



micHEL FOUCAULT
história da sexualidade

o uso dos
prazeres

graaal

10ª Edição

© Editions Gallimard, 1984

Capa: Fernanda Gomes

Revisão: Henrique Tamapolsky

Produção gráfica: Orlando Fernandes

(CPI-Brasil. Catalogação-na-fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)

Foucault, Michel, 1926-1984.

F86h

História da sexualidade 2; o uso dos prazeres/Michel Foucault,
tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão
técnica de José Augusto Gullion Albuquerque

Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

(Biblioteca de Filosofia e História das Ciências; v. n. 15).
Tradução de: Histoire de la sexualité 2: l'usage de plaisir

Bibliografia

1. Sexualidade — História 2. Sexualidade —
Teoria. I. Título II. O Uso dos prazeres III. Série

84-0668

CDD-301.4179
301.41701

EDIÇÕES GRAAL LTDA.

Rua do Triunfo, 177

Santa Efêgênia, São Paulo, SP — CEP: 01212-010

Tel.: (011) 3337-8399

Rua General Venâncio Flores, 305, sala 904

Rio de Janeiro, RJ — CEP: 22441-090

Tel.: (021) 2512-8744

E-mail: vendas@pazterra.com.br

Home Page: www.pazterra.com.br

2003

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

I

MODIFICAÇÕES

Esta série de pesquisas surge mais tarde do que eu previra e de uma forma inteiramente diferente.

Eis por quê. Elas não deveriam ser uma história dos comportamentos nem uma história das representações. Mas uma história da "sexualidade": as aspas têm sua importância. Meu propósito não era o de reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com suas formas sucessivas, sua evolução e difusão. Também não era minha intenção analisar as idéias (científicas, religiosas ou filosóficas) através das quais foram representados esses comportamentos. Gostaria, inicialmente, de me deter na noção tão cotidiana e tão recente de "sexualidade": tomar distanciamento em relação a ela, tornar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático ao qual ela é associada. O próprio termo "sexualidade" surgiu tardiamente, no início do Século XIX. É um fato que não deve ser subestimado nem superinterpretado. Ele assinala algo diferente de um remanejo de vocabulário; mas não marca, evidentemente, a brusca emergência daquilo a que se refere. O uso da palavra foi estabelecido em relação a outros fenômenos: o desenvolvimento de campos de conhecimento diversos (que cobriam tanto os mecanismos biológicos da reprodução como as variantes individuais ou sociais do comportamento); a instauração de um conjunto de regras e de normas, em parte tradicionais e em parte novas, e que se apóiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas; como também as mudanças no modo pelo qual os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. 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 entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.

Falar assim da sexualidade implicaria afastar-se de um esquema de pensamento que era então corrente: fazer da sexualidade um invariante e supor que, se ela assume, nas suas manifestações, formas historicamente singulares, é porque sofre o efeito dos mecanismos diversos de repressão a que ela se encontra exposta em toda sociedade; o que equivale a colocar fora do campo histórico o desejo e o sujeito do desejo, e a fazer com que a forma geral da interdição de contas do que pode haver de histórico na sexualidade. Mas a recusa dessa hipótese, por si só, não era suficiente. Falar da "sexualidade" como uma experiência historicamente singular suporia, também, que se pudesse dispor de instrumentos suscetíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade. Ora, sobre os dois primeiros pontos, o trabalho que empreendi anteriormente – seja a propósito da medicina e da psiquiatria, seja a propósito do poder punitivo e das práticas disciplinares – deu-me os instrumentos dos quais necessitava; a análise das práticas discursivas permitia seguir a formação dos saberes, escapando ao dilema entre ciência e ideologia; a análise das relações de poder e de suas tecnologias permitia focalizá-las como estratégias abertas, escapando à alternativa entre um poder concebido como dominação ou denunciado como simulacro.

Em compensação, o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava dificuldades bem maiores. A noção de desejo ou a de sujeito desejante constituía, então, senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação parecia estranha: com efeito, era esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela apartar-se; era ele também que parecia ter sido herdado, no Século XIX e no Século XX, de uma longa tradição cristã. A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da "carne": mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do "homem de desejo". Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da expe-

riência da sexualidade a partir do Século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma "genealogia". Com isso, não me refiro a fazer uma história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscentia ou da *libido*, mas analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Em suma, a idéia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem no entanto constituir seu domínio exclusivo. Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma "sexualidade", seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo.

Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que freqüentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também um deslocamento teórico para analisar o que freqüentemente se descreve com manifestações do "poder": ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. 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 da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos Séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: 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".

Entretanto, ficou claro que empreender essa genealogia me afastava muito de meu projeto primitivo. Devia escolher: ou manter o plano estabelecido, fazendo-o acompanhar de um rápido exame histórico desse tema do desejo, ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antigüidade, de uma hermenêutica de si. E foi por este último partido que optei ao pensar que, afinal de contas, aquilo a que me atenho – a que me ative desde tantos anos – é a tarefa

de evinciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos: mas uma análise dos "jogos de verdade", dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? Pareceu-me que, colocando assim essa questão e tentando elaborá-la a propósito de um período tão afastado dos meus horizontes, outrora familiares, abandonava, sem dúvida, o plano pretendido mas estaria mais próximo da interrogação que desde há muito tempo me esforço em colocar. Ainda que essa abordagem exija de mim alguns anos suplementares de trabalho. Certamente que havia riscos nesse longo desvio; mas tinha um motivo e pareceu-me ter em contradio nessa pesquisa um certo proveito teórico.

Os riscos? Eram os de retardar e desorganizar o programa de publicação previsto. Agradeço àqueles que seguiram os trajetos e os desvios de meu trabalho – penso nos ouvintes do *Collège de France* – e àqueles que tiveram a paciência de esperar o termo desse trabalho: em primeiro lugar, Pierre Nora. Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e recomençar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo, àqueles para quem, em suma, trabalhar mantendo-se em reserva e inquietação equívale a demissão, pois bem, é evidente que não somos do mesmo plane-
ta.

O perigo era também o de abordar documentos por mim mal conhecidos. Corria o risco de submetê-los, sem me dar conta, a formas de análise ou a modos de questionamento que, vindos de outros lugares, não lhes convinhiam; os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia. Também, corria o risco, inversamente, de perder, no esforço para me familiarizar com os textos antigos, o fio das

1. Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permite, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar.

questões que queria colocar. H. Dreyfus e P. Kabinow em Berkeley, permitiram-me, por meio de suas reflexões, suas questões, e graças à sua exigência, um trabalho de reformulação teórica e metodológica. F. Wahl deu-me conselhos preciosos.

P. Veyne ajudou-me constantemente no decorrer desses anos. Ele sabe o que é pesquisar o verdadeiro, como historiador de verdade; mas também conhece o labirinto em que se entra quando se quer fazer a história dos jogos entre o verdadeiro e o falso; ele é daqueles, raros hoje em dia, que aceitam enfrentar o perigo, para todo e qualquer pensamento, que a questão da história da verdade traz consigo. Seria difícil circunscrever sua influência sobre estas páginas.

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece? Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós à partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua: mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O "ensaio" – que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificador de outrem para fins de comunicação – é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma "ascese", um exercício de si, no pensamento.

Os estudos que se seguem, assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de "história" pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de "historiador". O que não quer dizer que eles resumam ou sintetizem o trabalho feito por outros: eles são – se quisermos encará-los do ponto de vista de sua

"pragmática" – O protocolo de um exercício que foi longo, cansante, e que freqüentemente precisou se retomar e se corrigir. Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente.

Teria eu razão em correr esses riscos? Não cabe a mim dizê-lo. Sei apenas que, deslocando assim o tema e os balizamentos cronológicos de meu estudo, encontrei algum proveito teórico; foi-me possível proceder a duas generalizações que me permitiram, ao mesmo tempo, situá-lo num horizonte mais amplo e precisar melhor seu método e seu objeto.

Ao retornar assim, da época moderna, através do cristianismo, até a Antigüidade, 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 freqüentemente 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 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.

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 im-

portância considerável em nossas sociedades, e o que se poderia chamar "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. Essas "artes de existência", essas "técnicas de si", perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. De qualquer modo, dever-se-ia, sem dúvida, fazer e refazer a longa história dessas estéticas da existência e dessas tecnologias de si. Já há algum tempo que Burckhardt sublinhou sua importância na época do Renascimento; mas sua sobrevivência, sua história e desenvolvimento não pararam aí. Em todo caso, pareceu-me que o estudo da problematização do comportamento sexual na Antigüidade podia ser considerado como um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das "técnicas de si".

Tal é a ironia desses esforços feitos a fim de mudar-se a maneira de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar distanciar-se um pouco. Levam eles, efetivamente, a pensar diferentemente? Talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo. A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo. Parece-me que seria melhor perceber agora de que maneira, um tanto cegamente, e por meio de fragmentos sucessivos e diferentes, eu me conduzi nessa empreitada de uma história da verdade: analisar, não os comportamentos, nem as idéias, não as sociedades, nem suas "ideologias", mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam. A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações. Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de "normalização"; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em

* A palavra *souci* será sempre traduzida "cuidado", para diferenciar de *soin*, sempre traduzida "cuidados", e de *préoccupation*, sempre traduzida "preocupação". (N. do T.)

2. Não seria exato acreditar-se que, desde Burckhardt, o estudo dessas artes e dessa estética da existência foi completamente negligenciado. Podemos pensar no estudo de Benjamin sobre Baudelaire. Pode-se encontrar, também, uma análise interessante no recente livro de S. GREENBLATT, *Renaissance Self-fashioning*, 1980.

práticas discursivas obedecendo a certas regras "epistêmicas"; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo "disciplinar". Gostaria de mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma "estética da existência".

Eis as razões pelas quais recentrei todo o estudo sobre a genealogia do homem de desejo, desde a Antiguidade clássica até os primeiros séculos do cristianismo. Segui uma distribuição cronológica simples: um primeiro volume, *O uso dos prazeres*, é dedicado à maneira pela qual a atividade sexual foi problematizada pelos filósofos e pelos médicos, na cultura grega clássica, no Século IV a. C.; *O cuidado de si* é dedicado a essa problematização nos textos gregos e latinos nos dois primeiros séculos de nossa era; finalmente, *As confissões da carne* tratam da formação da doutrina e da pastoral da carne. Em relação aos documentos que utilizarei, eles serão na maior parte textos "prescritivos"; com isso, quero me referir a textos que, qualquer que seja sua forma (discurso, diálogo, tratado, coletânea de preceitos, cartas, etc.), têm como objetivo principal propor regras de conduta. Só recorrerei aos textos teóricos sobre a doutrina do prazer ou das paixões para encontrar esclarecimentos. O campo que analisarei é constituído por textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém: textos "práticos" que são, eles próprios, objeto de "prática" na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana. O papel desses textos era o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético; em suma, eles participam de uma função "etopoética" para transpor uma expressão que se encontra em Plutarco.

Mas, como essa análise do homem de desejo se encontra no ponto de intersecção entre uma arqueologia das problematizações e uma genealogia das práticas de si, gostaria de deter-me, antes de começar, nessas duas noções: justificar as formas de "problematização" que considere, indicar o que se pode entender por "prática de si", e explicar através de que paradoxos e dificuldades fui levado a substituir uma história dos sistemas de moral, feita a partir das interdições, por uma história das problematizações éticas, feita a partir das práticas de si.

2

AS FORMAS DE PROBLEMATIZAÇÃO

Suponhamos que aceitemos por um momento categorias tão gerais como as de "paganismo", de "cristianismo", de "moral" e de "moral sexual". Suponhamos que perguntemos em que pontos a "moral sexual do cristianismo antigo" opôs-se, o mais nitidamente, à "moral sexual do paganismo antigo"; proibição do incesto, dominação masculina, sujeição da mulher? Sem dúvida não serão essas as respostas dadas: conhece-se a extensão e a constância desses fenômenos sob suas variadas formas. Mais provavelmente, propor-se-iam outros pontos de diferenciação. O valor do próprio ato sexual: o cristianismo o teria associado ao mal, ao pecado, à queda, à morte, ao passo que a Antiguidade o teria dotado de significações positivas. A delimitação do parceiro legítimo: o cristianismo, diferentemente do que se passava nas sociedades gregas ou romanas, só o teria aceito no casamento monogâmico e, no interior dessa conjugabilidade, lhe teria imposto o princípio de uma finalidade exclusivamente procriadora. A desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo: o cristianismo as teria excluído rigorosamente, ao passo que a Grécia as teria exaltado – e Roma, acerto – pelo menos entre homens. A esses três pontos de oposição maior, poder-se-ia acrescentar o alto valor moral e espiritual que o cristianismo, diferentemente da moral pagã, teria atribuído à abstinência rigorosa, à castidade permanente e à virgindade. Em suma, sobre todos esses pontos que foram considerados, durante tanto tempo, como tão importantes – natureza do ato sexual, fidelidade monogâmica, relações homossexuais, castidade –, parece que os Antigos teriam sido um tanto indiferentes, e que nada disso teria atraído muito sua atenção, nem constituído para eles problemas muito agudos.

Ora, isso não é exato, e poder-se-ia mostrá-lo facilmente. Poder-se-ia comprová-lo ressaltando as reproduções diretas e as continuidades muito estreitas que se pode constatar entre as primeiras doutrinas cristãs e a filosofia moral da Antiguidade: o primeiro grande texto cristão dedicado à prática sexual na vida de casado – o capítulo X do livro II do *Pedago* de Clemente de Alexandria – apoia-se num certo número de referências às Escrituras mas também num conjunto de princípios e de preceitos diretamente tomados à filosofia pagã. Já encontramos ali uma certa associação entre a atividade sexual e o mal, a regra de uma monogamia procriadora, a condenação das relações de mesmo sexo, a exaltação da continência. Não é só: numa escala histórica bem mais longa, poder-se-ia acompanhar a permanência de temas, inquietações e exigências, que sem dúvida marçaram a ética cristã e a moral das sociedades europeias modernas, mas que já estavam claramente presentes no cerne do pensamento grego ou greco-romano. Eis aqui diversos testemunhos: a expressão de um medo, um modelo de comportamento, a imagem de uma atitude desqualificada, um exemplo de abstinência.

1. *Um medo*

Os jovens com uma perda de sêmen "carregam em todos os hábitos do corpo a marca da caducidade e da velhice; eles se tornam relaxados, sem força, entorpecidos, estúpidos, prostrados, curvados, incapazes de qualquer coisa, com a tez pálida, branca, efeminada, sem apetite, sem calor, os membros pesados, as pernas dormentes, uma extrema fraqueza, enfim, numa palavra, quase que totalmente perdidos. Essa doença chega a ser, para muitos, uma via para a paralisia; de fato, como a potência nervosa não seria atingida se a natureza está enfraquecida no princípio regenerador e na própria fonte da vida?" Essa doença "em si mesma vergonhosa" é "perigosa no que leva ao marasmio, nociva à sociedade na medida em que se opõe à propagação da espécie; porque ela é, em todos os aspectos, a fonte de uma infinidade de males, exige socorros urgentes".³

3. ARÉTÉE, *Des signes et de la cure des maladies chroniques*, II, 5. Na tradução francesa, L. Renaud (1834) comenta essa passagem da seguinte maneira (p. 163): "A gonorréia da qual se fala aqui difere essencialmente da doença que tem esse nome hoje em dia, que é chamada, com mais razão, blenorragia... A gonorréia simples ou verdadeira, da qual Aréteu fala aqui é caracterizada por um fluxo, involuntário e fora do coito, do humor

Reconhece-se facilmente, nesse texto, as obsessões que a medicina e a pedagogia alimentaram, a partir dos Séculos XVII e XVIII, em torno do puro dispêndio sexual – aquele onde não existe fecundidade nem parceiro: o esgotamento progressivo do organismo, a morte do indivíduo, a destruição de sua raça e, finalmente, o dano causado a toda a humanidade; foram, regularmente, ao longo de uma literatura loquaz, prometidos para aqueles que abusassem de seu sexo. Esses medos individuais parecem ter constituído a herança "naturalista" e "científica", no pensamento médico do Século XIX, de uma tradição cristã que colocava o prazer no campo da morte e do mal.

Ora, essa descrição é, de fato, uma tradução – uma tradução livre, no estilo da época – de um texto escrito por um médico grego. Aréteu, no primeiro século de nossa era. Desse temor do ato sexual, suscetível, se for desregulado, de produzir na vida do indivíduo os mais nocivos efeitos, encontram-se-ão muitos testemunhos na mesma época: Soranus, por exemplo, considerava que a atividade sexual seria, em qualquer hipótese, menos favorável à saúde do que a pura e simples abstenção e a virgindade. Mais cedo, ainda, a medicina tinha dado insistentes conselhos de prudência e de economia no uso dos prazeres sexuais: eviuar seu uso intempestivo, levar em conta as condições nas quais eles são praticados, temer a sua própria violência e os erros de regime. Alguns chegaram a dizer que não se deve praticá-los "a não ser que se queira prejudicar-se a si próprio". Medo muito antigo por conseguinte.

2. *Um esquema de comportamento*

Conhece-se a maneira pela qual São Francisco de Sales exortava à virtude conjugal: para as pessoas casadas ele oferecia um espelho natural propondo-lhes o modelo do elefante e dos belos costumes que demonstrava com sua esposa. O elefante "não passa de um grande animal, entretanto, é o mais digno que vive sobre a terra e que possui mais senso... Ele nunca troca de fêmea, e ama ternamente aquela que escolheu e com a qual, no entanto, só acasala a cada três anos, e somente por cinco dias, e tão secretamente que jamais alguém o viu nesse ato; entretanto, ele é visto no sexto dia quando, antes de qualquer ou-

espermático e misturado com humor prostático. Essa doença vergonhosa é frequentemente excitada pela masturbação e é sua consequência". A tradução modifica um pouco o sentido do texto grego que se pode encontrar no *Corpus Medicorum Graecorum*.

tra coisa, vai diretamente ao rio no qual lava todo o corpo, não querendo de modo algum retornar ao seu bando sem antes purificar-se. Não temos aí belas e honestas disposições?".⁴ Ora, esse mesmo texto é uma variação de um tema que foi transmitido por uma longa tradição (através de Aldrovandi, Gessner, Vincent de Beauvais e o famoso *Physiologus*): sua formulação já se encontra em Plínio que a *Introdução à Vida Devota* segue bem de perto: "É por pudor que os eliantes só se acasalam em segredo... A fêmea só se deixa cobrir a cada dois anos e, como se diz, durante cinco dias de cada ano, não mais; no sexto dia eles se banham no rio, e só se reúnem ao bando após o banho. Eles não conhecem o adultério...".⁵ Plínio não pretendia, certamente, propor um esquema tão explicitamente didático como o de São Francisco de Sales; entretanto, referia-se a um modelo de conduta visivelmente valorizado. Isso não significa que a fidelidade reciproca dos cônjuges tenha sido um imperativo geralmente recebido e aceito pelos gregos e romanos. Mas ela constituía um ensinamento dado com insistência em certas correntes filosóficas, como no estoicismo tardio; constituía também um comportamento apreciado como manifestação de virtude, de firmeza da alma e de domínio de si. Louvava-se Catão, o Jovem, que, na idade em que decidiu se casar, não havia tido ainda relação com mulher alguma, e, melhor ainda, Lélius, que "em toda a sua longa vida só se aproximou de uma mulher, a primeira e única com quem se casou".⁶ Poder-se-ia voltar ainda mais longe na definição desse modelo de conjugalidade reciproca e fiel. Nicocles, no discurso que lhe atribuiu Isócrates, mostra toda a importância moral e política que ele dá ao fato de "não ter tido, a partir de seu casamento, relação sexual com outra pessoa a não ser sua mulher".⁷ E na sua cidade ideal, Aristóteles quer que seja considerada como "ação desonrosa" (e isso de "maneira absoluta e sem exceção") a relação do marido com uma outra mulher ou da esposa com um outro homem.⁸ A "fidelidade" sexual do marido com relação à sua esposa legítima não era exigida pelas leis nem pelos costumes; não deixava de ser, contudo, uma questão que se colocava e uma forma de austeridade a que certos moralistas conferiam grande valor.

4. FRANÇOIS DE SALES, *Introduction à la vie dévote*, III, 39.
5. PLINE, *Histoire naturelle*, VIII, 5, 13.
6. PLUTARQUE, *Vie de Caton*, VII.
7. ISOCRATE, *Nicocles*, 36.
8. ARISTOTE, *Politique*, VII, 16, 1 335 b.

3. *Uma imagem*

Nos textos do Século XIX existe um perfil-tipo do homossexual ou do invertido: seus gestos, sua postura, a maneira pela qual ele se enfeita, seu coquetismo, como também a forma e as expressões de seu rosto, sua anatomia, a morfologia feminina de todo o seu corpo fazem, regularmente, parte dessa descrição desqualificadora; a qual se refere, ao mesmo tempo, ao tema de uma inversão dos papéis sexuais e ao princípio de um estigma natural dessa ofensa à natureza, seria de acreditar-se, diziam, que "a própria natureza se fez cúmplice da mentira sexual".⁹ Dever-se-ia, sem dúvida, estabelecer a longa história dessa imagem (à qual puderam corresponder comportamentos efetivos, através de um complexo jogo de indução e desafio). Ler-se-ia, na intenção tão vivamente negativa desse estereótipo, a dificuldade secular, em nossas sociedades, para integrar os dois fenômenos, aliás, diferentes, que são a inversão dos papéis sexuais e a relação entre indivíduos do mesmo sexo. Ora, essa imagem, com a aura repulsiva que a envolve, percorreu séculos; ela já estava muito nitidamente delineada na literatura greco-romana da época imperial. Encontra-se no perfil do *Effeminatus* traçado pelo autor de uma *Physiognomonis* anônima do Século IV,¹⁰ na descrição dos padres de Atargatis, dos quais zomba Apuleu nas *Metamorfoses*;¹¹ na simbolização que Dion de Prusa propõe do *daimon* da intemperança, numa de suas conferências sobre a monarquia;¹² na evocação fugaz dos pequenos reitores todos perfumados e encarcacolados que Epieto interpela no fundo de sua sala e aos quais pergunta se são homens ou mulheres.¹³ Poder-se-ia ver essa imagem também no retrato da juventude decadente tal como a vê Sêneca, o Retórico, com grande repugnância, ao seu redor: "A paixão doentia de cantar e dançar enche a alma de nossos efeminados; ondular os cabelos, tornar a voz suficientemente tênue para igualar a carícia das vozes femininas, rivalizar com as mulheres através da lassidão de atitudes; estudar-se em perquirições muito obscenas, eis o ideal de nossos adolescentes... Enfraquecidos e enervados desde o nascimento, eles assim permanecem, sempre prontos a atacar o pudor dos outros sem se ocupar com o seu próprio".¹⁴ Porém, esse perfil, com seus traços essenciais, é ainda mais antigo. O primeiro discurso de Sócrates no

9. H. DAUVERGNE, *Les Forçats*, 1841, p. 289.
10. APULÉE, *Metamorphoses*, VIII, 26 sq.
11. DION DE PRUSE, *Discours*, IV, 101-115.
12. EPICTETE, *Enchiridion*, III, 1.
13. SÉNÈQUE LE RHÉTEUR, *Controuerses*, I, Préfácio, 8.

Pedro a ele faz alusão quando repreende o amor que se tem aos rapazes flácidos, educados na delicadeza da sombra, ornados de maquiagens e adereços.¹⁴ É também com esses traços que Ágaton aparece nas *Tesmoforias* – tez pálida, faces escanhoadas, voz de mulher, roupas de açafreão, redes – ao ponto do seu interlocutor se perguntar se na verdade ele está na presença de um homem ou de uma mulher.¹⁵ Seria inexacto ver aí uma condenação do amor pelos rapazes ou daquilo que, em geral, chamamos de relações homossexuais; entretanto, é necessário reconhecer aí o efeito de apreciações fortemente negativas a propósito de certos aspectos possíveis da relação entre homens, assim como uma viva repugnância a respeito de tudo o que pudesse marcar uma renúncia voluntária aos prestígios e às marcas do papel viril. O domínio dos amores masculinos pôde muito bem ser “livre” na Antiguidade grega, em todo caso bem mais do que o foi nas sociedades europeias modernas; não resta dúvida, entretanto, que bem cedo se vê marcar intensas reações negativas e formas de desqualificação que se prolongarão por muito tempo.

4. Um modelo de abstenção

O herói virtuoso que é capaz de se desviar do prazer, como uma tentação na qual ele sabe não cair, é uma figura familiar ao cristianismo, como foi corrente a idéia de que essa renúncia é capaz de dar acesso a uma experiência espiritual da verdade e do amor, a qual seria excluída pela atividade sexual. Mas é igualmente conhecida da Antiguidade pagã a figura desses atletas da temperança que são suficientemente senhores de si e de suas concupiscências para renunciar ao prazer sexual. Bem antes disso, a Grécia conheceu e honrou modelos como o de Apolônio de Tiana, um taumaturgo, que uma vez fez voto de castidade e que, por toda a vida, nunca mais teve relações sexuais.¹⁶ Para alguns, essa extrema virtude era a marca visível do domínio que exerciam sobre eles próprios e, portanto, do poder que eram dignos de assumir sobre os outros; assim, Agésilas de Xenofonte não somente “não tocava naqueles que não lhe inspiravam desejo” como também até renunciava a beijar o rapaz a quem amava, e tomava cuidado para só alojar-se nos templos ou nos lugares visíveis “para que todos pudes-

sem ser testemunhas de sua temperança”.¹⁷ Porém, para outros essa abstenção estava ligada diretamente a uma forma de sabedoria que os colocava imediatamente em contato com algum elemento superior à natureza humana, e que lhes dava acesso ao próprio ser da verdade: tal era o caso do Sócrates do *Banquete* do qual todos queriam se aproximar, do qual todos se enamoravam, de cuja sabedoria todos buscavam se apropriar – sabedoria essa que se manifestava e se experimentava, justamente, pelo fato de que ele próprio era capaz de não tocar na beleza provocadora de Alcibiades.¹⁸ A temática de uma relação entre a abstinência sexual e o acesso à verdade já estava fortemente marcada.

Entretanto, é preciso não esperar demasiado dessas referências. Não se poderia delas inferir que a moral sexual do cristianismo e a do paganismo formem continuidade. Diversos temas, princípios e noções podem perfeitamente se encontrar num e noutro; não possuem, no entanto, o mesmo lugar e o mesmo valor em ambos. Sócrates não é um padre do deserto lutando contra a tentação, e Nicocles não é nenhum marido cristão: o riso de Aristófanes diante de Ágaton travestido tem muito pouco a ver com a desqualificação do invertido que mais tarde se encontrará no discurso médico. Além disso, é preciso ter em mente que a Igreja e a pastoral cristã fizeram valer o princípio de uma moral cujos preceitos eram constitutivos e cujo alcance era universal (o que não excluía as diferenças de prescrição relativas ao *status* dos indivíduos, nem a existência de movimentos ascéticos com suas próprias aspirações). Em compensação, no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira; elas eram, antes de mais nada, um suplemento, como que um “luxo” em relação à moral aceita correntemente; além disso, elas se apresentavam em “focos dispersos”, e estes tinham origem em diferentes movimentos filosóficos ou religiosos; e encontravam seu meio de desenvolvimento em múltiplos grupos; e propunham, mais do que impunham, estilos de moderação ou de rigor cada qual com sua fisionomia particular: a austeridade pitagórica não era a dos estóicos que, por sua vez, era bem diferente daquela recomendada por Epicuro. É preciso não concluir dessas poucas aproximações que puderam ser esboçadas que a moral cristã do sexo estava, de certa forma, “pré-formada” no pensamento antigo; deve-se antes considerar que, bem cedo, na reflexão moral da Antiguidade, formou-se uma temática – uma “quadriemática” – da austeri-

14. PLATON, *Phèdre*, 239 c-d.
15. ARISTOPHANE, *Tesmophorias*, v. 130 sq.
16. PHILOSTRATE, *Vie d'Apolonius de Tiane*, I. 13.

17. XÉNOPHON, *Agésilas*, 6.
18. PLATON, *Banquet*, 217 a-219 e.

dade sexual em torno e a propósito da vida do corpo, da instituição do casamento, das relações entre homens e da existência de sabedoria. E essa temática, através de instituições, de conjuntos de preceitos, de referências teóricas extremamente diversas e a despeito de muitos remanejamentos, guardou, através do tempo, uma certa constância: como se houvesse, desde a Antiguidade, quatro pontos de problematização a partir dos quais se reformulava, incessantemente – e segundo esquemas freqüentemente diferentes –, o cuidado com a austeridade sexual.

Ora, é preciso notar que esses temas de austeridade não coincidem com as delimitações que as grandes interdições sociais, civis ou religiosas, podiam traçar. Poder-se-ia pensar, com efeito, que lá onde as proibições são mais fundamentais, lá onde as obrigações são mais coercitivas é que, de uma forma geral, as morais desenvolvem as mais insistentes exigências de austeridade: o caso pode se produzir, e a história do cristianismo ou da Europa moderna, sem dúvida, dariam exemplos disso.¹⁹ Entretanto, parece que tal não foi o caso na Antiguidade. Em primeiro lugar, isso aparece muito claramente na dissimetria bem particular a toda essa reflexão moral sobre o comportamento sexual: as mulheres são adstritas, em geral (salvo a liberdade que um *stultas*, como o de cortesia, pode lhes dar), a obrigações extremamente estritas; contudo, não é às mulheres que essa moral é endereçada; não são seus deveres, nem suas obrigações que aí são lembrados, justificadas ou desenvolvidos. Trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens, evidentemente livres. Conseqüentemente, moral viril onde as mulheres só aparecem a título de objetos ou no máximo como parceiras às quais convém formar, educar e vigiar, quando as tem sob seu poder, e das quais, ao contrário, é preciso abster-se quando estão sob o poder de um outro (pai, marido, tutor). Aí está, sem dúvida, um dos pontos mais notáveis dessa reflexão moral: ela não tenta definir um campo de conduta e um domínio de regras válidas – segundo as modulações necessárias – para os dois sexos; ela é uma elaboração da conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta.

Melhor ainda: 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,

19. Pode-se pensar que o desenvolvimento de uma moral das relações do casamento e, mais precisamente, das reflexões sobre o comportamento sexual dos esposos na relação conjugal (que assumiram tão grande importância na pastoral cristã), é uma consequência da instauração, aliás lenta, tardia e difícil, do modelo cristão do casamento no decorrer da Alta Idade Média (cf. G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre*, 1981).

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 extracônjugais, em relações com os rapazes que, pelo menos dentro de certos limites, são admitidas, correntes e até mesmo valorizadas. É preciso entender esses temas da 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.

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 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.

Parceu-me, assim, que haveria que operar todo um recentramento. Em vez de buscar as interdições de base que se escondem ou se manifestam nas exigências da austeridade sexual, era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização. Mais precisamente, era preciso perguntar-se por que justamente os quatro grandes domínios de relações onde parecia que o homem livre, nas sociedades antigas, teria podido desenvolver sua atividade sem encontrar maiores proibições foram objeto de uma a problematização intensa da prática sexual. Por que foi aí, a propósito do corpo, da esposa, dos rapazes e da verdade, que a prática dos prazeres foi questionada? Por que a interdição da atividade sexual nessas relações tornou-se objeto de inquietação, de debate e de reflexão? Por que esses eixos da experiência cotidiana deram lugar a um pensamento que buscava a rarefação do comportamento sexual, sua moderação, sua conformação e a definição de um estilo austero na prática dos prazeres? De que maneira o comportamento sexual, na medida em que implicava esses diferentes tipos de relação, foi objeto de reflexão como domínio de experiência moral?

MORAL E PRÁTICA DE SI

A fim de responder a essa questão é necessário introduzir algumas considerações de método: ou, mais precisamente, convém se interrogar sobre o objeto proposto quando se empreende o estudo das formas e transformações de uma "moral".

Conhece-se a ambiguidade dessa palavra. Por "moral" entende-se um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc. Acontece dessas regras e valores serem bem explicitamente formulados numa doutrina coerente e num ensinamento explícito. Mas acontece também delas serem transmitidas de maneira difusa e, longe de formarem um conjunto sistemático, constituírem um jogo complexo de elementos que se compensam, se corrigem, se anulam em certos pontos, permitindo, assim, compromissos ou escapatórias. Com essas reservas pode-se chamar "código moral" esse conjunto prescritivo. Porém, por "moral" entende-se igualmente o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta: pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; o estudo desse aspecto da moral deve determinar de que maneira, e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara. Chamemos a esse nível de fenômenos a "moralidade dos comportamentos".

Mas não é só isso. Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário "conduzir-se" - isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de "se conduzir": moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação. Seja um código de prescrições sexuais que determina para os dois cônjuges uma fidelidade conjugal estrita e simétrica, assim como a permanência de uma vontade procriadora; mesmo nesse quadro tão rigoroso, haverá várias maneiras de praticar essa austeridade, várias maneiras de "ser fiel". Essas diferenças podem dizer respeito a vários pontos.

Elas concernem ao que se poderia chamar *determinação da sub-tância ética*: isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. Assim, pode-se ter como essencial da prática de fidelidade o espírito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realiza. Mas pode-se também ter como essencial da fidelidade o domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles, a força com a qual se sabe resistir às tentações: o que constitui, então, o conteúdo da fidelidade é essa vigilância e essa luta; os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação, é que serão, nessas condições, a matéria da prática moral. Pode-se, ainda, ter como essencial da prática de fidelidade a intensidade, a continuidade, a reciprocidade dos sentimentos que se experimenta pelo cônjuge e a qualidade da relação que liga, em permanência, os dois esposos.

As diferenças podem, assim, dizer respeito ao *modo de sujeição*. Isto é: a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática. Pode-se, por exemplo, praticar a fidelidade conjugal e se submeter ao preceito que a impõe por reconhecer-se como parte do grupo social que a aceita, e que a proclama abertamente, e que dela conserva o hábito silencioso; porém, pode-se também praticá-la por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual, a qual se tem a responsabilidade de preservar ou de fazer reviver; como também se pode exercer essa fidelidade respondendo a um apelo, propondo-se como exemplo ou buscando dar à vida pessoal uma forma que corresponda a critérios de esplendor, beleza, nobreza ou perfeição.

Existem também diferenças possíveis nas formas da *elaboração do trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas

também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta. Dessa forma, a austeridade sexual pode ser praticada por meio de um longo trabalho de aprendizagem, de memorização, de assimilação de um conjunto sistemático de preceitos e através de um controle regular da conduta, destinado a medir a exatidão com que se aplicam essas regras: pode-se praticá-la sob a forma de uma renúncia brusca, global e definitiva aos prazeres; como também sob a forma de um combate permanente, cujas peripécias — até os fracassos passageiros — podem ter sentido e valor; ela pode também ser exercida através de uma decifração tão cuidada, permanente e detalhada quanto possível, dos movimentos do desejo, sob todas as formas, mesmo aquelas mais obscuras sob as quais ele se oculta.

Finalmente, outras diferenças dizem respeito ao que se poderia chamar *teleologia* do sujeito moral: pois uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta, e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua continuidade. Uma ação moral tende à sua própria realização; além disso, ela visa, através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral. E existem muitas diferenças possíveis nesse ponto: a fidelidade conjugal pode dizer respeito a uma conduta moral que leva a um domínio de si cada vez mais completo; ela pode ser uma conduta moral que manifesta um distanciamento repentino e radical a respeito do mundo; ela pode tender a uma tranquilidade perfeita da alma, a uma total insensibilidade às agitações das paixões, ou a uma purificação que assegure a salvação após a morte e a imortalidade bem-aventurada.

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 co-nhecer-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.

Essas distinções não devem ter somente efeitos teóricos. Elas têm também suas consequências para a análise histórica. Quem quiser fazer a história de uma "moral" deve levar em conta diferentes realidades que essa palavra engloba. História das "moralidades": aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conformes ou não às regras e aos valores que são propostos por diferentes instâncias. História dos "códigos", a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram numa determinada sociedade ou num grupo dado, as instâncias ou aparelhos de coerção que lhes dão vigência, e as formas tomadas por sua multiplicidade, suas divergências ou suas contradições. E finalmente, história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a flexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. Eis aí o que se poderia chamar uma história da "ética" e da "ascética", entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la.

Se de fato for verdade que toda "moral", no sentido amplo, comporta os dois aspectos que acabo de indicar, ou seja, o dos códigos de comportamento e os das formas de subjetivação; se for verdade que eles jamais podem estar inteiramente dissociados, mas que acontecesse se desenvolverem, tanto um quanto o outro, numa relativa autonomia, é necessário também admitir que em certas morais a importância é dada sobretudo ao código, à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento; em tais morais a importância deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições, a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo. Seria totalmente inexacto reduzir a moral cristã — dever-se-ia, sem dúvida, dizer "as morais cristãs" — a um tal modelo; talvez não seja falso pensar que a organização do sistema penitencial no início do século XIII, e seu desenvolvimento até às vésperas da Reforma, provocaram uma fortíssima "juridificação" — no sentido estrito, uma fortíssima "codificação" — da

experiência moral: foi contra ela que reagiram muitos movimentos es-
pírituais e ascéticos que se desenvolveram antes da Reforma.

Em compensação, pode-se muito bem conceber morais cujo elemento forte e dinâmico deve ser procurado do lado das formas de subjetivação e das práticas de si. Nesse caso, o sistema dos códigos e das regras de comportamento pode ser bem rudimentar. Sua observação exata pode ser relativamente pouco relevante, pelo menos comparada ao que se exige do indivíduo para que, na relação que tem consigo, em suas diferentes ações, pensamentos ou sentimentos, ele se constitua como sujeito moral; a ênfase é dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser. Essas morais "orientadas para a ética" (e que não coincidem, forçosamente, com as morais daquilo que se chama renúncia ascética) foram muito importantes no cristianismo ao lado das morais "orientadas para o código": entre elas houve justaposições, por vezes rivalidades e conflitos, e por vezes composição.

Ora, parece, pelo menos numa primeira abordagem, que as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram muito mais orientadas para as práticas de si, e para a questão da *askesis*, do que para as codificações de condutas e para a definição estrita do permitido e do proibido. Se excetuarmos a *Repubblica* e as *Leis*, encontramos muito poucas referências ao princípio de um código que definiria no varjo a conduta conveniente, à necessidade de uma instância encarregada de vigiar sua aplicação, à possibilidade de castigos que sancionariam as infrações cometidas. Mesmo se a necessidade de respeitar a lei e os costumes — os *nomoi* — é freqüentemente sublinhada, o importante está menos no conteúdo da lei e nas suas condições de aplicação do que na atitude que faz com que elas sejam respeitadas. A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranquilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir a um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo.

Dai a opção de método que fiz ao longo desse estudo sobre as morais sexuais da Antiguidade pagã e cristã: manter em mente a distinção entre os elementos de código de uma moral e os elementos de ascese; não esquecer sua coexistência, suas relações, sua relativa autonomia, nem suas diferenças possíveis de ênfase; levar em conta tudo o que parece indícar, nessas morais, o privilégio das práticas de si, o interesse que elas podiam ter, o esforço que era feito para desenvolvê-las, aperfeiçoá-las, e ensiná-las, o debate que tinha lugar a seu respeito. De

tal modo que teríamos que transformar, assim, a questão tão freqüentemente colocada a propósito da continuidade (ou da ruptura) entre as morais filosóficas da Antiguidade e a moral cristã; em vez de perguntar quais são os elementos de código que o cristianismo pôde tomar emprestado ao pensamento antigo, e quais são os que acrescentou por sua própria conta, a fim de definir o que é permitido e o que é proibido na ordem de uma sexualidade supostamente constante, conviria perguntar de que maneira, na continuidade, transferência ou modificação dos códigos, as formas da relação para consigo (e as práticas de si que lhes são associadas) foram definidas, modificadas, reelaboradas e diversificadas.

Não se supõe que os códigos não tenham importância nem que permaneçam constantes. Entretanto, pode-se observar que, no final das contas, eles giram em torno de alguns princípios bastante simples e pouco numerosos: talvez os homens não inventem muito mais na ordem das proibições do que na dos prazeres. Sua permanência também é grande: a proliferação sensível das codificações (que dizem respeito aos lugares, parceiros, e gestos permitidos ou proibidos) se produzirá bem mais tarde no cristianismo. Em compensação, parece — em todo caso é a hipótese — que gostaria de explorar aqui — haver todo um campo de historicidade complexa e rica na maneira pela qual o indivíduo é chamado a se reconhecer como sujeito moral da conduta sexual. Tratar-se-ia de ver de que maneira, a partir do pensamento grego clássico até a constituição da doutrina e da pastoral cristã da carne, essa subjetivação se definiu e se transformou.

Nesse primeiro volume gostaria de marcar alguns traços gerais que caracterizam a maneira pela qual o comportamento sexual foi refeito, pelo pensamento grego clássico, como campo de apreciação e de escolhas morais. Partirei da noção, então corrente, de "uso dos prazeres" — *chresis aphrodision* — para distinguir os modos de subjetivação aos quais ela se refere: substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração de si e de teleologia moral. Em seguida, partindo cada vez de uma prática que, na cultura grega, tinha sua existência, seu *status* e suas regras (a prática do regime de saúde, a da gestão da casa, e da corte amorosa), estudarei a maneira pela qual o pensamento médico e filosófico elaborou esse "uso dos prazeres" e formulou alguns temas de austeridade que se tornariam recorrentes sobre quatro grandes eixos da experiência: a relação com o corpo, a relação com a esposa, a relação com os rapazes e a relação com a verdade.

1984

Foucault

"Foucault", in Huisman (D.) ed., *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 1984, t. I, ps. 942-944.

No início da década de 1980, Denis Huisman propôs a F. Ewald redigir o verbete que seria dedicado a Foucault no *Dictionnaire des philosophes*, que ele preparava para as Presses Universitaires de France. F. Ewald, na época assistente de M. Foucault no Collège de France, fez o convite a este último. M. Foucault havia redigido na época uma primeira versão do volume II da *História da sexualidade*, que ele considerava precisar ser mais trabalhada. Uma parte da introdução que ele havia redigido para essa obra era uma apresentação retrospectiva do seu trabalho. Foi este o texto entregue a Denis Huisman, complementado por uma curta apresentação e uma bibliografia. Combinou-se que ele seria assinado por "Maurice Florence", que resultava na evidente abreviação "M.F.". Assim ele foi publicado. Aqui figura apenas o texto redigido por Michel Foucault.

[Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant, e seria possível]¹ nomear sua obra *História crítica do pensamento*. Ela não deveria ser entendida como uma história das idéias que fosse simultaneamente uma análise dos erros que poderiam ser posteriormente avaliados; ou uma decifração dos desconhecimentos aos quais elas estão ligadas e dos quais poderia depender o que pensamos hoje em dia. Se por pensamento se entende o ato que coloca, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto, uma história crítica do pensamento seria uma análise das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações do sujeito com o objeto, uma vez que estas são constitutivas de um saber possível. Não se trata de definir as condições formais de uma relação com o objeto: também não se trata de destacar as condições empíricas que puderam

em um dado momento permitir ao sujeito em geral tomar conhecimento de um objeto já dado no real. A questão é determinar o que deve ser o sujeito, a que condições ele está submetido, qual o seu *status*, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de "subjetivação"; pois este não é evidentemente o mesmo quando o conhecimento em pauta tem a forma de exegese de um texto sagrado, de uma observação de história natural ou de análise do comportamento de um doente mental. Mas a questão é também e ao mesmo tempo determinar em que condições alguma coisa pôde se tornar objeto para um conhecimento possível, como ela pôde ser problematizada como objeto a ser conhecido, a que procedimento de recorte ela pôde ser submetida, que parte dela própria foi considerada pertinente. Trata-se, portanto, de determinar seu modo de objetivação, que tampouco é o mesmo de acordo com o tipo de saber em pauta.

Essa objetivação e essa subjetivação não são independentes uma da outra; do seu desenvolvimento mútuo e de sua ligação recíproca se originam o que se poderia chamar de "jogos de verdade": ou seja, não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais, a respeito de certas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso. Em suma, a história crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das "verdições", entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos: quais foram as condições dessa emergência, o preço com o qual, de qualquer forma, ela foi paga, seus efeitos no real e a maneira pela qual, ligando um certo tipo de objeto a certas modalidades do sujeito, ela constituiu, por um tempo, uma área e determinados indivíduos, o *a priori* histórico de uma experiência possível.

Ora, essa questão – ou esta série de questões – que é a de uma "arqueologia do saber", Michel Foucault não a propôs e não gostaria de propô-la a respeito de qualquer jogo de verdade. Mas somente a respeito daqueles em que o próprio sujeito é colocado como objeto de saber possível: quais são os processos de subjetivação e de objetivação que fazem com que o su-

1. Este trecho entre colchetes é de F. Ewald.

jeito possa se tornar, na qualidade de sujeito, objeto de conhecimento. Não se trata certamente de saber como se constituiu durante a história um "conhecimento psicológico", mas como se formaram diversos jogos de verdade através dos quais o sujeito se tornou objeto de conhecimento. Michel Foucault tentou inicialmente conduzir essa análise de duas maneiras. A respeito do aparecimento e da inserção, em domínios e segundo a forma de um conhecimento com *status científico*, da questão do sujeito que fala, trabalha e vive; tratava-se então da formação de algumas "ciências humanas", cujo estudo tinha como referência a prática das ciências empíricas e de seus discursos, característica dos séculos XVII e XVIII (*As palavras e as coisas*). Michel Foucault também tentou analisar a constituição do sujeito como ele pode aparecer do outro lado de uma divisão normativa e se tornar objeto de conhecimento - na qualidade de louco, de doente ou de delinqüente: e isso através de práticas como as da psiquiatria, da medicina clínica e da penalidade (*História da loucura, O nascimento da clínica, Vigiar e punir*).

Michel Foucault tenta agora, sempre dentro do mesmo projeto geral, estudar a constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível. Trata-se, em suma, da história da "subjetividade", se entendermos essa palavra como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo. A questão do sexo e da sexualidade pareceu constituir para Michel Foucault não, certamente, o único exemplo possível, mas pelo menos um caso bastante privilegiado: é efetivamente a esse respeito que, através de todo o cristianismo e talvez mais além, os indivíduos foram chamados a se reconhecerem como sujeitos de prazer, de desejo, de concupiscência, de tentação e, por diversos meios (exame de si, exercícios espirituais, reconhecimento de culpa, confissão), foram solicitados a desenvolver, a respeito deles mesmos e do que constitui a parte mais secreta, mais individual de sua subjetividade, o jogo do verdadeiro e do falso.

Trata-se, em suma, nessa história da sexualidade, de constituir uma terceira parte: ela vem somar-se às análises das relações entre sujeito e verdade ou, mais precisamente, ao

estudo dos modos pelos quais o sujeito pode ser inserido como objeto nos jogos de verdade.

Tomar como fio condutor de todas essas análises a questão das relações entre sujeito e verdade implica certas escolhas de método. E, inicialmente, um ceticismo sistemático em relação a todos os universais antropológicos, o que não significa que todos eles sejam rejeitados de início, em bloco e de uma vez por todas, mas que nada dessa ordem deve ser admitido que não seja rigorosamente indispensável: tudo o que nos é proposto em nosso saber, como sendo de validade universal, posto em natureza humana ou às categorias que se podem quanto à natureza humana ou às categorias que se podem aplicar ao sujeito, exige ser experimentado e analisado: recusar o "universal" da loucura, da "delinqüência" ou da "sexualidade" não significa que aquilo a que essas noções se referem não seja nada ou que elas não passem de fantasias inventadas pela necessidade de uma causa duvidosa: é, portanto, bem mais do que a simples constatação de que seu conteúdo varia com o tempo e as circunstâncias: é se interrogar sobre as condições que permitem, conforme as regras do dizer verdadeiro ou falso, reconhecer um sujeito como doente mental ou fazer com que um sujeito reconheça a parte mais essencial dele próprio na modalidade do seu desejo sexual. A primeira regra de método para esse tipo de trabalho é, portanto, esta: contar tanto quanto possível, para interrogá-los em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e também, certamente, os de um humanismo que defenderia os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade imediata e atemporal do sujeito). Também é preciso inverter o procedimento filosófico de remontar ao sujeito constituinte, do qual se exige dar conta do que pode ser todo objeto de conhecimento em geral: trata-se, pelo contrário, de descer ao es-tudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento. Sobre isso, é também preciso estar atento: recusar o recurso filosófico a um sujeito constituinte não significa fazer como se o sujeito não existisse e se abstrair dele em benefício de uma objetividade pura; essa recusa visa a fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto "se formam e se transformam" um em relação ao outro e em função do outro. Os discursos da doença mental, da delinqüência ou da sexualidade só dizem o que é o sujeito dentro de um certo jogo muito

particular de verdade; mas esses jogos não são impostos de fora para o sujeito, de acordo com uma causalidade necessária ou determinações estruturais; eles abrem um campo de experiência em que sujeito e objeto são ambos constituídos apenas em certas condições simultâneas, mas que não param de se modificar um em relação ao outro, e, portanto, de modificar esse mesmo campo de experiência.

Daí um terceiro princípio de método: dirigir-se como campo de análise às "práticas", abordar o estudo pelo viés do que "se fazia". Assim, o que se fazia com os loucos, os delinquentes e os doentes? É possível, certamente, tentar deduzir, a partir da representação que se fazia deles e dos conhecimentos que se acreditava ter sobre eles, as instituições nas quais eles eram colocados e os tratamentos aos quais eram submetidos; é também possível investigar qual era a forma das "verdadeiras" doenças mentais e as modalidades de delinqüência real em uma época dada para explicar aquilo que então se pensava. Michel Foucault aborda as coisas de uma maneira totalmente diferente. Estuda, inicialmente, o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos pensadas, mais ou menos acabadas através das quais se delinquia simultaneamente o que constituía o real para aqueles que procuram pensá-lo e dominá-lo, e a maneira como aqueles se constituíam como sujeitos capazes de conhecer, analisar e eventualmente modificar o real. São as "práticas" concebidas ao mesmo tempo como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto.

Ora, a partir do momento em que, através dessas práticas, estava em pauta estudar os diferentes modos de objetivação do sujeito, compreende-se a importância que deve ter a análise das relações de poder. Mas ainda é preciso, certamente, definir o que pode e o que pretende ser uma análise desse tipo. Não se trata evidentemente de interrogar o "poder" sobre sua origem, seus princípios ou seus limites legítimos, mas de estudar os procedimentos e as técnicas utilizados nos diferentes contextos institucionais, para atuar sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la nas estratégias de conjunto, consequentemente múltiplas em sua forma e em seu lo-

cal de atuação: diversas da mesma forma nos procedimentos e técnicas que elas fazem funcionar: essas relações de poder caracterizam a maneira como os homens são "governados" uns pelos outros; e sua análise mostra de que modo, através de certas formas de "governo", dos loucos, dos doentes, dos criminosos etc., foi objetivado o sujeito louco, doente, delinquentes. Tal análise não significa dizer que o abuso de tal ou tal poder produziu loucos, doentes ou criminosos ali onde nada havia, mas que as formas diversas e particulares de "governo" dos indivíduos foram determinantes nos diferentes modos de objetivação do sujeito.

Verifica-se como o tema de uma "história da sexualidade" pode se inscrever dentro do projeto geral de Michel Foucault: trata-se de analisar a "sexualidade" como um modo de experiência historicamente singular, no qual o sujeito é objetivado para ele próprio e para os outros, através de certos procedimentos precisos de "governo".

Maurice Florence