



**NOTAS SOBRE A HISTÓRIA DA SEXUALIDADE DE FOUCAULT:
desnudamento do poder e surgimento do sujeito**

Paulo Borges¹

 <https://orcid.org/0000-0003-1240-9690>

 <https://doi.org/10.33871/27639657.2024.4.1.9101>

RESUMO: A questão sobre uma transformação de si independente do modelo jurídico, em Foucault, requer mais do que uma argumentação encaminhada a uma resposta afirmativa. O sim não é o bastante. A argumentação começa antes da questão, fazendo parte da colocação da própria questão. Desse modo, a possibilidade de uma tal transformação de si exige a investigação dos três volumes d'*A História da Sexualidade* de Foucault. Mesmo com a mudança de projeto realizada entre os volumes I e II, o primeiro continua fundamental para entender o nascimento da problematização do modelo jurídico. O segundo volume, situado historicamente nos séculos VI e III a.C – Grécia clássica –, traz um outro modelo, ainda rudimentar, que propõe o exercício de um domínio de si. O terceiro volume, por sua vez, situado nos séculos I e II d.C. – mundo greco-romano –, expõe um modelo mais aperfeiçoado que possui referência ao anterior, mas o supera, ao introduzir uma noção de reciprocidade na relação consigo, da qual resulta o cuidado de si.

**NOTES ON FOUCAULT'S HISTORY OF SEXUALITY:
nakedness of power and emergence of the subject**

ABSTRACT: The question about a transformation of the self that is moves away of the juridical model requires, for Foucault, more than an argument leading to an affirmative answer. Yes is not enough. The argument begins before the question, forming part of the posing of the question itself. Thus, the possibility of this transformation of the self requires the investigation of the three volumes of *The History of Sexuality*. Even with the change in project made between volumes I and II, the first remains fundamental to understanding the birth of the problematization of the juridical model. The second volume, which deals with the 6th and 3rd centuries BC (Classical Greece), brings another model, still rudimentary, which proposes the exercise of self-control. The third volume, which deals with the 1st and 2nd centuries AD (Greco-Roman world), exposes a more perfected model that, even though it has reference to the previous one, surpasses it, by introducing a notion of reciprocity in the relationship with oneself, which results in care of the self.

¹ Professor do Colegiado de Filosofia da Universidade Estadual do Paraná (Unespar – União da Vitória). Doutor em Filosofia pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH/USP, 2022), tese realizada junto com um estágio de pesquisa no exterior, vinculado ao grupo NoSoPhi da Universidade Paris I (Panthéon-Sorbonne, ano letivo 2018-19). Mestre em filosofia (FFLCH/USP, 2015); Bacharel e Licenciado em filosofia (FFLCH/USP, 2011-2012).





A NECESSIDADE DE UMA DESCRIÇÃO PRECISA DO PODER

No primeiro volume de sua *História da sexualidade*, uma das preocupações de Foucault está em desvencilhar o poder atuante na Modernidade de sua representação meramente jurídica. Por um lado, o direito, no fim da idade Idade Média, em meio a uma multiplicidade de poderes vinculados a relações feudais, forneceu ao poder monárquico uma notável aceitabilidade. Todavia, o direito serviu ao poder soberano não simplesmente como um instrumento que o fez vencer outros poderes, mas foi um modo da manifestação própria do sistema monárquico e a forma da aceitação do seu poder. Por outro lado, as críticas contra o poder soberano aconteceram fundamentadas também no modelo do direito; tais críticas enfatizaram situações onde os monarcas se colocavam acima das leis, e, portanto, o modelo jurídico historicamente ligado à soberania foi também uma das ferramentas utilizadas por um novo poder contra a próprio poder soberano. Esse novo poder se sobrepôs englobando uma aceitabilidade própria à monarquia, porém resta problematizar se ainda é o modelo jurídico que faz o novo poder ser aceito hoje.

Foucault insiste em enfatizar que o modelo jurídico é próprio desse poder soberano e inadequado para explicar o mecanismo de poder presente na sociedade burguesa. O poder instituído nas monarquias se apoiava no paradigma da simbologia do sangue. O sangue, enquanto realidade com função simbólica, consegue expressar bem o mecanismo do poder monárquico. Esse mecanismo delimita fronteiras com marcas legais que são, simultaneamente, essenciais; além disso, tal mecanismo se refletiu uniformemente nas relações sociais: marido-mulher, pais-filhos. Esse poder age, essencialmente, por interdição, diz o que é proibido e o que é permitido, o lícito e o ilícito. Com base no sangue, ou seja, em algo que não admite gradação, o poder monárquico construiu um modelo jurídico com determinações fixas e, através dele, mantinha-se na forma da lei.

Esse mecanismo de poder, que atua uniformemente, é inadequado para explicar o dispositivo presente tanto na diferenciação da classe burguesa perante as outras classes, quanto na ascensão de seu poder. O poder que segue o princípio do sangue age



reproduzindo uma sociedade dada, ele reatualiza a sua tradição e se mantém no interior do sistema jurídico. As ações da classe burguesa seguem a tendência de se colocarem contra a tradição da nobreza produzindo uma nova sociedade – a das luzes, a da razão – por meio da ciência, dos discursos verdadeiros que relativizam os limites jurídicos e os excedem. Ao mecanismo de poder uniforme que atua na mera reprodução dentro de um sistema jurídico foi, historicamente, justaposto um mecanismo polimórfico e produtivo atuante nos discursos científicos. Convém ter clara a dinâmica que se seguiu a essa justaposição.

O poder da sociedade burguesa possui um mecanismo produtivo e expansivo. Esse poder produz uma multiplicidade de centros de poder, nos quais é reafirmado por diversas áreas: política, judiciária, médica, pedagógica e científica. Esses segmentos da sociedade se colocaram historicamente sobre um poder vinculado ao dispositivo do poder monárquico – chamado por Foucault de dispositivo de aliança –, todavia, as preocupações burguesas os modificaram, vinculando-os a um dispositivo expansivo e produtivo. Tal dispositivo não busca mais o seu modelo de aceitabilidade na forma da lei, mas na forma da norma; enquanto a lei apoiada no sangue construía para si uma propriedade essencialmente restritiva, a norma apoiada nos discursos científicos constrói para si mesma uma propriedade objetivamente produtiva.

Essa nova forma de aceitabilidade é compatível com as pretensões burguesas. Mas há uma peculiaridade na maneira pela qual o novo dispositivo se constituiu no percorrer da história: tendo, primeiramente, o dispositivo da aliança como suporte, hoje o novo dispositivo é o que sustenta muitas formas do antigo. Na troca de poderes, o modelo jurídico se desloca, perde uma certa importância, mas se mantém. Para o poder monárquico, o modelo jurídico faz parte da afirmação do monarca em detrimento dos poderes presentes nas relações dos senhores feudais e eclesiásticas. Só o rei é a lei. Para o poder atuante na sociedade moderna, o modelo jurídico é colocado como um mero instrumento manipulável. A lei enquanto tal – enquanto proibição – se torna apenas a epiderme de um poder cujo mecanismo possui uma complexidade produtora e expansiva irreduzível ao direito. O fundamental para esse novo poder é justamente o que escapa ao direito e simultaneamente



o condiciona, é aquilo que se esconde por baixo de uma representação jurídica e, desta maneira, consegue aparecer como o contrário do poder: o dispositivo da sexualidade.

Isso que é irreduzível ao modelo jurídico Foucault chama de dispositivo da sexualidade, por ter sido um dispositivo condicionado justamente pela prática de se fazer discursos verdadeiros em geral sobre a vida e, em especial, sobre a sexualidade. No poder soberano, o sexo era tratado simplesmente como permitido ou proibido, com o poder burguês surge uma noção de sexualidade, noção por meio da qual os discursos são capazes de classificar gradativamente práticas sexuais em infinitas categorias entre o normal e o patológico (denominações correlatas do permitido e proibido, fora da esfera jurídica). Através desses discursos gradativos, o novo mecanismo de poder é capaz de intervir em esferas mais particulares onde a lei, presa ao sistema jurídico, não seria capaz. A lei, de fato, não desaparece, ela atua na forma de norma, ou seja, numa nova forma de aceitabilidade e de intervenção.

A criação desses discursos é condicionada ao ato de confissão, ou seja, ao ato de um sujeito que fala sobre si mesmo a um outro, quer esse outro seja uma pessoa real (pai, médico ou pedagogo), quer esse outro seja virtual (Deus ou consciência). Aquele que fala produz sobre o seu sexo um discurso que ele mesmo reconhece possuir uma verdade incompleta, uma verdade confusa. A verdade somente se completa depois que o outro, que passa a maior parte da confissão calado, produz um discurso sobre o sexo e, conseqüentemente, sobre o “si” do falante, em outras palavras, a verdade é condicionada pela objetivação desse “si”. O falante imediatamente reproduz o discurso alheio sobre si como se fosse um discurso espontâneo e, assim, a garantia da perpetuação desse discurso onde o si é fixado como objeto depende desse falante. O poder intervém silenciosamente e desaparece.

Através desse movimento de inversão, possuído pelo dispositivo da sexualidade, o julgamento daquele que ouve é absolvido por aquele que fala. Desta forma, o poder fica nas mãos do ouvinte, ao passo que a intervenção do poder é sobre o falante. O ouvinte é capaz de exercer um poder normativo sobre os comportamentos mais singulares do falante, sem



enunciá-lo, utilizando uma modalidade de discurso científico que enrijece o indivíduo como objeto. A norma se expande sutilmente para as particularidades do falante, e ocorre imediatamente a produção de um discurso verdadeiro sobre um indivíduo – discurso que consegue manter uma regularidade entre esse indivíduo objetivado e as instâncias que sustentam um certo modelo de sociedade. Essa maneira de agir, através de inversões e dos discursos que tratam o indivíduo como objeto da verdade, torna o poder imperceptível na perspectiva jurídica.

É em nome do desnudamento do poder da sociedade burguesa que Foucault se posiciona contrário à hipótese repressiva. A hipótese repressiva tenta explicar o poder na perspectiva jurídica e, por essa razão, diz que o fundamento do desenvolvimento da sociedade burguesa industrial foi uma moral contrária ao trabalho inútil e, conseqüentemente, ao sexo. Segundo essa hipótese, o poder que possibilitou a sociedade atual foi essencialmente interditivo e negativo e, deste modo, os discursos sobre sexo, que teriam aparecido com a psicanálise no século XIX, representariam um foco de resistência a esse poder ou o anúncio do advento de um novo poder. Para descartar essa hipótese, Foucault primeiramente mostra como ela é incompatível com a história dos discursos sobre o ato sexual e com a história das práticas sociais que possibilitaram esses discursos e das práticas que se desenvolveram a partir deles.

A característica de um poder repressor pode ser compatível com o poder baseado no dispositivo da aliança que intencionava a mera reprodução social e a manutenção da lei em seus próprios limites jurídicos. Entretanto, a ascensão da burguesia não pode ser explicada apenas pelo exercício de reprodução social e manutenção da lei: sua ascensão é condicionada a um exercício de produtividade social e a uma expansão da lei enquanto norma, enquanto mecanismo gradativo. A preocupação burguesa não é meramente possuir trabalhadores, é ter mais produção com o mínimo de trabalhador possível; no âmbito de atuação de seu poder, sua preocupação é com a aceitação e difusão de normas e de regras de conduta através de discursos que tratam o indivíduo essencialmente como objeto de verdade, ou seja, como elemento objetivado e sujeitado a intervenções.



Na sociedade burguesa, o poder ultrapassa os limites da forma do direito e imprime gradações entre o permitido e o proibido, tecendo uma teia mais sutil capaz de penetrar rigorosamente na conduta dos indivíduos. Essa sutileza normativa se torna a marca mais visível das ações morais de um indivíduo. O poder age através da multiplicidade dos discursos científicos e, desse modo, intervém nas ações individuais e nas relações sociais de forma complexa e invertível. O poder age segundo um dispositivo polimórfico capaz de produzir discursos que, mesmo quando são contrários ou opostos entre si, difundem esse mesmo mecanismo de poder. Na expansão de discursos que se pretendem verdadeiros sobre o indivíduo, há um caso paradigmático: a verdade do sexo.

As práticas sexuais passam a ser motivo para intervenção não meramente judicial, mas frequentemente de intervenção pedagógica, médica e teórica desde o século XVIII. Há uma multiplicação de centros de poder que produzem novos discursos sobre o ato sexual, novos discursos regidos por um único mas complexo mecanismo de poder. Uma nova ciência nascerá como um desses novos centros: a psicanálise. Os discursos da psicanálise colocaram as práticas sexuais que se desenvolviam fora da família – ou seja, fora do dispositivo da aliança – numa série de causalidade iniciada no núcleo familiar. A infidelidade conjugal ou uma outra transgressão ao dispositivo da aliança, antes da psicanálise, era vista como resistência ou negação a esse dispositivo, porém, por meio do “discurso psi”, essa conduta, mesmo que continue a ser uma transgressão ao dispositivo da aliança, perde o seu caráter de resistência, e é objetivada como consequência desse mesmo dispositivo, ou melhor, como uma patologia proveniente desse dispositivo. Todas as condutas singulares transgressoras do antigo dispositivo, ganham, no dispositivo da sexualidade, uma série causal que inicia na família. A resistência da ação desaparece com a representação objetivada dessa mesma ação.

A família enquanto laço sanguíneo responsável por uma reprodução social legítima era uma das bases do poder soberano. A ação dos laços sanguíneos sobre as práticas sexuais externas à aliança é de negação pura e absoluta. Por isso, quem as exercia cometia uma ação direta contra o princípio de legitimidade do poder sanguíneo. Para construir uma causalidade



da família em relação às práticas sexuais fora de sua instituição – ou simplesmente em nome de uma ciência da sexualidade – era insuficiente pensar a família pelos vínculos sanguíneos; a psicanálise, portanto, tratou a família, instituição própria ao dispositivo da aliança, em termos constituintes de sexualidade. Na verdade, a psicanálise não reafirma a família do dispositivo de aliança, mas a família do dispositivo da sexualidade: a família burguesa.

Enquanto a simples negação do incesto era constitutiva da família do modelo da aliança, na família burguesa o incesto pode ser negado e afirmado a todo tempo. Mais precisamente, o incesto é afirmado em relação à construção do desejo, enquanto continua a ser negado como prática efetiva. Entretanto, o importante é justamente que o dispositivo sexual consegue introduzir um elemento relativizador e flexível no fundamento da família, mesmo mantendo interdições julgadas necessárias. No interior de um rígido modelo jurídico que diz apenas sim ou não para tudo que está sob o seu poder, o poder burguês impõe um dispositivo que produz discursos mais fluidos com termos de intensidade capazes de encontrar a cadeia de causalidade em qualquer desejo ou ação, estendendo desapercivelmente as redes de seu mecanismo de objetivação.

O dispositivo de sexualidade, de fato, não funciona como um “amolecimento” do poder. A fluidez é condicionada por pontos fixos. As práticas proibidas no antigo poder continuam, de diversas maneiras, proibidas ou ilegítimas no poder burguês: o pulo do gato está na expansão da esfera de atuação do poder. Falar das coisas em termos de intensidade é condição de possibilidade para a expansão do poder da classe burguesa sobre toda a sociedade e sobre condutas particularidades dos membros dessa sociedade. O dispositivo da sexualidade expande o poder das normas produtivas da família burguesa através de um discurso científico que se posiciona sem negação das leis tradicionais da família, mesmo escondendo o modelo jurídico. Essa expansão, de fato, permite que as antigas leis atuem, mas na forma de normas capazes de exatidão singular e de aplicação num maior número de condutas do indivíduo. Deste modo, não é nenhum espanto que a psicanálise tenha construído uma ligação causal entre o desejo sexual e a lei contra o incesto.

A classe burguesa se serviu do dispositivo da sexualidade como mecanismo de



autoafirmação, mas tal mecanismo é capaz também de produzir novos discursos e de expandir seu poder subjugando um número cada vez maior de condutas dentro e fora da burguesia. A questão fundamental para Foucault, no primeiro volume da *História da Sexualidade (HS)*, é justamente mostrar a complexidade desse mecanismo e as suas inversões, complexidade apagada pela hipótese repressiva. A hipótese repressiva toma o poder presente na sociedade burguesa apenas pelas características que ele manteve do dispositivo da aliança, ela concebe uma parte como o todo e opõe sexo e poder, opõe proibição e produção de discursos objetivantes. À luz da hipótese repressiva, produzir discursos sobre o sexo seria resistência ao poder. Foucault denuncia que produzir discursos sobre o sexo é expandir o poder hoje instituído.

Por outro lado, denunciar que a produção de discursos sobre o sexo expande o poder não implica imediatamente no silêncio como modo de resistência, mas indica a possibilidade de o silêncio sê-lo em alguns casos. O silêncio não implica inexistência, nem interdição, pois, como vimos, produzindo discursos sobre práticas sexuais ilegítimas, o poder mantém interdições e consegue expandir leis na forma de normas, numa forma capaz de um maior número de intervenções. A questão não é simplesmente falar ou não falar, mas sim que tipo de discurso produzir ou não sobre o sexo ou, numa perspectiva mais geral, sobre a vida.

Com a produção dos discursos sobre o sexo não houve descobertas de novos prazeres com a prática do ato sexual, mas produção de prazeres no ato de discursar sobre o sexo. Prazer com a objetivação do si. O discurso verdadeiro sobre o sexo, em vez de novas práticas, incita apenas novos discursos, ou seja, novas formas de produzir ou fixar as regras do jogo sexual. Na sociedade ocidental, essa maneira de falar sobre o sexo possibilitou uma ciência do sexo, um discurso que teoriza sobre ele sem incitar uma estilização de sua prática. Uma estilização da vida depende de um discurso que tome o si como sujeito. Há uma ciência do sexo no lugar de uma técnica voltada ao uso do prazer presente na prática sexual, perdendo-se, assim, a possibilidade de uma estilização da prática sexual. É pela produção de discursos objetivantes sobre si que se impede qualquer transformação de si.

A produtividade de discurso científico sobre si é vazia de uma ação própria do



sujeito. Esses discursos não possibilitam ações subjetivas, mas diversos modos de sujeição, de normalização. Do lado de uma arte erótica, poderíamos encontrar um número fixo e limitado de regras gerais que, enquanto rudimentares, seriam capazes então de propiciarem uma estilização do uso do prazer sexual. Do lado da ciência do sexo, encontramos uma produção ininterrupta de regras cada vez mais individualizadas e destinadas a uma codificação exaustiva dos atos. A normalização é justamente o contrário da estilização: naquela, as ações se referem minimamente a um si, a uma relação que o indivíduo possa ter consigo mesmo. A tendência codificante da ciência do sexo elimina ou, pelo menos, diminui a possibilidade de uma ação do sujeito, e este, por sua vez, tende a desaparecer, tornando-se um mero agente executor de ações normalizáveis.

A ciência do sexo e a arte erótica são dois procedimentos distintos de produção de verdade. Na arte erótica, a verdade é extraída pelo sujeito enquanto tal e do próprio uso dos prazeres, uso tomado como cuidado prático e recolhido como experiência. Na ciência do sexo, a verdade é extraída de uma confissão (de um discurso onde o próprio falante posiciona o seu si como objeto analisável) e construída por um outro que tece simplesmente relações causais sobre esse si. Enquanto a primeira almeja uma certa intensificação do prazer presente no próprio ato sexual, a ciência busca encontrar uma cadeia de causalidades que, além de explicar e normalizar o sexo, desperta e promove um prazer na própria objetivação de si. Na sociedade moderna, o sexo vira objeto de uma vontade de saber.

A vontade de saber, condicionante para uma ciência do sexo, é uma vontade normalizadora. É uma vontade que se deleita mais em falar de sexo do que em fazer sexo. O sexo se torna objeto classificável segundo leis na forma de normas, enquanto numa arte, ele seria ocasião de estilização, de transformação, um modo de manifestação do sujeito enquanto tal. A transformação de si é *interditada* pelas pretensões expansivas da norma e substituída por um discurso sobre si que o incapacita de agir por si mesmo – é como se a cada ação alguém se perguntasse: “será que estou certo?”. O mecanismo de poder é tão perverso que, ao falar sobre si, é o próprio agente que proíbe a sua transformação.

A interdição à transformação de si é perfeitamente compatível tanto com a vontade



de saber quanto com as pretensões burguesas de expansão e de produtividade. Há uma relação recíproca entre a questão epistêmica e o problema político. É através da expansão de normas em esferas anteriormente concebidas como particularizadas, que o operário, perdendo a possibilidade de ser um sujeito, torna-se um mero agente e, conseqüentemente, um agente melhor, mais produtivo. A divisão do trabalho ou outras formas de normalização do trabalho tiram do próprio trabalho o sentido de arte, e lhe impõe a necessidade da produtividade. A produtividade é o lado sedutor da norma que a faz mais preferível que a estilização. A produtividade da sociedade burguesa não é efeito apenas da exploração física do trabalhador, mas do desaparecimento de sua própria subjetividade. O sujeito morre em nome da produtividade.

A sociedade moderna tende ao desaparecimento do sujeito, pois a transformação de si não é uma questão pensável no interior das práticas e dos discursos modernos. Por que, então, ela se torna uma questão para Foucault? Ir à Antiguidade é condição para se pensar uma transformação de si, mas não explica por que ela merece uma problematização hoje. No primeiro volume da *HS*, Foucault desnuda o mecanismo do poder burguês com todas as suas inversões e perversidades. É justamente esse desnudamento do poder que incita uma resistência, uma negação dele através de algo perdido na história: as técnicas de estilização da vida. A importância do desnudamento desse poder é refletida também na insistência de Foucault em provar, diversas vezes e de maneira meticulosa, a incompatibilidade da hipótese repressiva, uma vez que essa fornece uma perspectiva mais positiva sobre o poder atual e valoriza a produtividade dos discursos científicos sobre o sexo.

Mesmo ocorrendo uma mudança no projeto da *HS* entre o volume I e o II, o primeiro continua sendo necessário para entender por que é preciso estudar as técnicas da existência. A volta ao passado não é fuga, é resistência. Buscar as antigas técnicas de estilização da vida é buscar novas estratégias de luta. Mas a resistência só pode surgir, ou melhor, se colocar depois de o poder ser visível – quando as falsas hipóteses que desviam o olhar do mecanismo do poder são refutadas. O papel do intelectual engajado não é apenas ter claro para si o poder, mas fazer com que essa visibilidade se expanda para os outros,



expandindo assim uma vontade de resistência e não uma mera vontade de saber, para que assim seja possível produzir a necessidade de transformação de si, a vontade de ser – em certa medida – sujeito.

1 UM SEGUNDO PROJETO PARA A HISTÓRIA DA SEXUALIDADE: O ESPAÇO PARA O SUJEITO MORAL

No segundo volume da *História da sexualidade*, Foucault expressa a sua intenção de recomeçar um novo projeto. O segundo volume ganharia o caráter de primeiro dentro de uma série que iniciaria nos séculos IV e III a.C. com a Antiguidade clássica, passaria para os séculos I e II d.C. com o estudo dos autores greco-romanos e terminaria, num outro volume, com a investigação sobre a tratamento dado aos atos sexuais pelos pensadores da Idade Média. Esse novo projeto não possuiu a sua conclusão nas considerações sobre a Idade Média, porém os dois primeiros volumes constituem uma certa unidade na importância das técnicas de si para a Antiguidade. Essa unidade não é perfeitamente compatível com o volume sobre a vontade de saber, todavia, é esclarecedor tentar se ater à justificativa de Foucault para essa mudança.

O projeto de uma história da sexualidade esboçada por Foucault no ano de 1976 teria como alvo desnudar a articulação entre os saberes sobre o sexo e as criações do mecanismo do poder moderno. Com o segundo volume, em vez de enxergar uma desvalorização desse alvo, é mais interessante entender a valorização de um novo alvo, que de uma certa forma não é tão novo: a questão a respeito do que é designado como sujeito. A aparição desse novo alvo no projeto da história da sexualidade faz com que haja um deslocamento da investigação para as formas e as modalidades de relações consigo construídas pelos indivíduos. Se no volume da vontade de saber a preocupação da história da sexualidade se centrava na exigência do poder em se separar da sua representação meramente jurídica, nos volumes seguintes, essa mesma história se deslocará para a construção feita pelos indivíduos de uma relação consigo mesmo que dispensa tanto o



modelo jurídico quanto o modelo normatizador com base na pedagogia, na medicina ou na psicologia.

O código de moral presente na Antiguidade, apesar de ter algumas leis e normas, segundo Foucault, eram rudimentares e sem mecanismos de intervenções eficientes sobre uma grande parte da vida do indivíduo. Esse grande espaço vazio de lei e de norma era preenchido por atividades provenientes de técnicas de si, artes de existência. A existência de um indivíduo na sociedade da Antiguidade clássica, mesmo exercendo suas obrigações com a cidade, continha muita matéria a ser estilizada pelo próprio indivíduo, através de uma relação consigo mesmo onde delimitações legais ou normalizadoras possuíam pouco poder. Essa estilização acontece no campo de moralidade, mas, para dizer isso, Foucault precisa especificar o que pode ser chamado de moral.

Para esse filósofo, “moral” engloba tanto as regras de um código moral quanto a moralidade dos comportamentos do indivíduo. Esses significados possuem uma certa autonomia, entretanto, não é possível conceber uma separação real entre eles na atuação moral. A ação moral se refere aos códigos ou prescrições morais, mas, simultaneamente, refere-se essencialmente a um “si” que impede que a ação seja totalmente reduzida a regras. Nessa irreducibilidade à regra se encontra o chamado sujeito moral. Por um lado, uma ação – por ser particular – não poderia ser dita moral se não se referisse, simultaneamente, a um código generalizante. Por outro, um código – por não conseguir determinar todas as circunstâncias de sua atuação – não poderia ser dito moral sem a referência a um sujeito que completasse a ponte entre o geral e o particular.

Há uma irreducibilidade e, ao mesmo tempo, uma reciprocidade entre código e sujeito moral. Isso impede tanto um projeto de uma moral incondicionada quanto um projeto de moralidade que se coloque além de todo e qualquer conjunto de regras. O projeto, então, acaba por conceber a esfera moral enquanto espaço heterogêneo constituído de modos de sujeição e de constituição do sujeito, de ascetismo, de dominação e de cuidado se si. Nessa gangorra, haverá morais que se direcionam mais para um lado que para outro, embora no interior de uma mesma moral – como a moral cristã, exemplo de Foucault –



possa existir épocas de inversões.

A moral encontrada na Antiguidade é desenhada como um campo não passível de ser resolvido por leis ou por qualquer outra forma de discurso científico. Essa moral é representada como um campo onde é possível o surgimento de uma técnica de si, uma arte da existência que desconhece delimitações exaustivas sobre o permitido e o proibido e atua administrando essa heterogeneidade com um estilo que é fruto não apenas de um saber sobre si, mas de um prazer consigo. Essa nova representação desloca a moralidade do campo da ciência de si para o da arte de si.

O posicionamento de uma moralidade inclinada à técnica de si presente na Antiguidade será apontado através da história das práticas sexuais dessas épocas. As práticas sexuais na Antiguidade podem ser colocadas entre as práticas de si que menos são interferidas por leis ou normas precisas. No que se referia ao ato sexual, os códigos morais da Antiguidade não especificavam maneiras como melhores ou piores e muito menos lícitas ou ilícitas, essas maneiras não eram objeto de uma reflexão moral. Essa falta de especificação não significa ausência de austeridade no código moral, pois as regras existentes eram muito defendidas pelos moralistas e muito valorizadas na vida pública, porém, tais regras eram rudimentares e se referiam ao sexo, sobretudo, enquanto quantidade, desconsiderando especificações de ordem qualitativa.

Uma das teses que Foucault reafirma diversas vezes nos dois últimos volumes da *HS* é a presença de austeridade nos códigos morais de toda a Antiguidade. Se a prática homossexual era comum na Grécia, não o era porque os códigos morais eram mais frouxos, mas sim porque esses códigos não problematizavam moralmente toda e qualquer relação homossexual, mas somente aquelas que por excesso produziram efeitos nocivos principalmente para a vida pública do indivíduo. A ausência de austeridade não é uma marca característica dos códigos morais antigos, essa ausência talvez possa ser uma característica da sociedade moderna onde a lei não é mais imposta através de um constrangimento, mas se coloca como norma, apoiada numa multiplicidade de discursos.

A verdadeira característica dos códigos morais antigos é a ausência de



particularismos nas regras e, também, de mecanismos sofisticados de intervenção como pedagogia ou medicina. Essa ausência de especificidade faz com que as ações morais dependam mais da referência ao sujeito e menos da referência às prescrições. A moral presente na Antiguidade tende mais ao sujeito – a uma intensificação do “si” resultante de uma técnica – que às regras: nessa moral, uma técnica de si, uma arte de constituição do sujeito, se torna o problema moral por excelência. Isso fica evidente nas falas dos moralistas gregos citados por Foucault, os quais se atêm em promover a modelação e a temperança ao invés de defender ou fundamentar certo conjunto de regras. Na argumentação moral, o elogio a um homem que obedece a uma regra – como, por exemplo, a de resistir ao desejo de praticar um ato sexual com um outro homem ou com uma amante – apoia-se, sem mencionar um certo valor intrínseco à simples obediência da regra, na exaltação de uma relação interior ao indivíduo, quer seja a do domínio de si ou o cuidado de si.

O domínio de si é a prática de si mais enfatizada nos séculos IV e III a.C.. Esse domínio é promovido pelos moralistas antigos enquanto princípio necessário para um funcionamento próspero da casa e de uma respeitável vida pública. Esse tipo de promoção não possuía pretensões universalizantes, pelo contrário, ele pressupõe justamente a dificuldade dessa prática e a realização dela por poucos e, portanto, seletos. Segundo Foucault, na Antiguidade clássica o domínio de si era a relação consigo mesmo que permeava todas as ações no que diz respeito ao próprio corpo, à casa, à cidade e, em especial, ao ato sexual. A austeridade desse código moral não está intrinsecamente nem na prática homossexual, nem na prática sexual em geral. É em nome justamente da relação consigo mesmo que aparece a austeridade do código moral no que se refere a um tipo de relação sexual: sexo entre homem mais velho e um jovem rapaz.

Primeiramente, é preciso deixar claro que o sexo aqui é pensado pelo modelo da penetração, ou seja, por um modelo que posiciona os parceiros em lugares polarizados: dominador e dominado, sujeito e objeto. Nas relações sexuais entre homens da mesma idade (jovens ou adultos) não há evidência de quem domina quem – é bem provável que esse seja o motivo que não faz dessas relações um objeto de reflexão moral. Por outro lado, a relação



entre um homem formado e um jovem rapaz dá uma impressão mais fixa de quem seriam o sujeito e o objeto da relação. Essa fixidez evidente marca o jovem com o estigma de dominado, estigma que para essa sociedade frequentemente permanece quando o jovem se tornar um adulto, lesando a imagem dele perante a vida pública.

Nos séculos I e II d.C., a austeridade do código moral também terá como base uma relação consigo, mas não será o domínio de si. Se o código moral grego clássico se destina somente a homens que querem ser os melhores homens, no cenário greco-romano o código moral pretende uma universalidade, ainda que na sociedade esse código continue sendo seguido somente por alguns. O domínio de si é uma relação consigo que valoriza simplesmente o indivíduo, este possui valor por dominar a suas paixões e, por essa razão, ser capaz de dominar os outros. Sendo necessária a existência de outros enquanto dominados, o domínio de si (finalidade por excelência das técnicas de si nos séculos IV e III a.C.) é um princípio que não pode ser universalizável. Com os estoicos, há uma necessidade de defender uma relação consigo passível de universalidade (universalidade representada na figura de homem despreendida dos cargos e relações sociais, da nação e da idade), portanto, a dominação cede espaço a uma relação consigo que inclua uma certa noção de reciprocidade, ou seja, uma relação que valorize simultaneamente o “si” e os outros: o cuidado de si.

A argumentação de Foucault na *HS* nos leva a concluir que o problema de um código moral não é imediatamente a sua austeridade, mas sim como o indivíduo se relaciona com essa austeridade. Não é a simples presença de austeridade do código que obscurece a referência a si. Entre os ideais presentes nos séculos I e II, há uma importância dada ao vínculo conjugal e um elogio da fidelidade que estão presentes também na moral cristã. Esses ideais defendidos fortemente pelos filósofos não se mostram, todavia, como um preceito arrogante, mas sob a forma de conselho. Essas regras são defendidas com a pretensão de universalidade entre os homens quer sejam velhos ou jovens, mas não são arrogantemente pressupostas para todos. Em vez de um juiz que acusa aqueles que não cumprem as regras, os defensores dessas regras são como conselheiros que indicam a



maneira de agir mais própria a um homem. Essa maneira é pensada segundo uma relação consigo que inclui uma noção de reciprocidade, e em nome dessa relação cabe ao homem assumir certos comportamentos. Uma obediência a regras sem essa referência a si certamente seria desqualificada.

A referência a si mesmo envolve um certo grau de ascetismo e de renúncia, mas o fundamental é que esse grau não seja determinado por lei ou por norma. Esse grau é resultado de uma técnica do sujeito sobre si. Tal sujeito, na figura do cuidado de si, escolhe agir de determinadas formas em detrimento de outras, não por causa do valor de uma ação, mas sim em respeito a uma relação consigo mesmo. O ascetismo no cuidado de si renuncia segundo uma necessidade de estilização dos atos. Um homem elogiado moralmente pelos antigos não é aquele que cumpre ou não os códigos morais, mas sim aquele que em suas ações deixa a sua marca, age expressando o seu estilo, o seu valor.

O domínio de si e cuidado de si estão vinculados à constituição de um estilo. Eles são modelos de transformação de si respaldados nas práticas do indivíduo e nos usos que ele faz de suas capacidades. O estilo é o elemento individual que determina numa ação moral o que não é determinado pelos códigos, pelas leis ou pelas normas, ele determina uma maneira de cumprir deveres. Essa maneira é mais valiosa à medida que o estilo, na ação moral, é mais visível do que o código, por mais austero que este seja. Enquanto num modelo jurídico a renúncia de uma prática traz consigo a representação do ilícito, na moral antiga encontra-se uma renúncia realizada em nome de uma estilização. O ascetismo, necessário a qualquer ação de um sujeito moral, é concebido não como renúncia de si em nome de uma lei, mas como renúncia em nome da aparição desse “si” que lembra sempre a insuficiência de qualquer lei no campo das ações. O ascetismo enquanto estilização tem sua motivação num gozo consigo.

Tanto o domínio de si quanto o cuidado de si são exemplos de uma transformação de si alternativos ao modelo jurídico, porém cabe mencionar uma distinção significativa entre eles que favorece mais o modelo da Antiguidade tardia. O domínio de si é um princípio preso à representação agonística onde há uma valorização da parte dominadora e



desqualificação das partes dominadas e, no âmbito comunitário, há uma valorização do indivíduo dominador em detrimento dos dominados. A técnica de si voltada ao domínio de si é marcada pela impossibilidade de anulação da dissimetria: a dissimetria é condição de início e de manutenção dessa relação de domínio. Essa técnica de si busca maneiras que encontram um gozo com o “si” e sem os outros.

Por outro lado, o cuidado de si exige um outro tratamento entre as partes derivado da noção de reciprocidade. Essa relação inicia também com uma certa dissimetria, porém ela almeja justamente a sua anulação ou, pelo menos, um dinamismo na relação que possibilite inversões independentes realizadas sem disputas de valor sobre o outro. No cuidado de si, não há apenas a constatação de uma multiplicidade que se comunica com o si, mas há também um gozo com si e com seus outros. O valor do indivíduo é vinculado ao valor dos outros. O cuidador e o cuidado, ou melhor, o sujeito e o objeto na relação do cuidado são posições que podem ser reversivas livremente sem constrangimento de nenhuma das partes.

Se o cuidado de si representa o ápice das técnicas de si, ele é simultaneamente o momento mais bem acabado e mais próximo do fim. O código moral vinculado a esse princípio formula ideais que foram fundamentais a uma moral cristã. Há uma universalidade sem lei presente nos preceitos estoicos, uma universalidade usada sem arrogância. Ao mesmo tempo que é dito a um sujeito a importância da fidelidade, fomenta-se junto a sua cônjuge que ela deve ser tolerante com eventuais casos de infidelidade de seu marido. A moral cristã, em contraste, coloca essa universalidade a serviço de um tribunal. A regra deixa de *pretender* uma universalidade – pretensão resultante de uma técnica de si comprometida com a relação consigo e com a reciprocidade – e passa a *pressupor* essa universalidade em nome de uma lei divina necessária aos seres decaídos. A universalidade abandona o si e abraça a lei.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foucault com a investigação sobre a história da sexualidade encontra modelos de reflexão moral onde a referência a si era mais evidente que a atuação de leis. Esse espaço possibilitado por códigos morais rudimentares foi lugar da atuação de uma técnica de si, de uma arte que tinha a existência do indivíduo como obra passível de receber um estilo motivado mais pelo gozo de si que pelos códigos morais. A Antiguidade se apresenta, então, como fato histórico que mostra uma moral voltada à relação de si e não à validade dos códigos. O fato histórico mostra o *outro* do presente que foi abandonado.

Em nome do que ou de quem esse *outro* foi abandonado?

A limitação dos códigos morais antes suplementadas pelas técnicas de si, agora possuem como armas mecanismos jurídicos e normativos. O sujeito deu lugar ao agente. A estilização foi substituída pela normalização. O mérito do esforço histórico desse filósofo não está em fornecer uma atitude que seja alternativa à postura presente, mas sim em deixar evidentes, através do contraste com esse *outro*, algumas causas obscurecidas desse presente.

O maior cúmplice do poder não é a sua força, mas sua sutileza. O desnudamento do poder da sociedade moderna não tem a intenção de apontar o beco sem saída, mas sim de incitar a busca de uma postura em vias de ser construída; depois de enxergar o poder de frente, o olhar se desloca em direção ao sujeito. Diante da sutileza do poder, impõe-se a necessidade de uma técnica de si através da qual seja possível imprimir na ação o sinal de um indivíduo: um estilo.

A investigação de Foucault mostrou que não é um poder de leis morais enfraquecido que permite essa técnica de si. A técnica de si surgiu num código moral austero, o qual se manteve rudimentar, sem a pretensão de uma gestão completa da vida dos indivíduos. Esse instrumento de valorização do sujeito não é anulado pelo poder através de sua força, mas através de sua sutileza. Isso leva a pensar que o caminho não estaria no enfrentamento direto do sujeito contra a força dos mecanismos de poder. Talvez o principal caminho de resistência seja o de não aceitar a intervenção do poder normativo nas ações, ou melhor,



fazer dessa negação um estilo de vida. Uma postura contrária ao poder enquanto posição teórica é meramente uma possibilidade lógica, mas, enquanto estilo – marca cravada na vida do indivíduo, ou seja, enquanto postura ética –, ela possui efeitos políticos.



REFERÊNCIAS

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I, II e III*. Trad de Maria T C Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984 e 1988.

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813.

GROS, F. *Foucault: a coragem da verdade*. Trad. M. Marciolino. Editora Parábola, 2004.

Recebido: 16/04/2024

Aprovado: 02/07/2024