição entre antiguidade e modernidade passa a ser cunhada mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si. Na modernidade, segundo Foucault, a filosofia elabora uma figura do sujeito enquanto *a priori* capaz de verdade e apenas acessoriamente um sujeito de ações retas, o que significa que, para o sujeito moderno, o acesso à verdade independe de um trabalho interior de ordem ética. Já na antiguidade, o acesso do sujeito à verdade dependia de um movimento de conversão que impusesse ao seu ser uma modificação ética.

Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault procura deslocar a evidência tradicional, segundo a qual, todo o pensamento ocidental seria como que uma resposta à injunção socrática “conhece-te a ti mesmo”, considerada tradicionalmente como o enunciado fundamental do pensamento racional. Nesse deslocamento, Foucault introduz a suspeita de que a importância, conferida ao conhecimento de si como imperativo do pensamento grego, seria apenas retrospectiva, já que o conhecimento de si seria um imperativo característico da modernidade filosófica, enquanto que a antiguidade se reconheceria muito mais num outro imperativo, o do cuidado de si. Trata-se, então, nesse curso, de descobrir aquilo que se transforma

¹⁹ Gros, Frédéric. “Situação do curso”. In: Foucault, M. *A hermenêutica do sujeito*, pp 613-643.

entre o cuidado de si grego e o conhecimento de si moderno, analisando as relações históricas entre o sujeito e a verdade supostas na antiguidade e na modernidade.

Segundo Foucault, o que estrutura a oposição entre o sujeito antigo e o sujeito moderno é uma relação inversa de subordinação entre cuidado de si e conhecimento de si. O cuidado de si, para os antigos, está relacionado ao ideal de estabelecer no eu uma determinada relação de retidão entre ações e pensamentos. Já no conhecimento de si moderno, a constituição de si mesmo como sujeito é o resultado de uma tentativa indefinida de conhecimento que se empenha apenas em reduzir a distância entre o que se é verdadeiramente e o que se crê ser.

Para Foucault, Sócrates se reconhecera muito mais no cuidado de si do que no conhecimento de si, por ser aquele a quem o deus confiou a tarefa de cuidar do cuidado que os homens devem tomar de si mesmos, de modo que o conhecimento de si, na antiguidade, seria como que um instrumento para o imperativo do cuidado de si, este, sim, fundamental.

Dada a prevalência do cuidado de si sobre o conhecimento de si, na antiguidade, Foucault analisa, então, qual o modo de subjetivação que corresponde a esses dois imperativos.

A subjetivação do cuidado de si pode ser nomeada de ética, já que, através dela, é possível estabelecer, de si para consigo, uma relação comparável à do criador com a obra. Trata-se de uma estética, de uma ascética e de uma ética da existência, já que importa saber o que fazer com a própria vida, tomá-la como matéria de trabalho, através de exercícios que possam transformá-la e de regras de conduta a serem adotadas.

A subjetivação do conhecimento de si seria epistemológica e equivaleria, no fundo, a uma objetivação, já que conhecer a si mesmo consiste em se constituir a si mesmo em objeto de conhecimento, em estabelecer de si para consigo uma relação epistemológica de exame.

O conjunto da história tradicional da filosofia, que Foucault coloca em questão, nesse curso, leria o devir do pensamento ocidental como uma resposta à antiga injunção ao conhecimento de si. Trata-se de se produzir a si mesmo como sujeito verdadeiro em obediência ao imperativo que exige a produção de um

conhecimento verdadeiro de si mesmo, a constituição de si mesmo em objeto de conhecimento. Nesse curso, Foucault afirma que o prestígio do “conhece-te a ti mesmo” socrático é retrospectivo e que uma leitura atenta dos enunciados antigos, demonstra o imperativo do cuidado de si como sendo o fundamental no pensamento antigo. Para tanto, Foucault se apóia nos diálogos *A apologia de Sócrates* e *Alcibíades*, e nos textos de Epicuro, Epicteto, Marco Aurélio, Sêneca e Plutarco, mostrando que esses últimos representam uma exacerbação do imperativo socrático do cuidado de si. Com efeito, o cuidado de si no *Alcibíades* responde a algumas condições relacionadas ao motivo pelo qual Alcibíades deve tomar cuidado consigo. É porque ele entra na idade adulta e porque possui pretensões políticas, que Alcibíades deve tomar cuidado consigo mesmo. Ora, na filosofia helenística e romana, o cuidado de si consiste num imperativo incondicional de existência. É em toda idade da vida que se deve tomar cuidado consigo, cuidado consigo esse que deve ser considerado um modo de existência que possui um fim em si mesmo.

O discurso do período helenístico e romano prega a necessidade de se voltar sobre si mesmo, de se converter em si mesmo, de se possuir a si mesmo, de se concentrar em si mesmo. Mas essa conversão em si mesmo não visa o conhecimento, mas é qualquer coisa da ordem da vigilância e da concentração. Não se trata de se converter em si mesmo para se constituir em objeto do conhecimento, mas para se concentrar em si mesmo e encontrar, por essa concentração, um modo de reagir aos eventos mundanos. O sujeito gerado pela conversão em si mesmo não é um sujeito do conhecimento introspectivo, mas um sujeito da ação. Analisando o exame de consciência, prática estoíca de raízes pitagóricas, Foucault constata que Sêneca não pretende, por esse exame, se constituir em objeto do conhecimento, mas medir a correspondência entre a sua ação e os princípios que se propõe. Trata-se ali de um sujeito ético, que visa a concentração em si mesmo a fim de redefinir em si mesmo os seus princípios de ação, de modo que essa conversão sobre si não é da ordem do deciframento psicológico, mas da ativação ética. Com essa análise, Foucault pretende mostrar a ruptura instaurada entre o sujeito antigo da ética e o sujeito moderno, objeto da inspeção hermenêutica e das relações científicas.

Foucault mostra, no que diz respeito ao conhecimento, a distinção, na filosofia helenística e romana, entre conhecimentos úteis e inúteis, distinção esta que não corresponde a uma divisão entre conhecimentos cosmológicos e psicológicos. A divisão, na época analisada por Foucault, se dá entre a capacidade de os enunciados de conhecimento reforçarem ou não o sujeito em seus engajamentos éticos. Considerar-se-á conhecimento útil todo conhecimento que transforma o modo de ser do sujeito no sentido de um reforço ético da firmeza e da coragem. Se, na modernidade, a distinção se opera entre conhecimento do mundo exterior e conhecimento do mundo interior, colocando a questão da objetivação do sujeito, na antiguidade, uma tal distinção não é nem operante, nem pertinente. A distinção antiga se dá entre conhecimento útil e inútil, o que faz sentido apenas para um sujeito de ação. Nesta, diferencia-se um conhecimento que não transforma o modo de ser do sujeito e um conhecimento que se pode constituir como uma espécie de recurso para o sujeito da ação.

No curso de 1982, Foucault analisa historicamente a relação entre o sujeito e a verdade. Nessa análise, a modernidade se caracteriza por um discurso de verdade que enseja um conhecimento objetivo do sujeito, não importando se esse discurso verdadeiro sobre o sujeito objetivado é produzido pelo sujeito mesmo, através de procedimentos de introspecção e confissão, ou por um outro sujeito, através de descrições determinadas. O discurso de verdade próprio à modernidade consiste num empreendimento de objetivação do sujeito enquanto domínio do conhecimento. Já o discurso de verdade da filosofia antiga consiste, para Foucault, num empreendimento de subjetivação do sujeito como sujeito da ação. Constata-se, pois, que o que se transforma da antiguidade para a modernidade é o próprio jogo de verdade. Para o pensamento moderno, que começa com os primeiros padres cristãos e vai até à psicanálise, o que faz a verdade de um discurso sobre o sujeito é a sua capacidade de o constituir como objeto numa relação de si para consigo que passa pelo conhecimento. Enquanto que, para o pensamento antigo, o que faz a verdade do discurso é a sua capacidade de transformar o modo de ser do sujeito em sua conduta, lhe fornecendo regras e lhe fazendo agir como se deve. Se a verdade do discurso moderno estabelece uma correspondência entre o que se é e o que se crê que se é, a

verdade do discurso antigo assegura uma correspondência entre o que se faz e o que se diz que se deve fazer, procurando diminuir a distância existente entre os atos e as palavras.

O curso de 1982 envolve, pois, uma história do próprio sujeito em suas constituições filosóficas: a substituição, na modernidade, do sujeito antigo da ação reta pelo sujeito do conhecimento verdadeiro.

O estudo da problemática do cuidado de si e das técnicas de existência possibilitam um novo pensamento sobre a verdade e sobre o sujeito. Durante as décadas de sessenta e setenta, Foucault concebe o sujeito como o resultado passivo de técnicas de dominação. A partir da década de oitenta, ele começa a analisar a composição, na constituição do sujeito numa determinada relação consigo, de técnicas de si historicamente referenciáveis com técnicas de dominação historicamente datáveis, de modo que, para Foucault, o sujeito emerge sempre historicamente a partir de um cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. No estoicismo romano, a concentração do poder imperial permite um isolamento das técnicas de si e, ao traçar a história dessas relações consigo, Foucault pretende evidenciar que o sujeito não se vincula à verdade por destino ou necessidade transcendental, pois é na imanência da história que as subjetividades se constituem e se desfazem. Além de descrever o sujeito em sua determinação histórica, Foucault também vai estudar a dimensão ética do sujeito. A moral, enquanto obediência à lei, para Foucault, não passa de uma possibilidade ética, de modo que o sujeito moral é apenas uma realização histórica do sujeito ético. A análise do cuidado de si, empreendida por Foucault, o mostra como uma possibilidade ética do sujeito, assim como a interiorização da lei e das normas posteriormente no cristianismo não passa de uma outra possibilidade ética do sujeito. Trata-se, então, para Foucault, de se desligar do prestígio do sujeito jurídico moral estruturado pela obediência à lei, para o fazer aparecer em sua precariedade histórica, de modo que as práticas de si evidenciam uma nova idéia de sujeito, distante tanto das constituições transcendentais quanto das fundações morais.

A hermenêutica do sujeito exprime também uma nova maneira de pensar a verdade ou, por assim dizer, o discurso de verdade. Foucault encontra nos textos da

antiguidade tardia a idéia de que um enunciado nunca vale por seu conteúdo teórico próprio. Isso porque, nas práticas de apropriação do discurso verdadeiro, não estava em jogo apreender a verdade sobre o mundo ou sobre si mesmo, mas assimilar verdades que auxiliassem no confronto com os acontecimentos externos e as paixões interiores, de modo que o discurso de verdade deveria atualizar a retidão da ação e não o conhecimento. Nesse curso, Foucault vincula-se à descrição de uma verdade qualificada por ele de etopoiética, que pode ser lida antes na ação do que no conhecimento e que não se expõe no elemento do discurso como uma repetição da realidade, mas que evidencia um discurso que se atualiza na existência.

Foucault encontra, no pensamento antigo, a idéia de inscrever uma ordem imanente na própria vida, ordem esta que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada exteriormente por normas sociais. Devido a essa imanência, a existência se torna o lugar de construção de uma ordem coerente, o que Foucault chama de elaboração ética de si mesmo por meio das práticas de si. Segundo Foucault, essa elaboração ética de si, baseada no cuidado de si, nas técnicas de existência e nas práticas de si, pode influenciar e alimentar as lutas atuais contra a normalização individualizante e identificadora, contra a objetivação do sujeito por práticas epistêmicas, disciplinares e normalizadoras, enquanto um modo de resistência, através do qual se daria a invenção de uma nova ascese, de uma nova ética, de um novo modo ou estilo de vida.