

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - UNIOESTE

RAFAEL FERNANDO HACK

FOUCAULT, O SUJEITO E A SEXUALIDADE:
A PRODUÇÃO DO SUJEITO NA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE DE MICHEL FOUCAULT

TOLEDO

2007

RAFAEL FERNANDO HACK

FOUCAULT, O SUJEITO E A SEXUALIDADE:
A PRODUÇÃO DO SUJEITO NA HISTÓRIA DA SEXUALIDADE DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação, em Filosofia, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Horácio Lujan Martinez

TOLEDO

2007

*A Rui e Edi,
meus pais*

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Edi e Rui Hack, pelo apoio constante e incondicional, presenças determinantes em minha vida.

A Franci e Júnior pelo apoio.

A Sandra pela compreensão.

A minha família pela presença, paciência e carinho.

Aos professores Dr. Luís Manoel Lopes e Dr. Eládio Constantino Pablo Craia pela presença fundamental em minha formação e pelas relevantes considerações sobre o meu trabalho.

Ao Prof. Dr. Antonio Paulo Benatti pelo conveniente estímulo ao estudo da Filosofia ainda no curso de História.

Ao Orientador Prof. Dr. Horácio Luján Martínez, presença determinante em minha formação filosófica, pela amizade, pela paciência e pelo incentivo.

Que o valor do mundo jaz em nossa interpretação (que talvez em algum lugar sejam ainda possíveis outras interpretações que as meramente humanas), que as interpretações de até aqui são avaliações perspectivas, graças às quais nós nos conservamos na vida, isto é, na vontade de poder, de crescimento de poder, que cada elevação do homem traz consigo elevação de interpretações mais estreitas, que todo alcançado fortalecimento e alargamento de poder abrem novas perspectivas e faz crer em novos horizontes – Isso percorre meus escritos.

NIETZSCHE, F.W. Fragmento Póstumo, VP. 616; GA XVI, 100. Outono de 1885 – Outono de 1886, nº2 [102]; KQW VIII 1, 112.

HACK, Rafael Fernando. ***Foucault, o sujeito e a sexualidade***: a produção do sujeito na História da sexualidade de Michel Foucault. 2007. 211 p. dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

RESUMO

A presente dissertação discute e caracteriza os mecanismos e processos de produção do sujeito nas três obras da História da Sexualidade de Michel Foucault (“A vontade de saber”, O Uso dos prazeres e “O cuidado de si”). Inicia introduzindo o leitor a trajetória intelectual do filósofo francês a fim de circunscrever a problemática no interior de sua produção. Em um primeiro capítulo caracteriza e discute os processos de produção do sujeito, isto é, a objetivação, a individuação e a subjetivação, para posterior análise destes processos e de seus respectivos mecanismos na História da Sexualidade. Os processos de constituição do sujeito, presentes ao longo da obra do filósofo, são discutidos de modo abrangente nos períodos denominados de: arqueologia (objetivação), genealogia (individuação) e ético (subjetivação). Assim, é a objetivação observada enquanto constituição do sujeito como objeto de conhecimento, bem como, a individuação tomada enquanto produção do sujeito através de mecanismos coercitivos externos e a subjetivação pautada na constituição auto-reflexiva do indivíduo, que se apresentam através de mecanismos específicos ao longo da História da Sexualidade. No segundo capítulo discute-se a individuação e a objetivação presentes em “A vontade de Saber”. No terceiro e último capítulo a discussão dirige-se a subjetivação presente nos dois últimos volumes da História da sexualidade. A dissertação conclui caracterizando e discutindo os distintos processo de produção do sujeito e seus respectivos mecanismos ao longo da História da Sexualidade.

Palavras-chave: objetivação; individuação; subjetivação; sujeito; sexualidade.

HACK, Rafael Fernando. ***FOUCAULT, the Subject and the Sexuality***: The Subject Production in the History of Sexuality of Michel Foucault. 2007. 211. p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo.

ABSTRACT

The current dissertation discusses and characterizes the mechanisms and the production processes of the subject in the three works of the History of Sexuality of Michel Foucault ("The Will to know", "The Use of Pleasure" and "The Care of the Self"). It starts introducing the reader to the intellectual trajectory of the French philosopher in order to delimit the problem inside his production. In a first chapter, it characterizes and discusses the production processes of the subject that means the objectivation, the individuation and the subjectivation, for a later analyze of these processes and of their respective mechanisms in the History of Sexuality. The processes of subject- constitution, present during the work of the philosopher, are discussed in an including way during the periods called: archeology (objectivation), genealogy (individuation) and ethical (subjectivation). By this way, it is an objectivation observed as the constitution of the subject as a knowledge object, and also as the individuation taken as the production of the subject through the external coercive mechanisms and the subjectivation discussed in the self-reflexive constitution of the individual, that presents himself through specific mechanisms during the History of Sexuality. In the second chapter the individuation and the objectivation present in "The Will to know" is discussed. In the third and last chapter, the discussion makes for the subjectivation present in the last two volumes of the History of Sexuality. The dissertation concludes characterizing and discussing the different production processes of the subject and its respective mechanisms during the History of Sexuality.

Key-words: objectivation, individuation, subjectivation, subject, sexuality.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 A CONSTITUIÇÃO DE SI: OBJETIVAÇÃO, INDIVIDUAÇÃO E SUBJETIVAÇÃO.....	23
2.1 O PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO.....	24
2.1.1 Objetivação: Considerações Finais.....	37
2.2 O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO.....	38
2.2.1 Individuação e Discurso.....	39
2.2.2 Individuação e Disciplina.....	49
2.2.3 Individuação, Discurso, Disciplina e Direito: Considerações Finais.....	59
2.3 O PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO.....	64
2.3.1 “A Hermenêutica do Sujeito”.....	68
2.3.2 Tecnologias do eu e Cuidado de Si.....	73
2.3.2.1 As tecnologias do eu.....	74
2.3.2.2 Platão: cuidado de si e tecnologias do eu.....	75
2.3.2.3 O uso literário na preocupação por si.....	76
2.3.2.4 Cuidado de si no helenismo e no estoicismo.....	77
2.3.2.5 Estoicismo: a preocupação por si como exercício constante.....	79
2.3.2.6 “As tecnologias do eu” no cristianismo.....	80
2.3.2.7 Cristianismo e estoicismo: diferenças e similaridades.....	82
2.3.3 Subjetivação, Hermenêutica e Cuidado de Si: Considerações Finais.....	84
3 SEXUALIDADE, OBJETIVAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO: “AVONTADE DE SABER”.....	86
3.1 A GENEALOGIA.....	87
3.2 PODER-SABER.....	91

3.3 “A VONTADE DE SABER”	97
3.3.1 Os Dispositivos.....	101
3.3.1.1 O dispositivo de aliança.....	104
3.3.1.1.1 Aliança, o dispositivo e sua caracterização: considerações finais.....	107
3.3.1.1.2 Aliança, poder e saber.....	110
3.3.1.2 O dispositivo de sexualidade.....	117
3.3.1.2.1 Sexualidade, o dispositivo e sua caracterização: considerações finais.....	127
3.3.1.2.2 Sexualidade e aliança, o ponto de convergência: linhas de fissura, brechas e fraturas.....	131
3.3.2 “A vontade de Saber” e a Produção do Sujeito.....	141
4 SEXUALIDADE E SUBJETIVAÇÃO: “O USO DOS PRAZERES” E O “CUIDADO DE SI”.....	145
4.1 “O USO DOS PRAZERES”.....	146
4.1.1 O Uso dos Prazeres e o Domínio de Si.....	151
4.1.2 Dietética.....	155
4.1.3 Econômica.....	158
4.1.4 Erótica.....	159
4.1.5 O Verdadeiro Amor.....	161
4.1.6 “O Uso dos Prazeres” e a Produção do Sujeito.....	163
4.2 “O CUIDADO DE SI”.....	168
4.2.1 A Cultura de Si.....	169
4.2.2 Individualismo e Socialização.....	175
4.2.2.1 O matrimônio.....	175
4.2.2.2 A Política.....	177
4.2.3 O Corpo.....	179

4.2.4 O Regime dos Prazeres.....	183
4.2.5 A Alma.....	185
4.2.6 A Mulher.....	187
4.2.6.1 O casal.....	188
4.2.6.2 A exclusividade.....	190
4.2.6.3 O casamento e os prazeres.....	191
4.2.7 Os Rapazes.....	192
4.2.7.1 Uma nova erótica.....	194
4.2.3 “O cuidado de Si” e a Produção do Sujeito.....	195
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	203
REFERÊNCIAS.....	210

1 INTRODUÇÃO

O papel do Intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado”, para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência” do discurso.

Foucault – Microfísica do Poder

A presente dissertação propõe-se a abordar a produção do sujeito nos três volumes da “História da sexualidade” de Michel Foucault, a saber: “A Vontade de Saber” (Vol. 1), “O Uso dos prazeres” (vol. 2) e “O Cuidado de si” (vol. 3). Deste modo, levantamos a seguinte problemática: A sexualidade produz sujeitos? Quais os processos de produção do sujeito na “História da sexualidade”? Como eles se caracterizam? Quais os mecanismos de produção do sujeito presentes na “História da sexualidade”?

Pretendemos, em um primeiro capítulo, discutir e caracterizar os distintos processos de produção do sujeito presentes ao longo da obra do filósofo francês, isto é os processos de objetivação, individuação¹ e subjetivação. O segundo capítulo trata, por sua vez, do primeiro volume da “História da sexualidade” e de seus respectivos processos e mecanismos de produção do sujeito. O terceiro e último capítulo, por fim, dirige-se aos dois posteriores volumes da “História da sexualidade”, onde, assim como no segundo capítulo, trataremos dos processos e mecanismos de produção do sujeito.

Todavia, iniciaremos nossa discussão, na presente introdução, caracterizando brevemente a trajetória intelectual de Michel Foucault, a fim de circunscrevermos nossa problemática no interior de sua produção. Desta forma, evidenciaremos, de modo geral, os distintos períodos intelectuais na produção do filósofo.

Michel Foucault discute o poder e o saber ao longo de sua obra, bem como, o que se constitui enquanto uma perspectiva ética. Sua produção intelectual, assim, é freqüentemente admitida frente a seguinte divisão: Período

¹ Utilizamos os termos “individuação” e “individualização” como termos sinônimos. Estes se remetem, como veremos, a um processo específico de produção do sujeito.

arqueológico, genealógico e ético. Adotaremos única e exclusivamente esta divisão por conveniência, a fim de introduzir o leitor a nossa problemática. Não pretendemos assim, problematizar os pormenores que se fazem presentes nesta classificação, bem como as polêmicas a ela dirigidas.

Os três períodos supracitados, como veremos, dirigem-se a formas específicas de produção do sujeito: a arqueologia (com a objetivação do louco na “História da loucura”, com a caracterização do homem na era da História em “As palavras e as coisas” e com a caracterização dos novos procedimentos clínicos em “O nascimento da clínica”), permite-nos pensar o homem enquanto sujeito e objeto de conhecimento, ou seja, nos possibilita observar a objetivação; a genealogia, por sua vez, (com a disciplina e a regulação presentes em “Vigiar e Punir” e em “A vontade de Saber”) admite-nos pensar o processo de individuação; e, por fim, a perspectiva ética foucaultiana (que ao tratar das formas de produção de si mesmo, na Grécia e na Roma antiga, respectivamente presentes em “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si”) possibilita-nos pensar o processo de subjetivação. O sujeito, assim, coloca-se como tema central no pensamento foucaultiano.

As análises arqueológicas, desenvolvidas nos anos 60, propõem-se a investigar a constituição dos saberes privilegiando as relações discursivas. Frente aos procedimentos arqueológicos podemos citar: a investigação da constituição dos saberes, bem como a transformação destes; (MACHADO, 1985, p. X) a definição dos discursos enquanto práticas que obedecem a regras determinadas; e, a análise dos discursos dentro de sua denotação imediata (FOUCAULT, 2002, p. 159).

A arqueologia constitui-se em análises discursivas, as quais não respeitam as distinções e caracterizações dos discursos. Assim, as análises dispostas direcionam-se aos discursos sem se deter na caracterização específica destes em ciência, poesia, filosofia, etc.

A analítica arqueológica não visa encontrar a suave ligação de um discurso com outro precedente. Ela propõe-se a definir os discursos em seu caráter específico, elucidando a irredutibilidade das regras utilizadas pelos discursos. Deste modo, “[Ela] não procura reconstruir o que pode ser pensado, desejado, visado, experimentado, almejado pelos homens no próprio instante em que proferiram o discurso [...]” (FOUCAULT, 2002, p. 160).

A arqueologia caracteriza-se como a História da necessidade de uma forma específica de conhecimento. Foucault propõe-se a rastrear o *a priori*² histórico do saber e do poder. Portanto, o procedimento arqueológico estaria remetido a processos históricos, não apenas descrevendo disciplinas científicas, mas limiares. Seriam quatro os limiares descritos por Foucault segundo Billouet (2003, p. 103):

[...] um limiar de positividade, quando uma prática discursiva se individualiza; um de epistemologização, quando um jogo de enunciados pretende implicitamente fazer valer normas sobre este saber; um de cientificidade, quando o saber obedece a critérios formais de construção das proposições; um de formalização, quando esse discurso científico pode definir sua axiomatização [...] [Contudo, um saber não necessariamente precisaria estar vinculado a estes quatro distintos limiares].

Em uma determinada época e cultura as condições de possibilidade do conhecimento são conferidas por uma única *epistêmê*.³ Tal *epistêmê* é considerada o *a priori* histórico da época.

A rearticulação do conceito de discurso proposta por Foucault faz-se frente a seu intento de constituir histórias diante do conhecimento sobre aquilo que foi pensado. As Histórias de Foucault são uma tentativa de produzir o que o filósofo

² Foucault, todavia, não se refere ao conceito de *a priori* kantiano. O filósofo francês toma o cuidado de caracterizar seu conceito propondo uma sutil distinção, haja vista que ao referir-se ao *a priori Histórico* Foucault nos fala das condições e possibilidades *externas* do conhecimento, distanciando-se de uma perspectiva gnosiológica. Kant, por sua vez, chamará de *a priori* o “conhecimento independente da experiência e mesmo de todas as impressões do sentido.” O conhecimento *a priori* é universal e necessário. Além de que o espaço e o tempo enquanto condições *a priori* para o entendimento se colocam enquanto condições de possibilidade para o conhecimento na estética transcendental. (KANT, 1999, p. 53.) Assim, para Foucault, o *a priori* consiste naquilo que em uma determinada época “[...] define o modo de ser dos objetos que ali aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições nas quais se pode ter sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro [...]”². (FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*, p. 219. apud: BILLOUET, 2003. p. 68.).

³ A *epistêmê*, segundo Sergio Albano (2005, p.136), consiste em “[...] um conjunto de saberes e categorias objetivas que determinam a abertura e o fechamento dos conhecimentos, conforme um regime de aparecimento, permanência, proximidade, analogia, diferenças, etc. O trabalho de Foucault centrou-se na análise e investigação de três epistemes: A clássica, a renascentista e a moderna. Estas epistêmês não respondem a uma periodização histórica, mas sim a um critério de demarcação que se baseia em uma série de processos discursivos que tem lugar em seu interior, e que sobre seu efeito, condicionam a aparição, emergência, e caducidade de certos objetos e enunciados.” Silvio Gallo (1995, p. 14), por sua vez, afirma-nos que a *epistêmê* constitui-se por uma determinada ordem e lógica interna que possibilita o conhecimento. A *epistêmê* dispõe-se como a base sólida e coerente sobre a qual todo o arcabouço de saber de uma determinada época firma-se. Não obstante, a *epistêmê* não pode ser compreendida enquanto sinônimo de saber, ela coloca-se enquanto existência ordenativa imprescindível, como um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior a ordem científica estabelecida. A *epistêmê* é a ordem própria do saber, sua configuração, bem como a disposição de um determinado saber em uma determinada época.

chama de “[...] arqueologia das condições materiais de verdade-saber, condições que não se reduzem a idéia de consciência ou a idéia de mente” (Hunter, Cited in Kendall and Wickham 1999:35. apud: MILLS, 2004, p. 68. Nossa Tradução).

Foucault busca determinar o modo de existência dos discursos: suas regras de formação, suas dependências e transformações. Em “A ordem do discurso”, Foucault explora a mudança epistemológica ocorrida entre os séculos XVIII e XIX onde a ciência muda a sua atenção do exame dos processos físicos para o estudo do homem. O homem passa então a constituir-se enquanto objeto de saber.

A arqueologia não necessita de uma caracterização específica de seu objeto. Os discursos por ela analisados nem sempre dispõem de uma unidade discursiva. Segundo Roberto Machado (1981, p. 162), Foucault, estabelece quatro hipóteses sobre a unidade de um discurso, hipóteses estas, que são analisadas e refutadas chegando ao seguinte resultado: 1º Uma determinada unidade discursiva não se constitui frente ao objeto que se refere. 2º A organização de um discurso se dá frente a uma coexistência de enunciações heterogêneas em uma dada disciplina. 3º Um sistema conceitual fechado que possibilitasse uma organização conceitual derivada, ou decorrente de sua formação não submeteria, também, um determinado discurso a uma unidade. Haja vista, que se faz necessário explicar o aparecimento de novos conceitos, o que somente pode ser feito frente à definição de um sistema das regras de formação dos mesmos. 4º “[...] não é a presença de um mesmo tema que serve de princípio de individualização dos discursos [...]” (MACHADO, 1981, p. 162).

Assim sendo, os discursos não possuiriam necessariamente unidade, e, a análise destes, também se daria de forma dispersa. Deste modo, a arqueologia toma como atributo de sua analítica discursiva a descrição de algo que pode apresentar-se de modo disperso. O objetivo da arqueologia consiste no estabelecimento de regularidades as quais configurariam uma determinada lei de dispersão. Assim, busca-se uma regularidade presente na dispersão dos elementos de um discurso. Trata-se, sobretudo, do estabelecimento de regras capazes de regerem uma formação discursiva. As regras de formação, assim denominadas por Foucault, visam explicar o aparecimento e a distribuição dos discursos no interior de um dado conjunto (MACHADO, 1981, p.162-163).

Contudo, as análises discursivas arqueológicas somente realizam-se frente à formação de regras em níveis distintos, inerentes a constituição dispersiva de um discurso. Assim as regras de formação de um discurso devem localizar-se ao nível dos objetos (consistindo na definição e relação dos objetos dentro de um conjunto de regras); ao nível dos tipos enunciativos (faz-se relevante descrever a coexistência de formas enunciativas na ausência de um tipo específico e único); ao nível dos conceitos (trata-se da análise das regras que possibilitaram o aparecimento dos conceitos e do campo discursivo destes ao nível pré-conceitual); ao invés dos temas e teorias, isto é, das estratégias. A constituição de uma formação discursiva dá-se frente à possibilidade de uma derivação de um mesmo jogo de relações (MACHADO, 1981, p. 163-164).

Na medida em que a arqueologia coloca-se como análise das formações enunciativas faz-se relevante elucidar a natureza do enunciado. O enunciado constitui-se como elemento básico de um dado discurso. O enunciado não se limita a uma construção textual precisa e com sentido semântico expreso. Diferentemente, este, pode referir-se a proposições como denominações de tipos e atividades.⁴ Assim sendo, a arqueologia, não privilegia construções lógicas, gramaticais ou semânticas. O enunciado estabelece a existência de uma determinada frase ou proposição em um dado tempo e espaço. “O enunciado é uma função de existência” (MACHADO, 1981, p.168).

Foucault pretende elucidar a existência do enunciado frente a existência do correlato deste, ou seja, frente ao seu referencial. O referencial consiste no conjunto de domínios de um determinado enunciado. Os domínios estabelecem-se enquanto regras de existência para os elementos que são nomeados, designados ou descritos frente a relações que se encontram negadas ou afirmadas.

Um enunciado não possui sujeito, mas sim, o lugar de um sujeito. Isto é, um determinado enunciado não necessita de um autor, ou ainda, de alguém que aja, mas sim, de um lugar para um possível agente.

⁴ A proposição “Eu irei a sua casa” possui um significado facilmente apreensível. Contudo, “A,Z,E,R,T” à medida que se coloca como uma lista de letras datilografadas de uma determinada máquina também pode ser percebida enquanto enunciado. O que Foucault pretende nos evidenciar é que o enunciado não se limita a uma formação discursiva onde as proposições tenham um sentido gramatical ou lógico.

Segundo Deleuze os enunciados seriam compostos por três espaços distintos, a saber: espaço colateral, espaço correlativo e espaço complementar. (DELEUZE, 1988, p. 16-23). O enunciado não age de modo isolado, ele necessita de um campo de atuação (campo adjacente, campo lateral, ou ainda o que Deleuze (1988, p.16) caracterizaria como círculo ou fatia do espaço colateral). Este espaço de localização é constituído pelo lugar onde o enunciado coloca-se como elemento frente a outros enunciados, bem como, onde estabelece relações com outras formações discursivas, constituindo-se também enquanto formação discursiva.

O espaço correlativo do enunciado constitui-se “[...] da relação do enunciado com seus sujeitos, seus objetos, seus conceitos” (DELEUZE, 1988, p. 18). Contudo, o enunciado não possui um sujeito do mesmo modo que uma frase ou uma proposição. O enunciado possui, diferentemente, um lugar de sujeito.

Roberto Machado aponta em Foucault como última característica constitutiva do enunciado, sua existência material. A materialidade estaria na possibilidade de repetição de um determinado enunciado, a qual não se daria frente a uma enunciação.⁵ A materialidade de um enunciado coloca-se na ordem institucional. A existência material do enunciado é denominada de espaço complementar por Deleuze. Segundo Deleuze, a instituição não seria o modo exclusivo de caracterizar este espaço, contudo seria o modo determinante. O espaço complementar constituir-se-ia de formações não discursivas, as quais seriam:

[...] (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processo econômicos’) [...] uma instituição comporta ela mesma enunciados, por exemplo, uma constituição, uma carta, um contrato, inscrições e registros. Inversamente, os enunciados remetem a um meio institucional [...] (por exemplo, a posição do escritor numa sociedade, a posição do médico no hospital ou em seu consultório) [...] (DELEUZE, 1988, p. 21).

Em suma, o enunciado é o elemento determinante para arqueologia. A análise do enunciado em seu âmbito denotativo constitui-se no sustentáculo das

⁵ Foucault estabelece distinções entre enunciações e enunciados. As enunciações seriam meros proferimentos ou reverberações.

análises arqueológicas. Frente a caracterização constitutiva de um enunciado Roberto Machado (1981, p. 170) nos diz que:

[...] o enunciado é uma função que possibilita um conjunto de signos, formando unidade lógica ou gramatical, se relacionar com um domínio de objetos, receber um sujeito possível, se ordenar com outros enunciados e [...] aparecer como materialidade repetível. [o enunciado] dá as modalidades particulares de existência [dos discursos].

A arqueologia visa analisar os discursos os quais se constituem por um conjunto de enunciados “[...] que têm seus princípios de regularidade em uma mesma formação discursiva [...]” (MACHADO, 1981, p.170). A arqueologia estuda os discursos reais, os quais são analisados ao nível dos enunciados.

A trajetória arqueológica foucaultiana organiza-se fundamentalmente em quatro obras: “História da loucura” (1961), “O nascimento da clínica” (1963), “As palavras e as coisas” (1966) e “A arqueologia do saber” (1969).

Na “História da loucura”, Foucault, propõe-se a analisar os saberes que caracterizam a loucura frente ao período barroco, clássico e moderno, sem, no entanto deter-se no saber científico.

Em “O nascimento da clínica”, o pensador francês, evidencia as práticas discursivas que possibilitaram a organização da clínica, bem como os conhecimentos disponibilizados por esta, sua estrutura e formação histórica frente a uma *epistèmê* própria.

Em “As palavras e as coisas”, o filósofo estuda três distintas *epistèmês*: primeiramente uma *epistèmê* antes do renascimento (onde se fazia presente uma matematização do universo e a ausência de hierarquias); em seguida no período clássico (Descartes rearticula as ciências e também as hierarquiza); e, por fim, na modernidade (onde a ordem clássica transforma-se em uma História processual pensada pela filosofia).

Foucault, em “A Arqueologia do saber” propõe-se a estabelecer de forma mais pormenorizada sua analítica arqueológica, revisando suas análises anteriores, bem como criticando as suas eventuais deficiências.

A partir dos anos 70, Foucault, passa a dedicar-se a análise das relações de poder presentes nos discursos. Os mecanismos, efeitos e relações de

poder passam a ser questionados. É o poder disperso ao longo de toda a teia social que se constitui em objeto de pesquisa. Estabelece-se assim a genealogia.

O poder, diferentemente do que as análises convencionais⁶ propõem não se encontra somente vinculado ao nível do mecanismo estatal. Foucault é enfático e até redundante ao nos afirmar que este se encontra estabelecido em micro-relações, ao nível pessoal. Intervindo materialmente sobre a realidade dos indivíduos, o poder penetra na vida cotidiana e atravessa o corpo social, (MACHADO, 1981, p. 189) o filósofo caracteriza-o como relação de forças.

Enquanto relação de forças, o poder, não possui objeto, e, também não possui sujeito, a não ser a própria força. A força tem somente como objeto outras forças, não tendo outro ser além da relação de forças. Deste modo, poderia estabelecer-se uma série de variáveis que exprimem uma relação de poder, dentre as quais podemos citar: induzir, desviar, incitar, tornar fácil ou difícil, etc. (DELEUZE, 2000, p. 78). Portanto, a “natureza ontológica” do poder impõe-se como relação de forças, mais precisamente de uma força sobre a outra.

Foucault, em “A Vontade de Saber”, atribuiu as seguintes características ao poder⁷: 1) O poder não é algo adquirível e compartilhável, ele manifesta-se de inúmeros pontos; 2) O poder é inerente aos demais tipos de relação, constituindo-as interna e externamente; 3) O poder não se dá exclusivamente em uma relação de dominadores e dominados, segundo Foucault, o poder vem de baixo, não se organizando em uma relação de superestrutura X estrutura; 4) O poder é intencional e objetivo; 5) O poder e a resistência articulam-se em uma relação íntima. Sendo que a resistência coloca-se na posição de interlocutor do poder, sem, no entanto, “derrotar” as relações de poder (FOUCAULT, 1982, p. 90-92).

Para Foucault o poder manifesta-se hegemonicamente através de micro-relações, fazendo-se presente nos gestos, nas ações, no pensamento e na produção. O poder constitui os indivíduos, ou seja, os individualiza, são as suas relações que estabelecem, inclusive, o modo de ser, pensar e agir destes. A escola,

⁶ Por análises convencionais do poder Foucault compreende as análises de cunho economicista bem como as análises decorrentes da repressão ocasionada fundamentalmente pelo Estado.

⁷ Sérgio Albano (2005, p.22) nos dirá que as características do poder resumem-se em quatro principais: imanência, variabilidade, conectividade com o saber e disciplinariedade.

a empresa, a prisão, e o hospício entre outras instituições, são constituídas através de relações de poder e colocam-se de modo determinante na produção do sujeito.

O poder determina as demais relações sociais: a economia e a produção são exemplos de relações onde o poder coloca-se de modo inerente e emanente. Constituindo estas relações em si mesmas, o poder, determina a configuração de forças internas que agem sobre estas e as possibilitam. Contudo, o poder também age externamente na medida em que se estabelece as relações de forças entre as relações sociais e o indivíduo, ou entre relações sociais distintas.

A natureza do poder não se encontra deslocada de determinados objetos que o emanam, não se estabelece de forma meramente abstrata, nem tão pouco como materialidade que é possuída, mas sim, diferentemente, age, coloca-se conforme determinadas intenções e mesmo além destas. O poder estabelece-se nos indivíduos, os constitui e os atravessa, o poder é exercido - sua forma de atuação é o seu exercício. O poder é imanente aos objetos e emanente destes. Segundo Roberto Machado (1985, p.XVI):

A idéia básica de Foucault é de mostrar que as relações de poder não se passam fundamentalmente nem ao nível do direito, nem da violência. (...) Em "Vigiar e Punir" e em "A vontade de saber" [Foucault] está constantemente querendo demonstrar que é falso definir o poder como algo que diz não, que impõe limites e que castiga (...) o que essas análises querem mostrar é que a dominação capitalista não conseguiria se manter se fosse exclusivamente baseada na repressão (...) O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade.

Assim sendo, o poder não é tão somente estatal, nem tampouco somente repressor. Contrariamente, este se coloca como elemento produtivo, não exclusivamente ao que se refere a produção de mercadoria, mas também no tangente ao indivíduo, ou seja, o poder produz indivíduos. O poder visa potencializar o homem ao máximo a fim deste dispor de toda a sua capacidade para o trabalho, além disso, propõe-se a minar a capacidade de revolta.

A analítica do poder desenvolvida no período genealógico esta fundamentada em duas principais obras: "Vigiar e Punir" e o primeiro volume da "História da sexualidade": "A vontade de saber". Em "Vigiar e Punir", como posteriormente veremos, Foucault analisa o complexo científico-judiciário responsáveis pelos mecanismo punitivos, além das novas caracterizações do poder,

sobretudo, diante da normalização⁸ disciplinar. O primeiro Volume da “História da sexualidade” analisa as configurações das relações de poder no interior da sexualidade.

O primeiro volume da “História da sexualidade” se insere no interior de nossa problemática, constituindo-se ainda, como análise genealógica. Contudo, com “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si” reorganiza-se a “História da sexualidade”.

O que convencionalmente esperaríamos de uma obra intitulada de “História da sexualidade”? Possivelmente, nossas expectativas iniciais seriam contrariadas pela proposta analítica foucaultiana. O título supracitado, a primeira vista, sugere-nos a descrição linear e evolutiva das práticas sexuais ao longo da História, contudo, nada é mais distante da temática da obra. A finalidade da “História da sexualidade” não reside em

[...] reconstruir uma história das condutas e das práticas sexuais de acordo com as suas formas sucessivas, sua evolução e difusão. Também não [visa] [...] analisar as idéias [...] através das quais foram representados estes comportamentos [...] (FOUCAULT, 1990a, p. 9).

O primeiro volume da “História da sexualidade” consiste na História da sobreposição do dispositivo de sexualidade sobre o dispositivo de aliança. Sobreposição e não substituição. Haja vista que, importantes componentes circunscritos por Foucault no interior do dispositivo de aliança, ainda se fazem presente no dispositivo de sexualidade. Ambos dispositivos são expressões de *epistêmês* precisas, vinculados, assim, a formas específicas de poder e de saber. “A vontade de saber” mostra, como veremos, a sobreposição de uma sexualidade restritiva por uma sexualidade normalizadora.

A sexualidade é uma produção conceitual do século XIX, sendo observada por Foucault frente a fenômenos precisos, como: o desenvolvimento de campos de conhecimento; o estabelecimento de regras e normas que se apóiam, sobretudo, em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas.

O indivíduo a partir do século XIX passa a dar um novo sentido e valor aos seus prazeres, condutas, sensações e sonhos. A sexualidade não se

⁸ Utilizamos normalização e normatização como termos sinônimos. Ambos remetem-se ao submetimento do indivíduo a normas específicas.

estabelece historicamente frente a elementos invariáveis, o desejo e o sujeito de desejo são fundamentais a sua constituição.

A sexualidade é constituída frente a três eixos fundamentais, a saber: os saberes a ela articulados, os poderes que regulam as suas práticas, e; as maneiras através das quais os indivíduos se reconhecem como sujeitos de uma dada sexualidade.

O modo através do qual os indivíduos são conduzidos a se reconhecerem enquanto pertencentes a uma determinada sexualidade implicou no estabelecimento histórico-crítico da noção de desejo e de sujeito desejante. Assim, Foucault propô-se a analisar as práticas através das quais os indivíduos passaram a se decifrar e a se confessarem como sujeitos de desejo. Práticas estas que supostamente revelariam o “verdadeiro eu” do sujeito. Segundo Foucault (1990a, p.11):

[...] 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.

As práticas empregadas na decifração do indivíduo, enquanto sujeito de desejo, remontam ao medievo cristão e aos mecanismos confessionais. Práticas estas, posteriormente rearticuladas pelas ciências contemporâneas.

Após a publicação de “A vontade de saber” Foucault depara-se com a necessidade de um deslocamento teórico. Em “A vontade de saber”, Foucault pergunta pelos jogos ou regimes de verdade, deste modo, Horácio Lujan Martinez (2003, p. 441) nos diz que:

[...][Foucault] teria olhado insistentemente para as dimensões dos dispositivos, das problematizações e dos mecanismos discursivos que favoreciam uma verdade por sobre outra. Mas só terá enxergado aspectos do sujeito que diz essas verdades [...] [contudo há] um sujeito que passa de ser o objeto de estudo das disciplinas e o sujeito de conhecimento de si para uma prática criativa de si mesmo [...]

O deslocamento teórico estabelecido pelo pensador francês passa da análise dos mecanismos, dispositivos e estratégias de poder (presentes em “A

vontade de saber”) que atuam sobre o indivíduo para a constituição do indivíduo por si mesmo (problematização presente nas duas obras seguintes, respectivamente: “O Uso do Prazeres”, 2º Vol e “O cuidado de si” 3º Vol). Além disso, no que diz respeito ao saber, o filósofo, pesquisou as formas discursivas que o constituem.

A relação consigo mesmo, constitui-se enquanto outro relevante deslocamento teórico empregado por Foucault. Nos dois últimos volumes da “História da sexualidade”, observamos um deslocamento que visava, sobretudo, compreender o processo através do qual o indivíduo se reconhece como sujeito.

O filósofo francês propôs-se a reestruturar sua pesquisa buscando analisar os jogos de verdade na relação do indivíduo consigo mesmo. Buscando-a principalmente em uma análise hermenêutica desde a antiguidade. A problemática estabelecida, assim, visava questionar a formação de uma moral vinculada ao comportamento sexual nos mais distintos períodos históricos.

O sexo era integrado na cultura grega e greco-romana a um conjunto de práticas que visavam uma transformação estética na vida do indivíduo:

[...] eram práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens se fixavam a regras de conduta, como também procuravam 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 estilos [...] (FOUCAULT, 1990a, p. 15)

Essa “estética da existência” perdeu uma significativa parte de sua importância na medida em que foi absorvida pela pastoral cristã e posteriormente por práticas médicas pedagógicas e psicológicas.

A análise dos jogos de verdade, na relação do indivíduo consigo mesmo, constitui-se, no objeto de pesquisa presente em “O uso dos prazeres” e em “O cuidado de si”. “O uso dos prazeres” marca, assim, uma ruptura diante da problemática foucautiana, passa-se da análise dos dispositivos responsáveis pela constituição do sujeito a uma análise da constituição do sujeito por si mesmo. Nesta obra, Foucault, evidencia que “[...] 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” (FOUCAULT, 1990a, p.16). A nova problemática, ligada as duas últimas obras da “História da sexualidade”, visa questionar a formação de uma moral vinculada ao comportamento sexual na antiguidade grega e romana.

Portanto, é diante do horizonte da sexualidade que o sujeito é pensado no interior das três obras supracitadas. Seus mecanismos e processos de constituição se estabelecem como nossa problemática. São os processos de individuação e objetivação, que mesmo atravessando a obra do pensador francês ao longo das décadas de 60 e 70, fazem-se presente no primeiro volume da “História da Sexualidade”, como veremos. A subjetivação, por sua vez, nos termos como a entendemos (isto é, como constituição auto-reflexiva do sujeito) é uma inovação presente, sobretudo nos dois últimos volumes da História da sexualidade.

2 A CONSTITUIÇÃO DE SI: SUBJETIVAÇÃO, INDIVIDUAÇÃO E OBJETIVAÇÃO.

O sujeito não é algo dado, acabado, mas sim, diferentemente, um elemento em constante formação, em uma palavra: - um processo. Ao longo de sua obra, Foucault, disponibiliza elementos que nos permitem pensar os sujeitos em seus processos de constituição. Segundo o pensador francês, o sujeito é produzido através de três mecanismos distintos, a saber: subjetivação, individuação e objetivação.

A subjetivação consiste nas técnicas e procedimentos que o indivíduo utiliza para constituir-se a si mesmo, através de um processo reflexivo. Sobre o processo de subjetivação Deleuze (1990, p. 157) nos dirá ainda que, neste processo “o si mesmo não é nem um saber nem um poder. É um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto as forças estabelecidas como aos saberes constituídos [...]”. Isto é, o processo de subjetivação é auto-reflexivo e não se limita a mecanismos de coação.

A individuação, por sua vez, estabelece-se como a constituição do indivíduo por elementos que lhe são externos, adequando-o a determinados objetivos. Por fim, a objetivação é a construção do indivíduo enquanto objeto de conhecimento. Sergio Albano (2005, p. 40) caracteriza estas três formas de constituição do sujeito através de três procedimentos fundamentais: “[...] a) ciências (lingüística, economia, biologia) conhecimento objetivo, saber; b) poder, práticas discursivas, sistemas significantes. Política; c) Afinidade (sexo) práticas de si. Moral. [...]”.

As ciências, o conhecimento objetivo e o saber promovem a objetivação do homem, tornando-o objeto de conhecimento. O poder, as práticas discursivas, os sistemas significantes e a política promovem a individualização do sujeito, pois adequam-no a determinados objetivos transformando-os. A afinidade, o sexo, as práticas de si e a moral possibilitam ao homem constituir-se enquanto sujeito através de um exercício auto-reflexivo, efetua-se, assim, a subjetivação.

2.1 O PROCESSO DE OBJETIVAÇÃO

Em algum ponto deste universo cujo clarão se estende a inúmeros sistemas solares, houve, uma vez, um astro sobre o qual animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o instante de maior mentira e arrogância da história universal.

Nietzsche. Apud: Foucault. "A verdade e as formas jurídicas".

O homem somente constituiu-se, efetivamente, enquanto objeto de conhecimento, com o estabelecimento das ciências humanas no final do século XVIII. As ciências humanas atribuíram ao homem a condição de objeto analisável, passível de abstração pelo saber científico.

As atividades desenvolvidas pelo homem (principalmente a linguagem, o trabalho e a vida) possibilitaram sua compreensão enquanto objeto científico em um âmbito empírico. Contudo, a compreensão empírica de homem é utilizada pelas filosofias do sujeito, também, como elemento transcendental.

Foucault critica a forma de se compreender e analisar o homem na modernidade, a qual estaria diretamente vinculada a constituição de um par empírico transcendental. Pois, "[...] todo o conhecimento empírico, desde que concernente ao homem, vale como campo filosófico possível, em que se deve descobrir o fundamento do conhecimento, a definição de seus limites e, finalmente, a verdade de toda a verdade." (FOUCAULT, 1966, p. 471-472).

A ciência, na medida em que, concebe o homem enquanto objeto empírico toma o resultado da análise deste como campo filosófico que responde pelas condições de possibilidade do conhecimento. O que de certa maneira, segundo Foucault, assemelhar-se-ia a uma esfera transcendental.

No homem se evidenciará tudo aquilo que torna possível o conhecimento. Deste modo, o homem constitui-se enquanto objeto empírico, haja vista que é submetido a análises dessa natureza. Estes conteúdos empíricos, por sua vez, fornecerão as condições para que o conhecimento se efetive. Assim, a modernidade é inaugurada com uma compreensão do homem que não se limita a representação. Segundo Foucault (1966, p. 415):

O limiar de nossa modernidade não está situado no momento em que se quis aplicar ao estudo do homem métodos objetivos, mas no dia em que se constituiu um “par” empírico-transcendental a que se chamou homem. Viu-se nascer então duas espécies de análise: as que se alojam no espaço do corpo, e que, pelo estudo da percepção, dos mecanismos sensoriais, dos esquemas neuro-motores, da articulação comum as coisas e ao organismos, funcionaram **como uma espécie** [grifo nosso] de estética transcendental, aí se descobria que o conhecimento tinha condições anatomo-fisiológicas, que se formava pouco a pouco na estrutura do corpo, que tinha aí talvez uma sede privilegiada, que as suas formas em todo o caso, não podiam ser dissociadas das particularidades de seu funcionamento; em suma que havia uma natureza do conhecimento humano que lhe determinava as formas e que podia ao mesmo tempo ser-lhe manifestada nos seus próprios conteúdos empíricos. Houve também as análises que, pelo estudo das ilusões da humanidade, mais ou menos antigas, mais ou menos difíceis de vencer, funcionaram **como uma espécie** [grifo nosso] de dialética transcendental; deste modo se mostrava que o conhecimento tinha condições históricas, sociais ou econômicas, que se formava no interior das relações que se tecem entre os homens e que não era independente da figura particular que elas poderiam assumir aqui ou acolá. Que havia uma história do conhecimento humano que podia simultaneamente ser dada ao saber empírico e prescrever-lhe suas formas.

As análises realizadas sobre o corpo procuram evidenciar as formas biológicas de aquisição e retenção do conhecimento, visando determinar as condições e possibilidades deste. O homem constituiu, assim, a sua forma de compreensão frente a um âmbito “transcendental”, onde se fazem presente as condições e possibilidades anatomo-fisiológicas do conhecimento, assemelhando-se a uma estética transcendental. Além disso, as formas do conhecimento humano fazem-se presentes nos conteúdos empíricos da análise. Isto é, a estrutura biológica do conhecimento é colocada tanto como objeto de pesquisa, quanto como condição para o entendimento, respondendo sobre como o homem pode conhecer. Firma-se então, um binômio empírico-transcendental.

Todavia, Foucault, ao se referir ao homem como par empírico transcendental nos diz que este é submetido a **uma espécie** de análise que o remete ao âmbito da estética e da dialética transcendental. Portanto, tanto a estética, quanto a dialética transcendental não devem ser compreendidas em seu sentido estritamente kantiano. Sobre a estética transcendental Kant (1999, p. 74) nos dirá que:

[...] [esta é] uma ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori. Assim, esta ciência tratará dos princípios que determinam nossa capacidade de sermos afetados pelos objetos. Seus dois elementos determinantes são o espaço e o tempo. A estética transcendental considera a condição da possibilidade dos fenômenos [...]

Ao tratar das condições de possibilidades da sensibilidade dos fenômenos, Kant, desconsidera as condições anatomo-fisiológicas para a aquisição destes. Foucault, por sua vez, mencionará, justamente, estas condições como elementos *a priori* do conhecimento. Isto é, ao invés de referir-se ao espaço e ao tempo (como Kant), o filósofo francês se referirá aquilo que é empiricamente constatável no corpo como condição para o conhecimento.

Outro modo das relações empírico-transcendentais se efetivarem se refere a dialética. As análises que se davam sobre a História, apontavam que o conhecimento possuía condições empíricas, dentre as quais: condições históricas, econômicas e sociais. Isto é, o conhecimento dava-se através destas relações formando-se em seu interior. Além disso, as análises econômicas, históricas e sociais do conhecimento constituiriam a forma deste, ao se colocarem como sua idéia determinante, estabelecer-se-ia, assim, **uma espécie** de dialética transcendental.

A dialética transcendental, todavia, deve ser entendida como um processo, que se remete, sobretudo, ao uso regulativo conferido pelas idéias. Deste modo, Kant nos dirá que a dialética transcendental visa fundamentalmente desfazer ilusões.

Segundo Kant o conhecimento humano não é absoluto (embora seja objetivo e não ilusório) sendo dirigido por dadas determinações e condições. Julgamos conhecer algo na medida em que julgamos conhecer a sua causa. Contudo, cada causa também, por sua vez, possui outra causa, deste modo, somos levados a uma seqüência infinita. Entretanto, em um determinado momento nosso entendimento salta além da experiência e das condições, transformando-se naquilo que Kant denominou de razão.

Segundo Kant a razão é a faculdade do incondicionado, daquilo que está além de todas as condições. Ela busca explicar o maior número de fenômenos

afirmando, portanto, a totalidade e o absoluto. Kant chama o incondicionado de idéia, sendo assim, a razão também pode ser definida como faculdade das idéias.

Kant distingue três idéias: idéia de alma, mundo e Deus. A idéia de alma refere-se a unidade absoluta do sujeito pensante. A idéia de mundo remete-se a unidade absoluta das séries de condições de fenômenos. E por fim, a idéia de Deus coloca-se como unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento em geral.

As idéias surgem naturalmente da organização da razão. A metafísica, deste modo é uma disposição natural do homem. A razão não pode alcançar as idéias nem saber se os objetos aos quais estas se referem existe.

As idéias não são princípios constitutivos e não convertem as intuições em objetos. As idéias possuem uma função regulativa, colocam-se enquanto objetivo a ser encontrado, orientando o conhecimento até um possível fim.

Assim, Deus, alma e mundo não possuem nenhum objeto correlato na experiência e se forem submetidos as noções de espaço e tempo, bem como, as categorias do entendimento passarão a se remeter a uma esfera supra-sensível da qual não possuímos nenhuma informação.

Todavia, somos acometidos por uma ilusão involuntária, um engano natural e inevitável que nos faz tratar o incondicionado como algo dado e passível do entendimento, assim caímos em paralogismos e contradições.

Deste modo, a dialética transcendental, segundo Kant (1999, p. 231), busca “[...] descobrir a ilusão dos juízos transcendentais e ao mesmo tempo impedir que ela engane. Porém, a dialética transcendental jamais poderá conseguir que tal ilusão desapareça (como a ilusão lógica) e cesse de ser uma ilusão [...]”

Foucault aludirá a História como idéia regulativa do conhecimento. A História seria o elemento responsável por determinar as condições econômicas, sociais e políticas de um dado conhecimento, desfazendo, assim, às ilusões sustentadas pela humanidade. Portanto, a História é empiricamente constatável, colocando-se também como idéia regulativa e forma de todo o conhecimento. Estabelece-se, deste modo, um par empírico transcendental baseado na dialética.

O homem constitui-se assim, como binômio empírico transcendental, tomando o âmbito empírico como elemento transcendental determinante. Assim sendo, constituem-se dois tipos de filosofias: uma vinculada exclusivamente a análises de fenômenos, leis e regularidades e outra dirigida a vida, ao trabalho e a linguagem. Assim, Roberto Machado (1981, p. 139-140) nos diz que:

Constituem-se na modernidade dois tipos de filosofia: por um lado uma análise de tipo positivista, que se inicia em Comte, para quem só se pode conhecer os fenômenos, as leis, as regularidades; por outro lado, reflexões dialéticas, que tem início com Hegel [...] são metafísicas que se desenvolvem a partir de 'transcendentais objetivos', vida trabalho e linguagem promovidos a objetos filosóficos. [...] A própria fenomenologia que se quer uma contestação tanto do positivismo quanto da dialética e tem a ambição de restabelecer a distância entre os níveis empíricos e transcendental, não escapa com a análise do vivido, desta confusão constituinte da filosofia moderna.

Portanto, o âmbito transcendental presente na modernidade refere-se tanto a uma estética quanto a uma dialética. Na medida em que as ciências instrumentalizam as análises sobre o homem constituindo uma espécie de *a priori* para o entendimento constitui-se uma estética transcendental. Frente a regulação e a formalização do conhecimento conferido pelas empiricidades se estabelece uma dialética transcendental.

Todavia é frente ambas as perspectivas que o âmbito empírico se estabelece como determinante. Assim o “[...] modo de ser do homem, tal como se constituiu no pensamento moderno, permite-lhe desempenhar dois papéis: está ao mesmo tempo, no fundamento de todas as positivities, e presente [...] no elemento das coisas empíricas.” (FOUCAULT, 1966, p. 475).

O homem é dado assim, como objeto passível de análises empíricas, as quais possibilitam o desenvolvimento do processo de objetivação, transformando-o simultaneamente enquanto objeto e sujeito do conhecimento. O processo de objetivação pauta-se, sobretudo, nas chamadas filosofias antropologizantes, (ou filosofias do sujeito) as quais reduzem a possibilidade de análise do homem ao estudo de suas atividades e de sua vida.

As filosofias antropologizantes caracterizam o sujeito enquanto detentor de suas ações, um ser completo, imutável, com uma consciência própria, livre e autônomo. Contudo, Foucault alude ao fato de que a noção de sujeito é

histórica. Segundo o pensador francês, o sujeito constituir-se-ia segundo *epistêmês* específicas, no interior de um determinado processo histórico. As filosofias do sujeito pretendem, sobretudo, colocar o corpo do homem, a história de sua produção material, bem como as suas relações sociais como possibilidade e forma para o conhecimento (ARAÚJO, 2000, p.88).

Em sua obra denominada “As palavras e as coisas”, Foucault, percorre a história do pensamento ocidental, a partir do século XVI, para evidenciar o terreno onde as ciências humanas se fundaram. Nesta obra, o pensador francês, alude ao fato de que as ciências humanas, na modernidade, tornaram o homem um elemento empírico, ao passo que a filosofia, por sua vez, possibilitou o aparecimento do homem “[...] como fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber [...]” (MACHADO, 1981, p.125).

Foucault, em “As palavras e as coisas”, almeja, também, estabelecer uma crítica sobre as filosofias antropologizantes, como a fenomenologia, o marxismo e o positivismo. Segundo o pensador francês tais filosofias...

[...] ao buscarem a verdade do homem em ciências positivas (o positivismo), no estar-aí de seu corpo ou sua existência de ser para si (a fenomenologia), quando opõe como determinado pela história de sua produção (o marxismo), acabam tendo que fazer valer o que constata empiricamente, como sendo o que transcende este teor empírico [...] (ARAÚJO, 2000, p. 36).

Tanto o marxismo, quanto o positivismo, tomam o sujeito em seu aspecto histórico-social, propondo-se, inclusive, a fundamentá-lo nestas análises empíricas. A fenomenologia, por sua vez, afirma-nos que as intuições essenciais fazem-se presentes na vivência do corpo. Deste modo, a compreensão do mundo somente é possível através de um âmbito empírico, também constituído pela consciência intencional. Assim, o elemento empírico, constituído através da experiência do indivíduo, possibilita-lhe conferir sentido ao mundo em um âmbito transcendental que surgiu de modo empírico.

Cada época determina um discurso fundante que se coloca como base para o desenvolvimento de todo o conhecimento. O discurso, assim, caracteriza-se como aquilo que uma determinada época pode dizer ou articular de modo significativo “[...] uma espécie de acontecimento do dizer na esfera do saber,

típico do pensamento de uma época, sem ser ideologia nem proposição científica. O discurso arma o pensamento [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 37). O discurso estabelece-se, assim, tão somente a partir de um determinado *a priori* histórico.

O campo metodológico das ciências humanas não se coloca como elemento de investigação ao pensador francês. Diferentemente, este se dedica a investigação do solo que possibilitou o afloramento das ciências humanas. Deste modo, o filósofo classifica três principais *epistêmês* na cultura ocidental, a saber: A era da semelhança (até o fim do século XVI); A Era da representação (século XVII até a segunda metade do século XVIII); e, A Era da História (Fim do século XVIII até os nossos dias). (ARAÚJO, 2000, p. 38).

Convenientia, emulatio, analogia, simpatia e antipatia constituem-se enquanto elementos fundamentais ao estabelecimento do conhecimento na chamada “era da semelhança”. Tais elementos possibilitariam a configuração de um solo epistêmico no século XVI.

A convenientia consistia em uma determinada ligação de todos os seres vivos por força divina. Já a emulatio configurava-se enquanto força ou influência de um dado elemento sobre o outro. A analogia propunha uma sobreposição entre os elementos da convenientia e da emulatio, estabelecendo entre estes, uma relação analógica. A simpatia, por sua vez, consistia na força responsável por ligar e movimentar todas as coisas. Contudo, as coisas não se tornavam idênticas devido a uma força de afastamento, denominada de antipatia.

O saber desta época constituía-se fundamentalmente em “[...] descobrir os sentidos e encontrar os significados [...] a busca de semelhanças, acumulação de marcas colhidas, magia e erudição [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 38). O saber, assim, dirige-se, sobretudo, a decifração do mundo, o qual se encontra encoberto por signos.

Entre o século XVII e a segunda metade do século XVIII uma nova configuração epistêmica se estabeleceu baseada na representação. Diferentemente do que havia na era da semelhança, a era da representação propôs uma ruptura entre as palavras e as coisas. A linguagem, assim, passou a remeter-se ao mundo e não mais a pertencer a este.

A “era da representação” propôs a ordenação dos seres numa ciência da medida e da ordem, pois somente assim estes poderiam ser conhecidos e pensados neste período. Os discursos mais comuns presentes neste momento configuram-se segundo os seguintes saberes: Gramática geral, História natural e análise das riquezas.

No século XVII não há a figura do sujeito, ou ainda, como afirma-nos Roberto Machado (1981, p.134): “[...] antes do fim do século XVIII, antes do aparecimento da vida, do trabalho e da linguagem no campo do saber, o homem não existia [...]”. A linguagem fornece juízos, proposições e designações sobre o mundo. A linguagem é tomada enquanto representação, e, deste modo, constituída enquanto pensamento. O conhecimento, assim, será remetido a análise de representações.

O século XVII trata o ser vivo como algo a ser classificado, a economia, por sua vez, é aquilo que se restringe tão somente ao âmbito monetário, já a linguagem é apenas o suporte de signos pensáveis. O homem, durante este período, faz-se ausente da reflexão científica, não se constituindo enquanto objeto do conhecimento.

A *mathésis*, ou ciência geral da ordem e da medida estabelece-se enquanto base epistemológica no século XVII. Deste modo, neste contexto, a reflexão científica se direcionará ao enquadramento, classificação e ordenação. Contudo, no século XVIII começa a desenvolver-se uma nova *epistêmê*, baseada, sobretudo, em relações históricas, surge, assim, para a ciência o homem enquanto objeto.

As ciências empíricas modernas constituem-se quando os seres vivos, as riquezas, bem com, as palavras não são mais analisadas como representações, mas sim, como objetos concretos. Essa transformação arqueológica é assim descrita por Foucault (FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses.*, p. 264. apud: MACHADO, 1981, p. 133):

‘Se se estuda o custo da produção e se não se utiliza mais a situação ideal e primitiva da troca para analisar a formação do valor, é porque, ao nível arqueológico, a produção como figura fundamental no espaço do saber constitui a troca, fazendo aparecer por um lado, novos objetos cognoscíveis (como o capital) e prescrevendo por outro, novos conceitos e novos métodos (como a análise das formas de produção). Como também, se se estuda, a partir de Cuvier, a

organização interna dos seres vivos, e se, para fazê-lo se utilizam os métodos da anatomia comparada, é porque, a vida, como forma fundamental do saber, fez aparecer novos objetos (como relação de traço distintivo a função) e novos métodos (como a pesquisa das analogias). Enfim, se Grimm e Bopp procuram definir as leis da alternância vocálica é porque o discurso como modo do saber foi substituído pela linguagem, que definiu objetos até então inaparentes (famílias de línguas em que os sistemas gramaticais são análogos) e prescreveu métodos que não tinham ainda sido empregados (análise das regras de transformações das consoantes e das vogais)'

O desenvolvimento de ciências empíricas referentes a vida, ao trabalho e a linguagem constituem-se enquanto elementos que possibilitaram pensar-se o homem. No intento de se pensar tais empiricidades fez-se presente o tempo como um dos elementos fundamentais. O pensamento passa, então, a desenvolver-se temporalmente desvinculando-se das formas metafísicas presentes até o momento.

Portanto, do século XVIII ao século XIX a rearticulação epistêmica possibilitou a constituição do homem enquanto objeto de saber. Desta forma Araújo (2000, p.103) afirma-nos que:

[...] a natureza humana representada e representável cede lugar ao homem como objeto de saber e sujeito deste saber. Antes, como não se pensava na vida, na produção e na linguagem, não havia lugar para se pensar aquele ser que vive, trabalha e fala, que conhece a natureza e conhece a si mesmo com ser natural. O homem aparece quando surge a biologia que o mostra como organismo vivo, a vida tendo suas próprias condições de evolução; a economia que o mostra como produtor, cujo trabalho depende de seu modo de produção e a filologia que o mostra como falante [...]

Frente a críticas presentes na constituição do saber a partir da representação, Kant, pergunta-se sobre a possibilidade do conhecimento. O filósofo alemão questiona a mera representação dos objetos colocando a vida, a linguagem e o trabalho como condição de possibilidade da experiência.

O trabalho, a linguagem e a vida são elementos finitos e historicizados. O homem somente aparece, segundo Foucault, enquanto objeto do conhecimento na medida em que estes elementos passam a ser analisados, pois tais elementos são próprios a natureza humana.

A representação, a memória e a imaginação deixam de fornecer conteúdos para o conhecimento. O homem estabelece-se tanto como objeto empírico para as filosofias do sujeito (Marxismo, positivismo e fenomenologia) quanto elemento transcendental. É enquanto ser empírico analisável que o homem coloca-se enquanto objeto de conhecimento filosófico (ARAÚJO, 2000, p.104).

O homem é atravessado pela vida, pelo trabalho e pela linguagem, estes elementos não se limitam ao indivíduo, o indivíduo não pode detê-los. Aquilo que confere humanidade ao homem [sic], aquilo que lhe permite pensar-se como homem, ou seja, seu cogito é o que também lhe levará a questionar seu ser.

Portanto, as ciências supracitadas possibilitam ao homem conhecer a si mesmo, bem como, tornar-se objeto de conhecimento. O homem passa, assim, a ser passível de análise histórica. As ciências buscam o fundamento, os condicionamentos e a origem do homem, levando-o a um determinado sono antropológico. Segundo Araújo (2000, p.107), nós somente seríamos despertados deste sono por Nietzsche, pois “[...] com a morte de Deus morre também aquele que o criara; aquele homem tendo desaparecido, nada que venha a entronizá-lo novamente deve ser permitido. Ao contrário é preciso ver que o fim do homem é o fim das filosofias do sujeito [...]”.

As ciências humanas estabelecem-se na medida em que a história constitui-se enquanto *epistêmê* no século XIX. Não obstante, as ciências humanas não se fundam em práticas e métodos constantes, bem como, sobre resultados sempre confiáveis e repetíveis, sendo sua metodologia constantemente metamorfoseada. O motivo para esta caracterização deve-se a constituição de seu objeto de análise ser tomado tanto sob um prisma empírico, quanto transcendental. E, além disso, outro fator relevante dirige-se também ao despertar da racionalidade humana daquilo que é impensado (a alienação, o em si etc.) Por fim, as ciências humanas visam retornar a origem do homem, tentando observar a constituição deste, sem perceber que apenas constituem-no antropológicamente fazendo-o valer-se de um dado discurso, bem como, de determinadas condições de existências.

As ciências formais, as ciências biológicas, as ciências econômicas, bem como a lingüística e a filosofia estabeleceram o solo epistemológico para o surgimento das ciências humanas.

O estatuto científico das ciências humanas não se pautou exclusivamente na matematização. Contrariamente, foi a possibilidade de analisar o homem através da linguagem, do trabalho e da vida que estabeleceu cientificidade ao estudo do homem. Contudo...

[...] o objeto de análise [das ciências humanas] não é o homem com sua vida, trabalho e fala concretos, mas o ser que se representa vivendo, trabalhando e falando, que se pergunta pelo sentido de sua vida, de suas necessidades e de suas falas. Esse apelo inelutável a representação impede que as ciências humanas se tornem científicas [...](ARAÚJO, 2000, p.108)

Mesmo na atualidade a representação faz-se presente nas ciências humanas, estas perguntam, também, sobre as condições de possibilidade do homem.

Um discurso baseado em um sujeito fundador, como as filosofias antropologizantes, organizam o seu saber sobre condições empíricas que pretendem, também, responder sobre o ser do homem. [...] A *epistêmê* que possibilitou um conhecimento objetivo daquele ser que vive, trabalha e fala, acabou por produzir também o fim da metafísica [...] (ARAÚJO, 2000, p. 109).

As ciências humanas na medida em que visam estabelecer um determinado sentido ao homem não podem ser consideradas ciências. Todavia, nem por isso, deixam de constituírem-se enquanto positivities portadoras de um determinado conhecimento.

Foucault sustenta que saberes como a psicanálise, etnologia e lingüística apresentam o homem dissolvido em regras e normas, bem como, em sistemas inconscientes. Tais saberes denominados pelo filósofo de contra-ciência buscam nas representações normas que se remetem a determinadas funções vitais, regras que determinam os desejos e sistemas de significações ininteligíveis.

No século XIX o homem surge simultaneamente enquanto objeto de conhecimento e sujeito do conhecimento. O homem passa a constituir-se, então, como um ser empírico transcendental cujas relações com o trabalho, a vida e linguagem caracterizam-no tanto como objeto de estudo, quanto homem propriamente dito.

No século XIX a analítica da finitude vai substituir as metafísicas do infinito. A análise da finitude⁹ pauta-se na investigação “[...] do fundamento da morte, dos desejos e dos discursos, através da própria vida, dos desejos e dos discursos empíricos [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 46).

As ciências humanas, segundo Foucault, seriam oriundas das analíticas da finitude do século XIX. Assim, da biologia passou-se a psicologia, da economia política a sociologia, bem como, da filologia a crítica literária.

A debilidade da constituição epistemológica das ciências humanas vincula-se não a sua dificuldade de estabelecer leis e a experimentação. Diferentemente, o problema epistemológico dirige-se ao método, o qual adotou elementos de outras ciências, a saber: biologia, economia e filologia.

Outra característica perniciosa as ciências humanas refere-se ao seu vínculo com a filosofia, buscando pensar o homem não somente como ser empírico, mas, também, no âmbito de sua representação. As ciências humanas “[...] perguntam pelo significado para o homem de ele ter um organismo, produzir e comunicar-se [...] [as ciências humanas] vão numa direção transcendental, numa busca do que significa para o homem, consciente ou inconscientemente, viver, produzir e falar [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 50).

Além de “As palavras e as coisas” estabelece-se enquanto obra fundamental para o entendimento do processo de objetivação a “História da Loucura”, a qual constituirá o indivíduo enquanto objeto de conhecimento através do crivo da loucura.

Na “História da Loucura”, o filósofo francês, observará a internação asilar enquanto objetivação. A constituição do asilo propõe, sobretudo, a separação do louco dos demais infratores que atentavam contra a moral (haja vista que a moral e a loucura estavam submetidas ao mesmo “estatuto epistemológico”).

Com o desenvolvimento do asilo a loucura constitui-se enquanto objeto, pois esta passa a ser olhada e percebida. Todavia, no século XVIII a loucura ainda não é considerada objeto de análise científica, o que somente ocorrerá em

⁹ Denominam-se analíticas da finitude todas as análises que têm por objeto o homem e que simultaneamente o utilizam como elemento empírico e transcendental para o conhecimento.

meados do século XIX. A loucura, então, constituir-se-á enquanto primeira forma de objetivação do homem.

As práticas médicas exercidas até o século XIX baseavam-se, sobretudo, em um intento moralizador e disciplinar. O médico possuía um poder político e administrativo delimitando a loucura e a classificando.

O louco no período clássico configura-se como o indivíduo que possuía uma determinada “liberdade” para expressar a sua loucura “[...] [Neste período] a loucura [...] só era possível na medida em que [em torno do louco] havia esse espaço de jogo que permitia ao sujeito falar ele mesmo, a linguagem de sua própria loucura e constituir-se como louco [...]” (FOUCAULT, 2005, p. 505).

O círculo antropológico, uma das idéias centrais de Foucault, na “História da loucura”, estabelece-se na medida em que a verdade do alienado é perdida em função de sua caracterização por um discurso científico. O louco é determinado, não dispõe de sua vontade, daí o fato do criminoso ser internado e não encarcerado.

O desenvolvimento de conceitos médicos na segunda metade do século XIX possibilitou o aparecimento de um “[...] *a priori* antropológico de uma percepção médica em termos de culpa, verdade e alienação [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 31).

Assim, o saber médico, pretende, sobretudo, determinar, caracterizar e, na medida do possível, tratar a loucura do indivíduo. Contudo, tais procedimentos somente efetivaram-se com o afastamento do louco dele mesmo e da percepção deste afastamento por parte do louco. O indivíduo passa a perceber-se e a ser percebido como louco antropológicamente à medida que está ciente de sua loucura e à medida que se percebe como objeto de saber, perdendo, deste modo, a sua verdade de louco.

No “Nascimento da clínica” Foucault observa outro momento em que o homem passa a constituir-se enquanto objeto de conhecimento. O filósofo observa que a partir do século XVIII houve uma mudança súbita na medicina “[...] de uma medicina dos vapores, das membranas secas, dos pergaminhos molhados que se desprendem dos corpos, dos miasmas, passa-se a uma medicina que disseca,

separa, funda como objeto pelo olhar médico, uma nova linguagem para falar da doença [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 34).

Neste período nasce uma estrutura médica baseada, sobretudo na observação. A racionalidade estabelece-se no domínio da experiência do observador. Nesta nova medicina anátomo-clínica a descrição e observação de sintomas já não são mais suficientes, faz-se necessária a dissecação, a autópsia.

2.1.1 Objetivação: Considerações Finais

O homem constitui-se enquanto objeto do conhecimento, sobretudo, no século XIX com o desenvolvimento das ciências humanas, bem como das chamadas filosofias do sujeito. Além disso, a percepção e o enclausuramento da loucura possibilitaram o estudo deste fenômeno, colocando o louco como objeto de conhecimento, isto é, o objetivando.

A rearticulação do olhar clínico, também se estabeleceu enquanto expressiva forma de objetivação. Os procedimentos clínicos deixaram de se limitar exclusivamente a constatação visual, surgiram, assim, formas mais apuradas da percepção patológica.

Todavia, a objetivação do homem não pode ser pensada como um avanço desproposital dos saberes instituídos. As novas formas de apreensão do indivíduo possibilitaram, fundamentalmente, o seu controle mais detalhado e a sua melhor utilização. A objetivação, assim, disponibilizou um instrumental analítico capaz de facilitar a individualização do homem.

2.2 O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO

Não, não, eu não estou onde você me espreita,
mas aqui onde o observo rindo.

Michel Foucault – “Arqueologia do Saber”

Foucault propõe-se a discutir a constituição da verdade, frente a discursos produzidos por mecanismos de poder específicos. Não obstante, tais verdades, tornaram-se instrumentos de exclusão, normalização, dominação e disciplinarização. Submetidos aos mais variados mecanismos de controle e produção, os indivíduos, foram induzidos a produzir com o máximo de eficácia e com o mínimo de dispêndio de energia.

Deste modo, a sociedade contemporânea estabeleceu-se de forma a promover a individualização do homem, através de seus mecanismos disciplinares, bem como de mecanismos discursivos que conferem uma determinada verdade a ser aceita. A sociedade contemporânea, assim, produz sujeitos, ou ainda, promove a individualização do homem.

Contudo, o processo de individualização não se constitui exclusivamente de forma repressiva, diferentemente, Araújo (2004, p. 47) afirma-nos que, segundo Foucault:

[...] Pelo ângulo de um poder concebido como exclusivamente repressivo, num modelo tradicional, jurídico-político, é possível considerar o indivíduo e sua individualidade destruída. Não é esse o ângulo de Foucault. Para ele, o sujeito é constituído, há um tipo de poder relacional que produz o indivíduo como sujeito [...].

O que Foucault pretende tornar evidente é o fato de que o poder, ao invés de única e exclusivamente alienar e destruir a individualidade do homem, também é produtivo e não se exerce tão somente de forma negativa.

Propomo-nos, assim, a evidenciar o processo de individuação. Para tanto, elucidaremos seu aspecto discursivo e jurídico, bem como, seu aspecto não discursivo presente, sobretudo, nos mecanismos disciplinares.

Contudo, faz-se relevante mencionar que um dos mais expressivos mecanismos de individuação, o dispositivo da sexualidade, será tratado posteriormente, por justamente consistir-se em objeto de nossa problemática.

2.2.1 Individuação e Discurso

“[...] ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo [...]”

Michel Foucault – “A ordem do discurso”

Propomo-nos, na presente seção, observar as formas de individualização discursiva, para tanto, caracterizaremos a análise discursiva proposta por Foucault em seu “exame arqueológico”. Além disso, dispomo-nos a evidenciar o modo como o filósofo toma o discurso em si, sua forma de articulação e os modos de exclusão discursiva. Trataremos, também de uma forma específica de individualização, presente, sobretudo, no denominado período genealógico, a saber: o direito.

“A arqueologia do saber” apresenta-se enquanto obra de fundamental importância à compreensão da análise discursiva disposta por Foucault. Visando localizar as práticas discursivas que constituem os saberes de um dado período, a análise arqueológica, preocupa-se em localizar os arquivos detentores do saber de uma determinada época, ou ainda, os enunciados que foram ditos e o funcionamento dos discursos.

O arqueólogo não se preocupa com a linearidade, a causalidade e a intencionalidade da História. A arqueologia não procura uma razão histórica, um logos que conduz os acontecimentos. Assim, evidencia-se claramente sua posição anti-hegeliana e anti-marxista. Foucault propõe...

[...] ao invés de uma história contínua, global e casual, [...] [uma história onde os] arranjos na ordem do saber produziram determinados objetos que uma ciência poderá descrever [...] seu material é o discurso e os objetos que determinados discursos, em cada época, podem dispor ou apresentar [...] [Assim], [...] os objetos não pré-existem ao saber; eles existem como acontecimento, como aquilo que uma época pôde dizer devido a certos arranjos entre o discursos e condições não discursivas[...] (ARAÚJO, 2004, p. 55-56).

A análise arqueológica toma como objeto o saber de um determinado período. O saber constitui-se por relações discursivas denominadas de *epistêmê*. Contudo, a base das *epistêmês* são os enunciados, os quais configuram as relações discursivas.

O enunciado não se constitui em uma estrutura que designa ou remete, diferentemente, o enunciado, está na descrição dos acontecimentos discursivos visando perguntar “[...] ‘como ocorre que tal enunciado apareceu e nenhum outro em seu lugar?’ E mais: ‘qual é, então, essa singular existência que surge no que se diz e em nenhuma outra parte?’ [...]” (FOUCAULT, Michel. *L’archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969. pp. 39-40. Apud: ARAÚJO, 2000, p. 57).

O enunciado não pode ser tomado enquanto mera frase gramatical, pois o enunciado não se limita a uma relação entre significado e significante, não bastando, assim, uma construção lingüística para constituí-lo. O enunciado, também não se limita a uma proposição lógica, pois é o contexto e o referencial de uma análise discursiva que o caracterizam. Por fim, o enunciado não pode ser qualificado tão somente enquanto ato de fala, pois “[...] os enunciados se repetem e o lugar do sujeito é um lugar vazio a ser preenchido [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 59).

A materialidade coloca-se enquanto relevante característica do enunciado. Na medida em que é proferido, o mesmo enunciado em situações similares, este detém seu sentido original, ao passo que, quando dito em outro contexto sua significação rearticula-se.

O enunciado não possui sujeito gramatical nem sujeito lógico. Este possui somente um lugar vacante ao invés de um sujeito, podendo, assim, ser ocupado de diversos modos e por diversos sujeitos.

O discurso, deste modo, possui em sua estrutura um lugar vacante, sempre pronto para ser adequadamente ocupado. O discurso é institucionalmente legitimado, Foucault (2006, p. 07) nos diz que a instituição estimula-nos a dizê-lo:

‘Você não tem porque temer começar; estamos todos aí para lhe mostrar que o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorrer ter algum poder, é de nós, que ele lhe advém.’

Na citação acima, Foucault, ironiza os mecanismos institucionais que habilitam-nos a proferir um determinado discurso de modo legítimo (nesta passagem Foucault verbaliza o discurso que seria proferido pelas instituições através de seus procedimentos e autorizações discursivas). Estas seriam as palavras das instituições. O filósofo, assim, personifica a instituição conferindo a esta um discurso verbalizado próprio.

A instituição detém o poder sobre determinados discursos, especialmente sobre os discursos do saber, possibilitando que aquele que o exerça o faça de modo restrito e segundo uma determinada adequação. O indivíduo apropria-se através da instituição das condições necessárias para o proferimento de um determinado discurso, contudo, por vezes, observa-se que os proferimentos são isentos de sujeito constituindo-se enquanto enunciados.

O enunciado constitui-se enquanto unidade básica de um discurso. Contudo, o discurso, por sua vez, é formado por uma série de elementos característicos, a saber: domínios de objetos (ou seja, elementos analisáveis disponibilizados por um dado saber em um período histórico específico); ausência de sujeito no enunciado (o enunciado possui uma materialidade própria não sendo detido, possuindo um lugar de sujeito vazio); relação conceitual (os conceitos nos discursos são analisados externamente em suas correlações); e, por fim, os discursos constituem-se a partir de temas ou estratégias cuja materialidade pode ser repetida (ou seja, a temática ou a estratégia interna de um discurso se adequa a condições específicas, permanecendo a forma, contudo, o conteúdo sendo rearticulado. Como exemplo teríamos as regras lingüísticas no século XX esse tema é recorrente, mas seu conteúdo é alterado quando proposto a um período histórico diferente) (ARAÚJO, 2000, p. 61-63).

O discurso é formado através de um nível prático o qual disponibiliza condições para este constituir-se. As práticas permitem que objetos sejam manipulados e utilizados, possibilitando a apropriação destes à medida que configuram um domínio de objeto. O objeto organiza-se como um conjunto de relações em determinadas circunstâncias que formam um recorte de saber. A analítica foucaultiana dirige-se aos elementos constituídos enquanto objetos para um saber discursivo (ARAÚJO, 2000, p. 61).

Outro elemento constituinte do discurso no que se refere ainda ao enunciado é a ausência de sujeito na formação enunciativa. Segundo Araújo “[...] há sempre alguém com direito, advindo de uma tradição, direito regulamentado ou mesmo direito adquirido, de falar a cerca de algo [...]” O médico coloca-se enquanto sujeito do enunciado à medida que se utiliza deste sem necessariamente o elaborar. Deste modo, o saber médico coloca-se enquanto enunciado, pois possui um sujeito do enunciado vacante e seu conteúdo é a objetivação de uma prática discursiva.

Assim sendo, a apropriação e utilização de um determinado discurso caberá, sobretudo, a um determinado grupo de indivíduos, os quais possuem o direito de falar, a competência interpretativa e a capacidade de direcionar um dado discurso a decisões, práticas e instituições. O discurso, deste modo, configura-se enquanto forma excludente, possibilitando a poucos o direito de proferir a verdade.

A sociedade contemporânea detém diferentes mecanismos que possibilitam a exclusão dos discursos, dentre os quais podemos citar: o tabu do objeto, o ritual da circunstância e o direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala. O processo de exclusão discursivo efetiva-se de modo constante em relação ao que tange a política e a sexualidade.

Enquanto mecanismo de exclusão, o tabu do objeto, efetiva-se de forma concreta em relação ao louco. O louco, na idade média, e até meados do século XVIII, além de ter sido fisicamente excluído da sociedade teve seu discurso institucionalmente calado. A verdade do louco, até então, não era ouvida, exceto em determinados momentos quando era considerada manifestação divina ou clarividência. Contudo, a partir da segunda metade do século XVIII o louco passou a ser ouvido e a sua verdade passou a ser analisada. Não obstante, o regime de separação ainda permaneceu, uma vez que, o louco teve seu discurso analisado por instituições que o afastavam para analisá-lo.

Portanto, percebemos a rearticulação de um sistema de exclusão que passa do silêncio a análise clínica. Ambos os indivíduos, nos diferentes períodos históricos supracitados, possuem um discurso cuja verdade faz-se ausente. Ambos os discursos encontram-se isolados, e, se por um lado, na modernidade o louco era excluído para ser também silenciado agora este é ouvido para ser excluído. Assim, configuram-se dois momentos distintos de exclusão com suas respectivas configurações e particularidades: em um primeiro momento (do medievo

até o século XVIII) temos um louco excluído e calado, sem um discurso e sem uma verdade. A partir do século XVIII passa a existir um louco detentor de uma determinada verdade, contudo, esta é objeto de análise e diagnóstico, configura-se, assim, um “elaborado” modo de exclusão.

O ritual da circunstância, enquanto forma de exclusão discursiva, fazia-se presente no discurso ritualístico do século VI a.C., na Grécia antiga, este possuía em si uma verdade. Caracterizava-se, deste modo, o discurso religioso e poético. Não obstante, esta verdade passa a ser substituída, com o passar dos anos, por uma nova formação discursiva, a qual se dá com Platão. Esta nova forma discursiva tem sua verdade baseada no conteúdo e não mais no ritual. Passa-se, assim, de uma verdade pautada na forma, para uma verdade baseada no conteúdo.

Na atualidade o sujeito que profere um determinado discurso o faz através de um direito privilegiado, institucionalmente conferido. Os discursos de verdade devem ser legitimados por uma instância que lhes é superior: a instituição. Nossa sociedade tem um grande anseio pela verdade e este anseio possibilita também, a exclusão discursiva.

A vontade de saber possui inúmeras formas de exclusão e de separação. Nossa sociedade busca legitimar seus procedimentos em um discurso. Possuímos, assim, uma constante vontade de verdade. Os grandes sistemas de exclusão que atingem o discurso são três: a palavra proibida, a segregação da loucura e a vontade de verdade.

O discurso possui procedimentos internos, os quais exercem “[...] seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípio de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso [...]” (FOUCAULT, 2006, p.21)

O comentário, a função autor e a disciplina colocam-se enquanto elementos reguladores do discurso, ou o que Foucault chamará de formas de rarefação do discurso. Ao invés de formas de multiplicação do discurso, o comentário, a função autor e a disciplina, inversamente do que se supõe inicialmente, promoverão a rarefação dos discursos, e não a sua dispersão.

O comentário permite construir novos discursos cujos sentidos são disponibilizados pelo texto primeiro. O comentário ainda aparece como recitação, como aquilo que já foi dito, e, também, à medida que explica, o comentário aparece, paradoxalmente, como aquilo que não foi dito, como a verdade do texto.

Outro elemento de significativa relevância presente em uma constituição discursiva é a função autor. Foucault (2006, p. 26) entende por autor um “[...] princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência [...]”.

No medievo o discurso tinha sua cientificidade, bem como, sua verdade legitimada pelo autor. A partir do século XVII essa função passa a se enfraquecer. Não obstante, no que se refere ao discurso literário a função autor presente no medievo faz-se presente ainda no século XVII. Na literatura “[...] o autor é aquele que dá à inquietante linguagem da ficção suas unidades, seus nós de coerência, sua inserção no real [...]”.(FOUCAULT, 2006, p. 28).

A disciplina, por sua vez, coloca-se enquanto princípio de limitação, opondo-se tanto a função autor quanto ao comentário. A disciplina constitui-se por um conjunto de técnicas, objetos e procedimentos anônimos “[...] à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu sentido ou validade estejam ligados a quem sucedeu ser seu inventor [...]”.(FOUCAULT, 2006, p. 30).

O comentário não pode ser considerado enquanto única explicação legítima na disciplina, pois esta se efetiva, justamente, em possibilidades de novas formulações, e, não apenas na repetição de identidades e sentidos.

A fim de pertencer a uma determinada disciplina, uma proposição, não deve apenas limitar-se a um regime de verdades de um dado saber. Além disso, a proposição deve estar imersa em um universo teórico, em uma *epistémê*, que a torne aceitável. A disciplina coloca-se enquanto “[...] um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma ritualização permanente de regras [...]”.(FOUCAULT, 2006, p. 36).

A função autor os comentários e a disciplina colocam-se como mecanismos coercitivos. A propósito de análise, o âmbito multiplicador e explicativo de um dado discurso deve ser percebido primeiramente em sua perspectiva restritiva e coercitiva.

Outro aspecto delimitativo presente nos discursos refere-se a rarefação de quem os pronuncia pois “[...]ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo [...]”(FOUCAULT, 2006, p. 37).

Elemento de fundamental importância ao proferimento discursivo, o ritual, coloca-se como aquilo que define os gestos, os comportamentos, bem como todos os elementos que devem pertencer a um discurso. O ritual qualifica e define aquele que exprime o discurso.

As “sociedades de discursos” possuíam formas delimitadas de divulgação e circulação dos discursos entre seus membros. Diametralmente oposta a estas sociedades verificamos as formas de discursos doutrinários as quais não promovem a expressão e a circulação dos discursos de uma forma ampla e irrestrita, mas diferentemente, promovem a aceitação de um dado discurso como verdadeiro.

Dentre os elementos que possibilitam o contato entre um indivíduo e um determinado discurso, a educação, coloca-se enquanto forma mais recorrente. Contudo, a educação detém em si modos de afastamento e conflitos sociais que limitam a circulação dos discursos.

Os discursos promovem a sujeição dos indivíduos através da ritualização da palavra, da constituição da sociedade discursiva e dos grupos doutrinários e, também, através das apropriações discursivas sociais.

Em nossa sociedade podemos verificar uma logofobia que se impõe a uma logofilia inicial. Nossa sociedade enquanto respeitosa e cautelosa frente ao discurso teme que destes sejam libertados o que possa haver de desordeiro, perigoso, violento e combativo.

A fim de compreendermos nossa logofobia devemos, sobretudo, “[...] questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender enfim, a soberania do significante.” (FOUCAULT, 2006, p. 51).

Em “A ordem do discurso” Foucault estabelece princípios metodológicos. O princípio de inversão propõe que os elementos de rarefação do discurso (ou seja, a função autor, a disciplina e a vontade de verdade) ao invés de multiplicarem o discurso, promovem, contrariamente, a diminuição deste.

Os discursos não são elementos ilimitados cerceados por formas de rarefação, diferentemente, frente aos discursos há um princípio de descontinuidade. Assim, “[...] os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem [...]” (FOUCAULT, 2006, p. 52).

Em seu princípio de especificidade, o discurso, não consiste, tão somente, em uma decifração de alguma face legível do mundo. O mundo não é “cúmplice” de nosso conhecimento. O discurso é uma prática violenta, sendo que a regularidade discursiva encontra-se nesta violência. Outro princípio inerente a formação discursiva é o princípio de exterioridade o qual coloca o discurso frente as suas fronteiras externas e não mais ao seu centro.

Foucault, na “A ordem do discurso” estabelece quatro noções reguladoras de análise: acontecimento, série, regularidade e condições de possibilidade. Estes elementos seriam opostos respectivamente a criação, unidade, originalidade e significação.

A análise discursiva já realizada pelo filósofo é caracterizada em “A ordem do discurso”, segundo dois conjuntos fundamentais:

[...] de uma parte, o conjunto ‘**crítico**’ [grifo nosso] que põe em prática o princípio da inversão: procurar cercar as formas da exclusão, da limitação, da apropriação [...]; mostrar como se formaram, para responder a que necessidade, como se modificaram e se deslocaram, que força exerceram efetivamente, e, em que medida foram contornadas. De outra parte, o conjunto ‘**genealógico**’ [grifo nosso] que põe em prática os três outros princípios: como se formaram, através, apesar, ou com o apoio desses sistemas e coerção, séries de discursos; qual foi a norma específica de cada uma e quais foram suas condições de aparição, de crescimento, de variação. (FOUCAULT, 2006, p. 60-61).

Em seu conjunto crítico, o pensador francês, visa estudar as formas de exclusão, de limitação e de apropriação de um dado discurso, bem como, os objetivos destas formações e seus reais resultados. Além disso, o filósofo propõe-se a verificar as modificações, os deslocamentos e os contornos de um dado discurso. Assim, o que Foucault pretende, em seu conjunto crítico é analisar o discurso no

tangente aos seus efeitos externos, mais especificamente ao que se refere a exclusão e a limitação.

Em seu viés analítico crítico, Foucault, em um primeiro momento, propõe-se a analisar as funções de exclusão (como a questão da loucura, na própria “A História da Loucura”) bem como, os sistemas de interdição da linguagem (exemplo disto seria a “História da sexualidade”).

O aspecto crítico analisa os processos de rarefação do discurso, e, além disso, o reagrupamento e a unificação destes. Assim, a análise em seu âmbito crítico “[...] liga-se aos sistemas de recobrimento do discurso; procura detectar, destacar esses princípios de ordenamento, de exclusão, de rarefação do discurso.” (FOUCAULT, 2006, p. 69).

Em seu conjunto genealógico, por sua vez, Foucault visa analisar como a formação discursiva se deu frente a sistemas e mecanismos coercitivos, bem como as condições de aparição, crescimento e variação de um dado discurso. Diferentemente da proposta levantada no conjunto crítico, Foucault, pretende verificar a causa do discurso, sua constituição.

O aspecto de análise genealógico dirige-se a formação discursiva efetiva tanto no interior quanto no exterior dos discursos. A genealogia estuda a formação dos discursos “[...] ao mesmo tempo dispersa descontínua e regular [...].”(FOUCAULT, 2006, p. 65). A análise genealógica, assim:

[...] se detém [...] nas séries da formação efetiva do discurso: procura apreende-lo em seu poder de afirmação, e por aí entendo não um poder que se oporia ao poder de negar, mas o poder de constituir domínios de objetos, a propósito dos quais se poderia afirmar ou negar proposições verdadeiras ou falsas. (FOUCAULT, 2006, p. 69-70).

A genealogia, assim, dirige-se aos domínios de objetos verificando o que poderia tornar os discursos a eles remetidos verdadeiros ou falsos. O estudo das afirmações e seu estatuto de verdade e falsidade colocam-se como elementos fundamentais da análise genealógica.

Outra relevante forma de individuação baseada no âmbito discursivo é o direito. O direito constitui-se enquanto forma de legitimação dos Estados modernos, e como mecanismo coercitivo responsável pela individuação nestes.

Segundo Foucault a arte de governar estaria pautada sob uma tríade constituída por: poder-direito-verdade. Foucault teria se dedicado desde o início da década de 70 a pesquisar o “como” do poder, buscando compreender seus mecanismos entre dois limites: a regra de direito, a qual seria formalmente constituída e a verdade produzida pelos mecanismos de poder. A problemática levantada por Foucault dirigia-se as regras de direito colocadas em funcionamento pelas relações de poder, as quais visavam uma determinada constitução de discursos.

Foucault argumenta que as relações de poder ao nível do direito organizam-se, sobretudo, de modo histórico. O poder até o século XVIII assume uma forma vinculada diretamente ao âmbito judiciário.

Até o século XVIII o poder exercia-se segundo pressupostos contratualistas, nos quais o criminoso era um traidor, por romper o contrato. Assim, à medida que o indivíduo comete um delito ele fere o contrato estabelecido, traindo o que fora contratado, o crime caracteriza-se como lesa-majestade.

Não obstante, a partir do século XVIII o criminoso passa a sofrer a sua pena tendo em vista não mais a ruptura do contrato, mas a utilidade de sofrê-la. Tal medida deve-se essencialmente a presença do povo nos julgamentos¹⁰ públicos e de possíveis revoltas deste diante de penas exorbitantes dirigidas aos criminosos. Deste modo, as penas passaram a ser calculadas segundo a gravidade dos delitos.

O direito foi uma arma constantemente utilizada pelas monarquias, sendo a forma de manifestação e de aceitabilidade destas. Os novos procedimentos de poder substituem a tríade das sociedades monárquicas: direito, lei e castigo por técnica, normalização e controle. (FOUCAULT, 1982, p.86).

¹⁰ A fim de criar divisões, a burguesia, utilizou como instrumento tático os tribunais. Contudo, durante a revolução francesa a burguesia foi contrária a utilização de tribunais populares, pois estes colocavam o povo em condição de igualdade com a burguesia. A burguesia utilizava os tribunais como elemento de “segregação de classes”, estabelecendo categorias morais entre a população e categorias de classe, assim, observava-se duas tríades conceituais em oposição: proletário-moral-trabalhador, não-proletário-amoral-vagabundo. O tribunal sustentar-se-ia ideologicamente, haja vista que “[...] Quem diz tribunal, diz que a luta entre as forças em presença está [...] suspensa que [...] a decisão tomada não será resultado deste combate, mas da intervenção de um poder que lhes será [...] estranho e superior [...] todas essas idéias são armas de que a burguesia tem se servido no poder[...].” (FOUCAULT, 1985e, p. 60.) Isto é, a idéia de tribunal sustenta-se sobre o equilíbrio e a justiça, fundamentados, estes preceitos pela imagem do juiz imparcial. A organização espacial-arquitetônica do tribunal sugeria, durante a revolução francesa, uma idéia de imparcialidade, pois as partes em litígio colocar-se-iam entre um determinado juiz. Desta forma, ambas as partes estariam em nível de igualdade frente ao juiz (pelo menos espacialmente).

Em suma, o direito é vislumbrado por Foucault como uma forma de poder circunscrita a um determinado contexto histórico. O direito sustentar-se-ia como pilar das relações de poder da sociedade moderna tendo em vista, exclusivamente, a configuração contratualista desta. Para o filósofo o direito não é a manifestação do poder por excelência, mas contrariamente, apenas mais uma forma deste manifestar-se.

2.2.2 Individação e Disciplina

A disciplina fabrica (...) corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência) (...) [Seus procedimentos são] para conhecer, dominar e utilizar.

Michel Foucault – “Vigiar e Punir”

Na modernidade, as formas de produção do sujeito foram rearticuladas, passando, sobretudo, da predominância do âmbito jurídico para a predominância do âmbito normalizador. Assim, pretendemos aqui observar a disciplina, bem como, os seus mecanismos presentes no interior do processo de individuação.

As disciplinas são compreendidas como técnicas que visam a ordenação da multiplicidade humana, possibilitando também “[...] tornar o exercício do poder o menos custoso possível (economicamente, pela parca despesa que acarreta; politicamente, por sua discrição, sua fraca exteriorização, sua relativa invisibilidade, o pouco de resistência que suscita)[...]” (FOUCAULT, 2004, p. 179).

O Sujeito moderno é constantemente produzido pela individuação disciplinar, haja vista que seu corpo é adestrado, seu gesto ensinado, seu comportamento regulado e seu prazer normalizado – a disciplina torna o homem útil e dócil, ou seja, economicamente ativo e politicamente dócil.¹¹

¹¹ Diferentemente do que apregoa Foucault, Marx, sustenta que o trabalho, presente na sociedade industrial e disciplinar, não produz individualidade, mas sim alienação. Para Marx o trabalho, na

A disciplina figura enquanto relevante mecanismo de poder, tendo em vista que os indivíduos sujeitados a ela, sofrem transformações que permitem a utilização máxima de suas potencialidades. A disciplina controla o corpo e a força de trabalho. Além disto, a disciplina propõe: a organização do espaço (visando a distribuição dos indivíduos em uma localidade individualizada, classificatória, combinatória); o controle do tempo (dirigindo-se ao máximo de produtividade com o máximo de eficácia); e, o desenvolvimento da vigilância (a qual produz um conhecimento sobre tudo aquilo que é visto). Visamos expor os mecanismos disciplinares frente a relação que estes estabelecem diante, do corpo, do espaço, do tempo, da atividade, da vigilância, do controle, da norma e do exame.

O corpo, frente todas as suas vicissitudes, encontra-se enquanto objeto imediato dos efeitos de poder suscitados pela disciplina. Haja vista que são seus gesto, atitudes, comportamento e linguagem que esta visa controlar, esquadrihar, aperfeiçoar e possibilitar a utilização máxima. Para tanto, o corpo, por vezes é fechado e delimitado a fim de que a disciplina se introjete, bem como, sua atividade é conduzida segundo uma temporalidade. O corpo é verificado, submetido a análise de seus desvios, vigiado e punido segundo uma norma específica, e, por

sociedade industrial e disciplinar, efetivar-se-ia essencialmente sob três distintos vieses de alienação, a saber: a alienação frente ao produto, a alienação diante do processo de produção e a alienação do homem enquanto ente-espécie. A alienação do homem frente ao produto “[...] não significa apenas que o trabalho dele se converte em objeto, assumindo uma existência externa, mas ainda que existe independentemente, fora dele mesmo, e a ele seja estranho, e que se lhe opõe como uma força autônoma [...]” (MARX, 197?, p. 91). O homem, no processo produtivo alienado, desta forma, externaliza seu trabalho promovendo a materialização deste. Contudo, o seu trabalho não mais lhe pertence, assim como o objeto que produziu, sendo que quanto maior for sua produção menos objetos poderá possuir, o homem neste processo produtivo não pode possuir seu objeto de produção. A alienação do homem diante do processo produtivo, constitui-se em outro distinto viés do processo de alienação disponibilizado pelo trabalho na sociedade moderna. Tal forma de alienação dá-se frente ao fato da atividade desenvolvida pelo trabalhador ser externa, ou seja “[...] não fazer parte de sua natureza, e, por conseguinte, ele não se realizar em seu trabalho mas negar a si mesmo, ter um sentimento de sofrimento em vez de bem-estar, não desenvolver livremente suas energias mentais e físicas mas ficar fisicamente exausto e mentalmente reprimido [...]” (MARX, 197?, p. 93). Por fim, a alienação do homem como ente-espécie se dá devido ao fato deste negar sua natureza produtiva em prol de uma atividade de subsistência. O homem constitui-se enquanto ente-espécie devido sua natureza propiciar-lhe a consciência do mundo, e, devido ao seu trabalho não constituir-se exclusivamente na mera manutenção de sua vida, mas sim, também, na expressão de sua humanidade, a qual se dá de modo artístico e também na medida em que o homem vê-se refletido enquanto fruto de seu trabalho. Marx ao caracterizar o conceito de ente-espécie alude a utilização do trabalho pelo indivíduo de modo que este se realize e não tão somente subsista. Assim o filósofo diferencia o trabalho humano do trabalho realizado pelos animais: “[...] os animais só constroem de acordo com os padrões e necessidades da espécie a que pertencem, enquanto o homem sabe produzir de acordo com os padrões de todas as espécies e como aplicar o padrão adequado ao objeto. Assim, o homem constrói também em conformidade com as leis do belo [...] O objeto do trabalho, portanto é a objetivação da vida-espécie do homem, pois ele não mais se reproduz a si mesmo intelectualmente, como na consciência, mas ativamente e em sentido real, e vê seu próprio reflexo num mundo por ele construído.” (MARX, 197?, p. 96-97).

fim, é examinado e submetido a um controle constante. Em uma última palavra o corpo é disciplinado.

A disciplina encerra os corpos em determinados espaços, especificando-os, possibilitando, assim, que os corpos se individualizem e se particularizem. Além disso, a disciplina propõe a utilização dos espaços de modo que a ocupação destes seja otimizada. Por fim a disciplina, ao que se refere ao espaço, promove uma hierarquização e uma circulação dos corpos. A organização dos corpos em espaços celulares e individualizados promove o conhecimento, o domínio e o controle da mão-de-obra que está sob tutela disciplinar (FOUCAULT, 2004, p.121-127).

O controle do tempo e da atividade também é submetido ao poder disciplinar. O tempo e a atividade são constantemente controlados visando, acima de tudo, uma otimização da produção, baseada esta, no desenvolvimento de atividades específicas dentro de uma dada temporalidade.

O tempo é disciplinarmente utilizado à medida que estabelece um horário e o desenvolvimento periódico de uma determinada ação. O tempo possibilita também a relação entre gesto e corpo, assim como, entre corpo e objeto. Além disso, o indivíduo, através do controle temporal é utilizado exaustivamente quanto a sua produtividade.

A disciplina exerce-se temporalmente, também, à medida que propõe uma divisão da duração do tempo em segmentos menores. Exemplo disto seria a distinção entre o período de aprendizagem e o período de prática de uma determinada atividade. Outra característica da organização temporal, pela disciplina, refere-se a organização das atividades segundo um cronograma crescente de dificuldade nas atividades a serem realizadas. O tempo, também, proporciona uma forma de exame no decurso de um dado período (o que é facilmente visualizável nas escolas: a avaliação após um dado período). Por fim, o tempo é individualizante, pois freqüentemente estabelece séries de atividades para os indivíduos de acordo com as afinidades destes. Tais elementos, por possibilitarem a acumulação de determinadas capacidades e forças nos indivíduos, disponibilizam a utilização destes e seu posterior controle (FOUCAULT, 2004, p. 127-136).

Com o objetivo de estabelecer um maior controle sobre o desenvolvimento de uma determinada atividade, bem como, dos indivíduos implicados nesta, a disciplina desenvolveu o mecanismo de vigilância.

A disciplina à medida que estabelece um controle sobre os indivíduos, também instala um mecanismo de visibilidade, que possibilita a visualização daqueles sobre quem o controle e a coerção devam dirigir-se. A vigilância produz um saber sobre as atividades produtivas e sobre a conduta, permitindo, deste modo, um melhor controle sobre os indivíduos (FOUCAULT, 2004, p. 143-148).

O controle e a adequação, não obstante, somente efetivam-se frente a um código de procedimentos precisos. Isto é, somente com o estabelecimento de normas é que a conduta acertada e a atividade a ser realizada possuem um parâmetro comparativo para sua adequação.

A norma constitui-se enquanto um conjunto de procedimentos adequados a situações específicas. Deste modo, inerente a norma encontram-se mecanismos de penalidades aonde o direito não chega. Tais mecanismos visam punir o homem em relação a atividade, ao tempo, a sua maneira de ser, ao seu discurso, ao seu corpo e a sua sexualidade.

A punição imposta pelos mecanismos penais, inerentes a norma, visam obrigar o indivíduo a repetir a atividade corriqueira que o mesmo pratica, e que eventualmente tenha sido falha, ou seja, a punição dá-se na forma do exercício de repetição da atividade falha (FOUCAULT, 2004, p. 148-154).

A disciplina colocando-se, também, como um controle que visa normalizar os indivíduos, sobretudo através da vigilância, da qualificação e da punição, atua utilizando-se de um mecanismo que a possibilita efetuar tais operações: o exame.

O exame trata o indivíduo como elemento a ser descrito, cujas singularidades devam ser analisadas. Deste modo, o exame, produz um saber onde o indivíduo é comparado e caracterizado (FOUCAULT, 2004, p. 154-161).

Procedimento disciplinar de equiparável relevância, o panoptismo, estabelece-se como signo da sociedade disciplinar, constituindo um autocontrole

nos indivíduos, adequando-os aos processos produtivos e a uma conduta social específica.

O panóptico¹², enquanto estrutura de vigilância, permite que um determinado indivíduo possa ser observado constantemente, sem que o seu observador seja notado. Deste modo, o panóptico, possibilita naquele que está sendo vigiado uma impressão (mesmo que esta não se efetive) de constante observação. Foucault, todavia, observa na sociedade contemporânea um procedimento de constante observação, não restrito a formas arquitetônicas, mas sim, imerso na sociedade. A este procedimento, Foucault, denominará de panoptismo. O panoptismo visa, sobretudo, estabelecer a produção e o exercício de uma conduta adequada, desenvolvendo no indivíduo a intro-visão e o autocontrole, visando finalidades específicas (FOUCAULT, 2004, p. 162-179).

O desenvolvimento de técnicas disciplinares específicas e sua rápida absorção por setores particulares da sociedade, propiciaram a formação de uma sociedade diferenciada. Com a transposição dos mecanismos disciplinares às mais variadas instancias da sociedade, desenvolveu-se aquilo que Foucault denominou de sociedade disciplinar.

A sociedade disciplinar é, com efeito, uma sociedade de controle galgada em mecanismos próprios de observação, controle, ordenação, submissão, adequação e punição. Isto é, a sociedade disciplinar adequa os indivíduos as suas necessidades adestrando-os, tornando-os economicamente ativos e politicamente inertes (FOUCAULT, 2004, p. 179-187).

A sociedade disciplinar é, com efeito, um prolongamento dos mecanismos disciplinares outrora utilizados pela indústria e setores específicos da

¹² O *Panóptico*, estrutura desenvolvida por Jeremy Bentham, consistia em um modelo arquitetônico desenvolvida da seguinte maneira: "...na periferia uma construção em anel; no centro uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face inteira do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas tem duas janelas, uma para o interior, correspondendo as janelas da torre; outra que da para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito de contraluz pode se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas da celas da periferia..." (FOUCAULT, 2004. p. 165-166). Cabe salientar que por vezes o mecanismo encontrar-se-ia desprovido de vigilância efetiva, tornando-se "independente". A vigilância transforma-se em força que é exercida e incita outra força, a força do prisioneiro, ou seja, a vigilância incitaria o indivíduo a comportar-se de um modo "adequado".

sociedade. Foucault ao analisá-la propôs-se a caracterizar as relações de poder que implicariam na constituição dos saberes disciplinares.

A disciplina instalou-se na sociedade através do estabelecimento da estrutura hospitalar. Sendo que somente com a institucionalização da loucura o hospital pode firmar-se decisivamente na sociedade, colocando-se historicamente como primeiro reduto detentor da disciplina. O hospital geral tinha por finalidade adequar o indivíduo a uma determinada moral, fazendo com que este se retirasse do ócio e de todo mal representado pela inatividade.

O hospital geral possuía um enorme efeito moral, pois, sustentava a ética do trabalho, condenava o ócio devido ao fato deste constituir-se enquanto a fonte de todos os vícios. As normas para o internamento eram mais de ordem moral que de ordem econômica. Foucault (2005, p. 111) nos diz que apenas a “[...] décima parte aproximadamente das prisões feitas em Paris, com destino ao hospital geral, diz respeito a ‘insanos’, ‘homens em demência’, pessoas de ‘espírito alienado’”. Isto é, os indivíduos mentalmente perturbados eram minoria no hospital geral. Deste modo, o hospital geral caracterizava-se como um espaço de reclusão moral.

O hospital geral detinha de forma austera a autoridade que lhe era delegada. Ele dirigia, administrava, policiava, julgava, corrigia, punia. Assim, a este se destinavam mecanismos específicos, obviamente não se tratava de medicamentos e materiais cirúrgicos, (embora eventualmente tal hipótese não possa ser de todo refutada), mas sim, de prisões celas e mecanismos de tortura.

A disciplina empregada no tratamento dos loucos constituía-se basicamente em uma coação policial das atitudes. O louco deveria agir de acordo com regras, as quais eram estabelecidas e garantidas pela força. É baseada no poder de coação que a disciplina manifesta-se inicialmente no mundo moderno. A disciplina presente nos hospitais efetivava-se, sobretudo, no tangente a ritualização dos procedimentos destinados a cura. Sobre o tratamento do louco Foucault nos diz que :

[este se iniciava] com uma sangria, logo seguida por uma purgação; destina-se uma semana aos banhos, à razão de duas horas por dia, [...] purga-se outra vez e para encerrar esta parte do tratamento impõe-se uma boa e completa confissão. Podem começar então as fricções com mercúrio [...] (PEREIRA, 2003, p. 132).

O que podemos perceber no “tratamento” legado ao louco é uma articulação entre princípios científicos e pressupostos religiosos. A loucura não é analisada exclusivamente sob o prisma científico, sua base “epistemológica” mistura elementos religiosos e científicos. A razão principal desta combinação pauta-se, sobretudo, na configuração moral que adquire a loucura.

O louco constitui-se, sobretudo, como um indivíduo socialmente inapto, ou seja, aquele cujas atitudes não estão em conformidade com a dinâmica social. Deste modo, este se localizava a margem social, tanto no que se referia ao seu comportamento frente a relação com uma dada coletividade, quanto ao desenvolvimento de atividades produtivas. O louco, o imoral, o transgressor e o libertino deviam adequar-se a sociedade, para tanto, se fez uso da disciplina institucionalizada.

Todavia, durante o século XIX, o crime deixa de ter uma conotação moral e religiosa, sendo que somente as condutas repreensíveis pela lei seriam punidas, e, somente o que é nocivo a sociedade seria passível de repreensão.

O criminoso passa a ser considerado, a partir do século XVIII, como um inimigo da sociedade, aquele que rompeu o pacto social. As penalidades aplicadas ao criminoso deveriam propiciar uma reparação não tão somente frente àquele cujo delito tenha se remetido diretamente, mas também, à sociedade como um todo. Pois, o pacto social foi rompido, e, assim, a sociedade em sua amplitude foi lesada.

Os teóricos do século XVIII elaboraram uma série de penalidades entre as quais podemos citar: a deportação, o trabalho forçado, o submetimento do infrator a vergonha pública, escândalo público e por fim a pena de talião. Contudo, tais penalidades não persistiram no modelo jurídico, sendo que a prisão passou a efetivamente tomar o lugar destas penalidades no início do século XIX.

Os mecanismos penais desenvolvidos no século XIX visavam, sobretudo, uma adequação do criminoso a um dado comportamento moral e psicológico. Deste modo, a reclusão estabelece-se mais como um mecanismo de adequação do infrator, do que como uma forma de defesa da sociedade.

A criminologia e os mecanismos penais do século XIX desenvolveram a noção de periculosidade. Segundo esta, o indivíduo passa a ser considerado pela sociedade frente a sua potencialidade de infringir leis.

O mecanismo judiciário passa a necessitar de instituições que o ajudem a controlar a população, assim, desenvolve-se a polícia, as instituições psicológicas e psiquiátricas, criminológicas, médicas e pedagógicas. A noção de periculosidade disponibilizará o tratamento preventivo do criminoso. É assim, segundo Foucault (1996, p. 86):

[...] que no século XIX, desenvolve-se em torno da instituição judiciária e para lhe permitir assumir a função de controle dos indivíduos ao nível de sua periculosidade, uma gigantesca série de instituições que vão enquadrar os indivíduos ao longo de sua existência; instituições pedagógicas como a escola, psicológicas ou psiquiátricas como o hospital, o asilo, a polícia, etc.

O esboço da sociedade disciplinar já teria sido vislumbrado por Bertham em seu panóptico. A sociedade contemporânea estaria baseada no modelo do panóptico e constituir-se-ia não mais no modelo do inquérito, mas sim, do exame. O sistema de vigilância desenvolvido pelo panoptismo contribuiu para o desenvolvimento das chamadas ciências humanas.

Os sistemas jurídicos, presentes na Europa, não se constituíram de forma homogênea, sendo que, uma série de elementos jurídicos diferenciavam-se de uma região para outra. Dois sistemas Jurídicos, em particular, evidenciam-se frente as suas disparidades quando comparados: o sistema inglês e o sistema francês.

Durante o século XVIII na Inglaterra começa a se organizar uma série de sociedades que visavam, sobretudo, garantir a moralidade, bem como, a proteção de seus vilarejos. Estas sociedades possuíam um poder de polícia paralelo ao poder oficial, visando, sobretudo, o estabelecimento de penas mais brandas, pois segundo consta “[...] em mais de 300 casos, com efeito, se podia ser enforcado [...] trata-se, portanto, mais de grupos de autodefesa contra o direito de que de grupos de vigilância efetiva [...]” (FOUCAULT, 1996, p. 92-93).

Entretanto, o desenvolvimento do sistema legislativo e judiciário na França, efetuou-se de forma diferenciada. A França pautava sua organização

judiciária sob um sistema estatal restrito, diferentemente do que ocorria na Inglaterra.

A França do século XVIII possuía um elaborado sistema jurídico, assim como, uma política efetiva. Contudo, foi com um mecanismo para-jurídico que se desenvolveu a mais convencional pena da sociedade contemporânea, ou seja, o aprisionamento. O mecanismo que possibilitou o desenvolvimento das prisões denomina-se Lettre-de-Cachet.

Diante de alguma infração aquele que se sentia lesado poderia solicitar do rei o que se chamava convencionalmente de Lettre-de-Cachet. As causas mais comuns levadas ao pedido das Lettre-de-Cachet eram: condutas imorais, condutas religiosas julgadas perigosas e dissidentes e conflitos de trabalho. A Lettre-de-Cachet consistia em uma ordem do rei para a punição de algum infrator. Tal punição remetia-se basicamente ao aprisionamento do delinqüente. Assim, Foucault (1996, p. 98) nos diz que: “[...] Esta idéia de aprisionar para corrigir, de conservar a pessoa presa até que se corrija, essa idéia paradoxal, bizarra, sem fundamento ou justificção alguma ao nível do comportamento humano tem origem precisamente nesta prática [...]”

Os mecanismos de controle social no século XVIII organizaram-se de modo a submeterem ao seu controle as populações mais pobres. Isto se deu, com efeito, diante da reorganização do capital o qual agora era móvel, sendo assim mais facilmente passível de roubo (máquinas, oficinas e matérias-primas) e sujeito a depredações.

Outra razão para o desenvolvimento desta estrutura de controle das populações mais pobres consistia na fragmentação das grandes extensões de terra. As pequenas propriedades encontravam-se expostas a rapinagem e a depredação o que exigia uma força policial presente.

A sociedade disciplinar estabeleceu-se definitivamente diante da utilização dos meios de proteção usados pelas classes sociais inferiores, e readequados pelas classes sociais superiores, bem como pela incorporação destes meios pelo Estado.

A teoria do direito sustentada por Baccaria afirmava que o indivíduo somente poderia ser punido frente uma legislação explícita, tendo este cometido um delito. A função da punição residia em reparar a sociedade e evitar um novo delito.

O panoptismo, todavia, não se exerce sobre o que o indivíduo fez, mas sim, sobre o que ele poderá fazer. O panoptismo, também, refere-se ao que o indivíduo é, e não ao que ele foi enquanto infrator. Deste modo, remetendo-se não exclusivamente ao delito cometido pelo indivíduo diante a uma determinada legislação, esta técnica de vigilância destoa do modelo proposto por Baccaria.

Durante o século XVIII e XIX desenvolveram-se uma série de instituições que funcionavam sob o pressuposto da reclusão. Era comum neste período o tempo do trabalhador ser vendido integralmente, constituía-se assim a cidade operária (onde os indivíduos tinham uma permanência integral). Contudo, as formas assumidas pelas instituições de reclusão foram se atenuando, passou-se da “empresa-casa”, onde o indivíduo trabalhava, alimentava-se e dormia, aos hospitais psiquiátricos e escolas.

A reclusão do século XIX pauta-se sobre as instituições de internamento francês e sobre os grupos de controle ingleses. Entretanto, colocam-se algumas diferenças fundamentais. Primeiramente ao que se refere ao controle, este passa não mais a efetuar-se dentro de um determinado grupo, mas, diferentemente, para constituir um grupo, ou seja, os indivíduos passam a pertencer a sociedade na medida em que são submetidos ao controle e a internação. O internamento efetiva-se agora não mais como modo de exclusão, mas sim, como possibilidade de otimização das atividades. Deste modo, Foucault (1996, p. 114) nos diz que: “[...] A fábrica não exclui os indivíduos; liga-os a um aparelho de produção. A escola não exclui os indivíduos, mesmo fechando-os; ela os fixa a um aparelho de transmissão do saber [...]” todas estas instituições visam, com efeito, a normalização do homem, ou seja, a sua adequação a norma.

Podemos observar no século XIX uma rede de instituições que se caracterizam como o que Foucault (1996, p. 115) chama de “aparelhos de seqüestros”. São instituições que se encarregam de toda a dimensão temporal implicada na vida de um indivíduo, da escola à indústria. Estas instituições propõem-se também a adequar os corpos a determinadas finalidades, ou seja, adestrá-los. Além disso, tais instituições possuem em si um poder econômico (oferecimento de

um salário pelo tempo vendido na indústria); um poder político (há aquele que ordena e aquele que obedece); e um poder judiciário (o indivíduo é constantemente vigiado, normalizado, adequado, julgado e punido). Por fim, organiza-se aquilo que Foucault chamada de poder epistemológico o qual se exerce sobre os indivíduos absorvendo suas técnicas de trabalho e o modo deste comportar-se.

Frente aos aparelhos de seqüestro, Foucault, alude a afirmação da prisão como mecanismo penal. A prisão absorve os elementos de controle dispersos na sociedade disciplinar. Assim, a prisão emitiria o seguinte discurso: “[...] ‘Eis o que é a sociedade; vocês não podem me criticar na medida em que eu faço unicamente aquilo que lhes fazem diariamente na fábrica, na escola, etc. Eu sou, pois, inocente; eu sou apenas a expressão de um consenso social’ [...]” (FOUCAULT, 1996, p. 118). A prisão, assim, coloca-se como um elemento onde a correção, a normalização, a vigilância e a adequação encontram-se.

Foucault sustenta também que o trabalho não é a essência concreta do homem, mas sim, que o homem é submetido ao trabalho por um dado poder. Todavia, não é o Estado que submete o homem ao trabalho, mas sim, uma série de sub-poderes imersos na sociedade, em suas pequenas instituições. O estabelecimento de determinados sub-poderes propiciaram o desenvolvimento de determinados saberes.

2.2.3 Indivuação, Discurso, Disciplina e Direito: Considerações Finais

O discurso, a disciplina e o direito figuram enquanto expressivos mecanismos de produção do sujeito na obra de Michel Foucault. Pretendemos, assim, no intuito de estabelecer um fechamento destas questões, neste contexto, observar em que propriamente consistiria a produção do sujeito frente a estes distintos mecanismos.

Os discursos promovem o processo de individualização na medida em que constituem os sujeitos frente a determinadas finalidades. Diante dos processos de individualização discursiva, podemos citar: O lugar vacante e a ausência de sujeito nos enunciados; Os mecanismos de exclusão presentes nas formações discursivas (tabu do objeto, ritual da circunstância e o direito exclusivo e

privilegiado de quem fala); e, os procedimentos discursivos internos (principalmente a função autor e a disciplina). Além do poder prescritivo e coercitivo presente nos mecanismos jurídicos.

A ausência de um sujeito determinado e específico no enunciado somente é suprida com uma adequação do indivíduo para ocupá-lo. O enunciado, desta forma, sugere uma transformação ao indivíduo a fim de que este possa colocar-se no lugar de sujeito do enunciado. Portanto, o enunciado condiciona o indivíduo para que este se constitua segundo critérios específicos, pois somente mediante uma adequação o indivíduo pode passar a utilizar os enunciados.

O tabu legado a um determinado objeto, outro relevante mecanismo de individuação, retira a possibilidade discursiva deste, e, desta forma, sugere uma readequação do objeto para que este se enquadre no âmbito discursivo (como citamos acima o louco constituía-se enquanto tabu na modernidade). No tocante a loucura, na modernidade fazia-se necessário ser “não-louco” a fim de ter um discurso ouvido ou tomado como verdadeiro. Na medida em que os objetos discursivos constituem-se enquanto tabus, estes, a fim de serem proferidos, e, colocados em um âmbito discursivo, necessitam ser readequados, ou ainda, individualizados segundo uma dada necessidade.

As ritualizações discursivas fazem-se presentes ainda na atualidade, porém contrariamente do que ocorria na Grécia antiga, a forma ritualística não se efetiva como única condição para a verdade discursiva. Muito embora os discursos, também, firmem-se através de processos rituais, estes não são o único elemento indispensável a constituição de uma determinada verdade discursiva. O ritual faz-se presente na utilização dos templos de verdade (universidades), na articulação dos gestos e posturas discursivas, e, na autenticação de quem fala. O ritual, além disso, é indispensável a autenticação da verdade, pois somente a ritualização permite aquele que fala porta-la (como os cerimoniais que conferem o poder de verdade aos formandos).

A fim de um determinado discurso constituir-se verdadeiramente, este deve ser proferido de modo “autorizado”. A autorização constitui-se de modo institucional sendo que somente os indivíduos que possuem tal direito discursivo possuem o “domínio” sobre a verdade. Deste modo, a instituição, através de

determinadas construções discursivas transformam o indivíduo em portador de um discurso válido e legítimo.

Dentre os mecanismos de regulação interna dos discursos, observa-se a função autor, como relevante mecanismo de exclusão e rarefação discursiva. A função autor confere unidade a um determinado discurso, segundo Foucault (1996, p. 29), “[...] o autor não é entendido, [...] como o indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto [...]”. O autor, diferentemente é aquele que organiza o sentido.

Os discursos caem no cotidiano são desapropriados colocados em desuso e posteriormente rearticulados. Além disso, os discursos constituem-se em um agenciamento do já dito, e, daquilo que é possibilidade discursiva. O autor, assim é sempre outro, o discurso não pertence, mas sim, articula-se segundo necessidades, intenções, desejos etc. O discurso para ser usado individualiza, pois sugere adequação do indivíduo a circunstância discursiva.

O direito, por sua vez, efetiva-se enquanto mecanismos individualizador na medida em que restringe e adequa as condutas a determinadas finalidades, promove a docilidade política e a produtividade econômica dos indivíduos. O direito age externamente, de modo coercitivo, independentemente da vontade dos indivíduos, constituindo-os.

A disciplina, outro importante mecanismo individualizador, presente no âmbito discursivo, também, exige uma adequação para a utilização de seus discursos. Segundo Foucault (1996, p. 30):

[...] uma disciplina se define por um domínio de objetos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isto constitui uma espécie de sistema anônimo a disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu sentido e sua validade estejam ligados a quem sucedeu ser seu inventor.

Deste modo, como em determinados mecanismos de exclusão (especificamente como aqueles que detém o direito privilegiado de proferir um determinado discurso) e, além disso, como ocorre com o lugar vacante presente nos enunciados e a denominada função autor, a disciplina também sugere uma individuação a fim de que seu discurso possa ser utilizado.

Portanto, o discurso promove a individualização através de distintos mecanismos e práticas, dentre as quais se faz relevante mencionar: as práticas de exclusão (tais práticas sugerem que o indivíduo se construa a fim de apropriar-se do discurso); práticas ritualísticas (a utilização de rituais discursivos de verdade presentes em gestos e locais de verdade); isenção de propriedade discursiva (o enunciado não é uma propriedade, sendo que, à medida que o indivíduo adequa-se a este ele pode ser utilizado) e o direito (este possibilita a constituição de sujeitos segundo um determinado código prescritivo, o qual age fundamentalmente interditando e adequando).

A disciplina, por sua vez, absorvida pela sociedade contemporânea em sua quase totalidade, também se evidencia enquanto expressivo mecanismo de individuação. Haja vista que o corpo, o tempo, o espaço, e atividade dos indivíduos são constantemente regulados e conduzidos por uma determinada finalidade, através de mecanismos coercitivos e externos.

Dentre os distintos mecanismos de produção do sujeito, além do discurso já mencionado, o âmbito jurídico e a normatização disciplinar, indubitavelmente, colocam-se enquanto elementos centrais na analítica foucaultiana. Segundo Foucault, ambos os mecanismos podem ser observados conjuntamente na sociedade contemporânea¹³, não de modo oposto e excludente, mas sim, de modo complementar e conjunto.

Foucault pergunta-se em “Vigiar e Punir” se as disciplinas enquanto dispositivos de poder mantêm relações de poder com o direito e com a forma jurídica, inquirindo, além disto, sobre que tipo de relações seriam.

Em “A vontade de saber” o filósofo volta-se sobre a oposição entre dois modelos de poder: um modelo de representação jurídica tradicional do poder, e, outro que se coloca como normalização, denominado de disciplinar.

O primeiro modelo de poder propõe-se a colocar limites, sendo que seus efeitos consistem, basicamente em estabelecer a obediência. Sua forma é estabelecida pelo enunciado da lei. O filósofo denomina esta forma jurídica de “jurídico discursiva”. (LOSCHAK, 1984).

¹³ Embora os discursos jurídicos sejam a expressão do período clássico (século XVII e XVIII) e os mecanismos disciplinares a expressão da período moderno (séculos XVIII e XIX).

A representação jurídico-discursiva do poder é ainda sua forma dominante, assim se estabelecendo devido a aceitabilidade do poder somente se dar, através da imposição de limitações. Além disso, outro aspecto que possibilita o poder jurídico-discursivo ser colocado enquanto dominante, consiste na idéia de que o direito nesta forma faz-se presente no código, segundo o qual o poder se efetiva. Não obstante, as modalidades através das quais o poder se manifesta não se limitam exclusivamente sob a forma jurídico-discursiva.

Frente ao poder jurídico, Foucault, impõe outra forma de poder: o poder disciplinar. O modelo jurídico constituía-se, essencialmente, como aquele que coloca limites, funcionando pela lei, pela proibição, reprimindo e visando somente a violência. O modelo disciplinar por sua vez funda-se na normalização, supõe um empreendimento sobre o corpo, não visando somente o cumprimento de regras de conduta, porém formando comportamentos úteis, corpos submissos e exercitados. (LOSCHAK, 1984).

Contudo, as duas formas de poder supracitadas não são colocadas como excludentes ou diametralmente opostas e distanciadas. A disciplina e o âmbito jurídico encontram-se por vezes imbricados em uma relação de troca. Como exemplo, basta citar a força de lei que a norma disciplinar absorve em sua manifestação infinitesimal.

Todos os sistemas disciplinares trazem consigo pequenos mecanismos penais, os quais funcionam onde o direito não alcança ou é indiferente. Tanto nas instituições estatais, quanto nas empresas, fazem-se presentes uma série de micropenalidades as quais se dão frente ao...

...tempo (atrasos, ausências, interrupção das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo) da maneira de ser (grosseria, desobediência) dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes 'incorretas' gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). (LOSCHAK, 1984, p. 149).

A disciplina possui métodos punitivos específicos, os quais punem tudo o que não está em conformidade com a regra. O castigo disciplinar tem por objetivo reduzir o número de desvios e, além disso, corrigir. Deste modo, o castigo possui a mesma forma que a obrigação negligenciada, sendo que o castigo transforma-se em exercício.

A punição disciplinar baseou-se num sistema de sanção-gratificação, onde a falta é punida e os bons atos gratificados. Deste modo, a disciplina conseguiu estabelecer uma determinada qualificação dos comportamentos e desempenhos a partir de valores que destoam do simples bem e mal.

A divisão segundo classificações e graduações tem um duplo sentido: observar os desvios, hierarquizar qualidades, castigar e recompensar. A disciplina recompensa promovendo, mas também castiga degradando.

A norma constitui-se, assim, enquanto uma série de preceitos que se estabelecem a fim de que o indivíduo exerça sua atividade de forma controlada. O “sistema penal” estabelecido pela norma adequa o indivíduo ao nível da produção, a punição deste encontra-se indissociavelmente vinculada a produção.

Outro mecanismo onde pode ser observado o cruzamento entre o âmbito jurídico e a o âmbito disciplinar é a prisão. A prisão coloca sob o prisma jurídico, mecanismos individualizadores disciplinares. Haja vista que na prisão estabelece-se o controle do corpo, do espaço, do tempo, e da atividade, fundamentalmente através da vigilância, da norma e do exame.

As condutas podem ser observadas frente a sua violência ou sua obscenidade, controla-se, assim, o corpo. O clausulo, a rotina de horários para as refeições e o banho de sol, entre outras atividades, adequam o homem a uma dada temporalidade, bem como a um espaço definido. O homem tem suas atividades controladas, estando constantemente submetido a normas, sendo ainda vigiado e examinado. A prisão adequa-se, assim, aos mecanismos individualizadores presentes no âmbito disciplinar

2.3 O PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO

A subjetivação apresenta-se como relevante mecanismo de constituição do sujeito, colocando-se como um processo onde o sujeito age sobre si mesmo, transformando-se. Os processos de subjetivação consistem, sobretudo, na construção da interioridade do indivíduo.

O processo de subjetivação é tratado, por Foucault, fundamentalmente, na “História da sexualidade”, na “Hermenêutica do Sujeito” e nas “Tecnologias do eu”. Não obstante, no presente texto nos limitaremos a exposição da questão da subjetivação nas “Tecnologias do eu” e na “Hermenêutica do sujeito” sendo este último texto presente especificamente na coletânea denominada de “Resumos dos cursos do Collège de France”. “A História da sexualidade” constitui-se em nosso objeto de análise, e, portanto, será tratada em um capítulo específico posteriormente.

O processo de subjetivação caracteriza-se pela dobra da linha de força¹⁴, ou seja, pela afetação da força por si mesma. Foucault afirma-nos que o processo de subjetivação ocorre quando a força que utilizamos sobre os outros, passa a se voltar sobre si mesma.

A subjetivação efetua-se como um processo de constituição do sujeito onde este age sobre si mesmo. A individuação, diferentemente, consiste na construção dos sujeitos por mecanismos e processos que implicam uma força externa ao sujeito. Os processos de subjetivação criam modos de existência. As transformações disponibilizadas pelo processo de subjetivação firmam-se, especialmente, sobre a interioridade do sujeito.

A interioridade, segundo Foucault, seria uma extensão da exterioridade. Em sua constante menção ao duplo, o pensador francês, faz referencia não a duplicação da interioridade, mas sim, de uma interiorização da exterioridade. Assim, o indivíduo passa a encontrar o outro em si mesmo. Segundo Deleuze (1988, p. 105) o duplo “[...] não é o desdobramento do um, é uma reduplicação do outro. Não é uma reprodução do mesmo, é uma repetição do diferente. Não é a emanção de um eu, é a instauração da imanência de um sempre outro ou de um não-eu [...]”.

A questão da dobra, presente, principalmente, no pensamento grego é derivada de uma relação estabelecida entre indivíduos, relação esta, que então, passa a constituir uma relação do indivíduo com ele mesmo, disponibilizando, deste modo, um processo de formação de si. Assim, o sujeito passa a constituir a si mesmo valendo-se do poder que exercia sobre os outros.

¹⁴ A força seria emanada de forma linear pelo indivíduo.

A dobra, portanto, constitui-se como a curvatura da linha de força emanada de um determinado indivíduo, que, quando dobrada deixa de agir sobre o mundo externo e passa a agir sobre o indivíduo que a emana. Assim sendo, a força empreendida em uma relação com os outros, passa a ser utilizada em uma relação consigo mesmo. O indivíduo atravessado pelo poder dobra este sobre si, constituindo-se.

A dobra apresenta-se de modo expressivo na cultura helênica, fazendo-se presente, principalmente, nas técnicas e práticas do cuidado de si. O cuidado de si é uma derivação, um deslocamento, constituído frente a uma relação de independência do indivíduo para consigo mesmo. O cuidado de si possibilita a constituição de uma dobra, pois este se forma de uma relação de poder do indivíduo com ele mesmo. Deste modo, o poder, que seria externalizado volta-se sobre si mesmo, dobrando-se, constituindo o sujeito.

As linhas de força, à medida que se dobram sobre si, constituem modos de existência. A existência passa a compor-se frente a regras facultativas, as quais resistem ao poder e furtam-se ao saber, tornando a vida uma obra de arte, ou ainda, possibilitando a existência estética do indivíduo.

A relação do indivíduo consigo mesmo, presente, especialmente, no cuidado de si, possibilitou o desenvolvimento, por parte dos gregos, de uma existência estética. Existência esta, baseada em regras facultativas do homem livre (haja vista que tais regras não possuíam o cunho coercitivo). Os gregos acreditavam que a fim de se governar outros era necessário governar primeiramente a si mesmo. A duplicação da dominação sobre os outros se constitui sobre um domínio de si. Assim, procurando exercer um maior controle alheio, os gregos aplicaram as regras obrigatórias do poder mediante determinadas regras facultativas do homem livre que o exerce (DELEUZE, 1988, p. 108). Com o estabelecimento e o cumprimento de regras facultativas, o homem, passará a não mais depender de leis ou códigos morais coercitivos, tendo somente como móbil ético a si mesmo, constituindo, assim, uma existência estética.

A existência estética configura-se à medida que a relação de forças se duplica sobre o indivíduo, permitindo-lhe furtar-se, resistir, fazer a vida ou a morte voltar-se contra o poder. Segundo Deleuze, (2000, p. 123):

[...] não se trata mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida (mesmo o suicídio faz parte delas) [...]

A estética da existência propicia o desenvolvimento de modos de vida, ou ainda de estilos de vida, os quais não são tão somente estéticos, mas também éticos. A fim de caracterizar seu conceito de ética, Foucault, apresenta uma distinção básica entre ética e moral: A ética consistir-se-ia em regras facultativas que avaliam nosso modo de agir frente a um modo de existência que nossas ações implicariam. A moral, diferentemente, apresenta-se como um “conjunto de regras coercitivas [...] que consiste em julgar ações e intenções referindo-se a valores transcendentais [...]” (DELEUZE, 2000, p. 125).

Historicamente, a sexualidade, coloca-se como um dos elementos fundamentais para o desenvolvimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo. Primeiramente, era a alimentação que efetuava este papel de condição do homem relacionar-se consigo mesmo. A sexualidade, do modo como é vivida pelos gregos, “[...] encarna na fêmea o elemento receptivo da forma, e no macho o elemento ativo ou espontâneo[...].” (DELEUZE, 1988, p.109). Isto é, o homem livre é tido como autodeterminação, utilizando-se da sexualidade para agir sobre si. A sexualidade disponibiliza três formas do sujeito agir sobre si mesmo: a) uma dietética: onde o homem governa seus prazeres para governar a si mesmo; b) uma econômica: onde o homem governa a si para governar a casa e a esposa, e, ainda, assim, possibilitar uma melhor receptividade desta; c) uma erótica: onde o homem governando-se se coloca como ativo e desvia-se do controle de outros.

A forma mais geral de relação consigo é estabelecida frente “o afeto de si para consigo, ou a força dobrada, vergada” (DELEUZE, 1988, p. 111). Deleuze afirma-nos que existem quatro dobras, ou quatro formas de subjetivação: - a *aphrodisia*: concernente a parte material (o corpo e os seus prazeres para os gregos e carne e seu desejo para os cristãos); - a relação de forças: isto é, o vergar-se da força sobre si mesmo; - a dobra do saber ou da verdade: a qual consiste no estabelecimento de uma relação do indivíduo com a verdade possibilitando o desenvolvimento de uma relação formal para o saber; e, por fim, - a dobra do lado de fora: a qual possibilita ao indivíduo esperar a imortalidade, a eternidade, a

salvação, ou seja, permite ao indivíduo o desenvolvimento de uma interioridade de espera. (DELEUZE, 2003, p. 112).

Na obra de Foucault há a caracterização de uma linha que é o objeto da dobra. Isto é, aquilo que é dobrado no processo de subjetivação. A linha é a força presente no mundo, sendo somente ultrapassada diante da vertigem, do excesso, da vida intensa. A linha é o fora, é a exterioridade. Segundo Deleuze (2000, p. 137): “[...] a linha do fora é nosso duplo, com toda a alteridade do duplo [...]”. Assim, percebemos a nós mesmos na exterioridade que vislumbramos, sendo que tal exterioridade nos é coextensiva, constituindo nossa interioridade e possibilitando o pensamento.

[...] Curvando sobre si a força, colocando a força numa relação consigo mesmo, os gregos inventaram a subjetivação. Não é mais o domínio das regras codificadas do saber (relação entre formas) nem o das regras coercitivas do poder (relação de forças com outras forças), são regras de algum modo facultativas (relação a si): o melhor será aquele que exerce um poder sobre si mesmo. Os gregos inventaram o modo de existência estético. É isso a subjetivação: dar uma curvatura a linha, fazer com que ela retorne sobre si mesma, ou que a força afete a si mesma. [...] O que conta, para Foucault, é que a subjetivação se distingue de toda a moral, todo o código moral: ela é ética e estética, por oposição a moral que participa do saber e do poder [...] (DELEUZE, 2000, p. 141-142).

Em suma, o processo de subjetivação constitui modos de existência éticos e estéticos. São regras facultativas que o homem livre utiliza para constituir a si mesmo. Ontologicamente falando, o processo de subjetivação é a linha de força que ao invés de ser emanada externamente passa a agir sobre si mesma: dobrando-se.

2.3.1 “A Hermenêutica do Sujeito”

Em seu curso denominado de “A hermenêutica do sujeito” ministrado entre 1981 e 1982 no Collège de France, Foucault, pretendeu analisar o tema da hermenêutica em relação às técnicas e procedimentos do cuidado de si (em grego *epimeleia heautou*, em latim, *cura sui*). Como primeira manifestação do cuidado de si, o pensador francês, cita-nos o diálogo platônico denominado de “Apologia a Sócrates”, no qual Platão afirma-nos que:

[...] [Sócrates] ao ensinar os cidadãos a ocuparem-se de si mesmos (mais de que de seus bens) ensina-lhes, também a ocuparem-se da própria cidade (mais do que de seus negócios materiais). Ao invés de o condenar, seus juízes fariam melhor recompensando Sócrates por ter ensinado aos outros a cuidarem de si mesmos. (FOUCAULT, 1997a, p. 120).

O cuidado de si consistia, também, em um procedimento que visava a preparação para a vida política, sobretudo na Grécia clássica. Não obstante, voltaremos a esta questão específica no decorrer do presente texto.

Com o desenvolvimento da cultura cristã as práticas do cuidado de si serão rearticuladas, passando a serem consideradas, modelo de ascetismo necessário para o desenvolvimento da alma.

O cuidado de si não era inicialmente um preceito filosófico, mas sim, uma recomendação para a vida. Efetivando-se não somente como uma preparação para a vida, mas sim, diferentemente, como um modo de existência. O cuidado de si não consiste exclusivamente em...

[...] uma atitude de consciência ou uma forma de atenção sobre si mesmo, designa uma ocupação regulativa, um trabalho com prosseguimentos e objetivos [...]. [Sendo] considerado, ao mesmo tempo como um dever e como uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados. (FOUCAULT, 1997a, p. 121-122).

O cuidado de si estabelece-se, também, de modo relevante em outro diálogo platônico denominado de “Alcebíades”. Neste diálogo aparece a relação entre o cuidado de si, a política, a pedagogia e o conhecimento de si. Foucault propõe-se a confrontar o diálogo “Alcebíades” com textos posteriores, onde esta temática faz-se presente.

Enquanto preceito político, o *epimeleia heautou*, apregoava o governo de si como princípio fundamental para o governo dos outros. Somente com o autocontrole e com o domínio das paixões daquele que governa o governo estabelecido a uma coletividade poderia efetuar-se. O cuidado de si pretende que o indivíduo seja soberano de si mesmo, exercendo um domínio perfeito sobre si, tornando-se completamente independente.

A fim de obter-se o autocontrole fazia-se necessário desenvolver o autoconhecimento. Deste modo, tanto na cultura platônica, quanto na cultura estóica, desenvolveram-se técnicas para o autoconhecimento. Platônicos e estóicos acreditavam que o movimento através do qual a alma volta-se sobre si mesma, consistia, também, no movimento em que a alma voltava-se para algo superior. Para os estóicos ao voltar-se sobre si mesma, a alma, direcionava-se a divindade, ao passo que para os platônicos, tal reflexão consistia na contemplação as formas eternas.

O cuidado de si, no diálogo “Alcebíades”, coloca-se enquanto intento pedagógico, sendo que posteriormente teve suas finalidades rearticuladas. Com a proliferação das normas do cuidado de si este passou a caracterizar-se como exercício constante, como tarefa crítica sobre o conhecimento que é adquirido, como preparação freqüente para a alma e como uma atividade de cunho médico e não mais pedagógico.

A cultura do cuidado de si exigia para o seu desenvolvimento, nos dois primeiros séculos da era cristã, uma determinada submissão intelectual de um indivíduo a outro, sendo excluídos os relacionamentos físicos presentes na cultura grega. No estoicismo e no epicurismo acreditava-se que somente com ajuda de outros era possível cuidar de si mesmo. O cuidado de si constitui-se assim, nos primeiro séculos da era cristã, como uma condução da alma.

Todavia, cabe salientar que, a alma somente poderia ser conduzida frente a um determinado discurso que expressasse a verdade. Haja vista que era a formação discursiva que permitia o domínio frente aos acontecimentos. O pensador francês coloca três questões sobre os discursos: 1) A questão de sua natureza; 2) O modo de existência em nós dos ditos discursos verdadeiros; 3) As técnicas de apropriação dos “discursos verdadeiros”.

Frente a questão da natureza discursiva fazia-se presente, na antiguidade, o debate sobre os conhecimentos teóricos. Os epicuristas diziam que a fim de preparar-se para os possíveis acontecimentos da existência fazia-se necessário conhecer os “[...] princípios que regiam o mundo, a natureza dos deuses, as causas dos prodígios [e] as leis da vida e da morte [...]” (FOUCAULT, 1997a, p. 127). Os estóicos, por outro lado, davam maior importância aos elementos teóricos que complementavam o saber sobre as ações (os dogmata). Não obstante, a

postura estóica não se fazia de modo uniforme, sendo que outra parcela destes dedicava-se as regras concretas de conduta.

Contudo, os discursos verdadeiros de que necessitamos, segundo Foucault, referem-se a nossa relação com o mundo, bem como de nosso lugar em uma determinada ordem natural, e, além disso, referem-se, também, a nossa dependência e independência dos acontecimentos.

Outra questão relevante dos discursos refere-se sobre “o modo de existência em nós destes discursos verdadeiros” (FOUCAULT, 1997a, p. 128). Tais discursos devem necessariamente fazer-se presentes quando se apresenta o momento propício, ou ainda, a necessidade.

Estabelece-se, assim, uma contraposição entre os princípios platônicos, onde a verdade estaria relacionada a reminiscência, e, os princípios estóicos onde a verdade é incorporada ao indivíduo mediante exercícios constantes, constituindo o indivíduo e apresentando-se quando necessário.

Os métodos de apropriação da verdade dão-se de diversas maneiras: a) frente a escuta: Sócrates pretendia extrair a verdade de seus discípulos, ao passo que, os estóicos e epicuristas procuravam, sobretudo, primeiramente fazer com que seus alunos ouvissem.); b) frente a escrita: o indivíduo desenvolvia uma escrita de si, levando consigo cadernos que contivessem notas de conversas e reflexões que possibilitassem o autodesenvolvimento; c) frente ao voltar-se a si mesmo no sentido da memorização daquilo que foi aprendido: o voltar-se sobre si mesmo através de exercícios de memorização colocava-se como um princípio extremamente relevante no período.

Os princípios e práticas do cuidado de si não constituíram, na Grécia antiga, e, nos primeiros séculos da era cristã uma hermenêutica do sujeito. Segundo, Foucault (1997a, p. 130):

[...] não se trata de descobrir uma verdade no sujeito, nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, por um parentesco de essência ou por um direito de origem; não se trata tampouco de fazer da alma um objeto de discurso verdadeiro [...] Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos.

Os preceitos do *epimeleia heautou* não consideram a alma como portadora de um segredo a ser descoberto ou de uma verdade improferível. Diferentemente, o cuidado de si implica em um exercício de constituição do sujeito, o indivíduo passa a incorporar uma verdade que até então lhe era desconhecida.

Durante o estoicismo desenvolveram-se, fundamentalmente, dois distintos tipos de exercício nas práticas do cuidado de si, a saber: exercícios de existência e abstinência e exercícios que se desenvolvem através do pensamento.

O *praemeditatio malorum*, (meditação dos males futuros) apresenta-se como um dos mais expressivos exercícios que se efetuavam através do pensamento. Consistia basicamente na meditação sobre os males futuros onde se buscava imaginar o acontecimento do pior e a representação do pior acontecendo. Tal prática era renegada pelos epicuristas, os quais se dedicavam as memorizações dos prazeres, e largamente aceita pelos estóicos. Segundo Foucault (1997a, p. 131), tais procedimentos não são exercidos “[...] para que vivamos por antecipação os sofrimentos ou dores que nos causariam, mas para nos convencer de que não são, de modo algum, males reais, e que apenas a opinião que temos já nos faz considerá-las como verdadeiras desgraças.”

O exercício do *praemeditatio malorum* não procurava acostumar o indivíduo com o mal, mas sim, em anular a concepção do mal no futuro. Pois, segundo seus praticantes, representando o mal futuro como algo já dado, no momento em que este mal realmente efetivar-se nossa opinião sobre ele será mais amena e nosso sofrimento, por conseguinte, menorizado. Os exercícios de existência e abstinência visavam, sobretudo, demonstrar e restaurar a independência do indivíduo frente ao mundo externo.

Além dos exercícios da mente (*meditatio*) e dos exercícios físicos (*exercitatio*) encontram-se uma série de práticas. O controle das representações proposto por Epíteto sugere-nos que devemos zelar por nossas representações como guardiões não permitindo que qualquer representação se faça presente. Epíteto utiliza, também, a figura do cambista aludindo ao fato de que nossas representações devem ser mensuradas. Evagro e Cassiano sugerem-nos um uso hermenêutico da figura do cambista ao recomendarem que a face de Deus deveria ser buscada em nossas representações, e, desta forma, classificadas como boas ou más.

Um dos mais expressivos exercícios consistia no exercício da morte (*melete thanatou*) cuja finalidade estava no intento de tornar a morte sempre presente na vida. Vivendo todo o dia como se fosse o último. Foucault (1997a, p. 134) nos diz que: “[...] o exercício da morte, tal como é evocado em algumas cartas de Sêneca, consiste em viver a longa duração da vida como se fosse tão curta quanto um dia e viver cada dia como se a vida inteira coubesse nele [...]”. O exercício sobre a morte permite lançar um olhar retrospectivo sobre a própria vida, julgando-se cada ação.

2.3.2 Tecnologias do Eu e Cuidado de Si

Propomo-nos, na presente seção, tão somente caracterizar e circunscrever a problemática do cuidado de si e das tecnologias do eu. Deste modo, reconstruiremos, argumentativamente o texto de Foucault denominado de “Tecnologias do eu”.

As diversas ciências não são consideradas por Foucault como verdades dadas, mas sim, como conhecimentos portadores de mecanismos e tecnologias utilizadas pelo homem para este entender a si mesmo. Desta forma, Foucault caracteriza quatro tipos distintos de tecnologia: 1) tecnologia de produção; as quais nos permitem produzir, transformar e manipular coisas; 2) tecnologias de signos; permitem a utilização de signos, significações, sentidos e símbolos 3) tecnologias de poder; consistem na tentativa de objetivação do sujeito; e, 4) tecnologias do eu, as quais possibilitam:

[...] Aos indivíduos efetuar, por conta própria ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sobre a sua alma, pensamentos, condutas, ou qualquer forma de ser, obtendo assim, uma transformação de si mesmo com a finalidade de alcançar certo estado de felicidade, pureza, sabedoria ou imortalidade. [...]” (FOUCAULT, 1990b, p. 48)

Ocupar-se de si mesmo era um princípio muito presente na cultura grega e greco-romana, configurando-se enquanto uma das regras mais importantes para a conduta social, pessoal e para arte da vida. Tal princípio era denominado pelos gregos de *Epimeleia Heautou*, ou seja, cuidado de si. O cuidado de si mostra-

se diretamente vinculado a uma série de tecnologias que o viabilizam, denominadas estas de tecnologias do eu.

O oráculo de Delfos apresentava dois axiomas distintos: “Conhece-te a ti mesmo” e “preocupa-te por ti mesmo”, entretanto, o segundo axioma foi desprestigiado com o passar do tempo. Frente a isto, Foucault, sustenta que tem havido uma inversão entre os valores dos princípios da antiguidade, já colocados pelo oráculo de Delfos. Na cultura greco-romana o conhecimento de si se apresentava como a consequência da preocupação por si; diferentemente, no mundo moderno, o conhecimento de si, coloca-se de maneira a suplantar a preocupação por si mesmo.

2.3.2.1 “As tecnologias do eu”

O desenvolvimento das tecnologias do eu dá-se, segundo Foucault, a partir de dois contextos históricos precisos: Primeiramente a filosofia greco-romana (dois primeiros séculos a.C.) e posteriormente a espiritualidade e os princípios monásticos do século IV e V da era cristã.

O Ocidente atual, enquanto herdeiro da cultura cristã propõe o desenvolvimento do conhecimento de si em detrimento do cuidado de si. O cristianismo apregoa a renúncia de si mesmo como princípio de salvação. Todavia, essa renúncia de si se dá através do conhecimento de si mesmo, pois, segundo o cristianismo, tal prática nos levaria aos ideais ascéticos, os quais nos proporcionariam um determinado nível de pureza e sacralidade.

O cuidado de si pressupõe o não seguimento de regras, contrariamente ao cristianismo possui “[...] uma moral social que busca as regras de conduta aceitáveis na relação com os demais [...]” (FOUCAULT, 1990b, p. 54). O conhece-te a ti mesmo obscureceu o preocupa-te por ti mesmo porque nossa moralidade fundamentada nos ideais ascéticos pretende que o sujeito deva ser suprimido em prol de uma coletividade. Sendo que “[...] na cultura greco-romana o conhecimento de si se apresentava como a consequência da preocupação de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constitui o princípio fundamental” (FOUCAULT, 1990b, p. 55).

2.3.2.2 Platão: cuidado de si e tecnologias do eu

O diálogo platônico “Alcebíades” aparece como primeira elaboração filosófica do cuidado de si, sendo que os neoplatônicos do século III e IV a.C. concediam à obra particular relevância.

Frente ao diálogo supracitado, Foucault indaga sobre a introdução da questão do cuidado de si, bem como, sobre as razões que levaram Sócrates e Alcebíades à noção de cuidado de si.

Segundo o diálogo, Alcebíades, teria sido favorecido pela boa sorte, pois era bem nascido, belo e possuía uma grande herança. Contudo, tais elementos não bastavam, este procurava falar perante as pessoas, ser bem visto pela cidade, bem como, ser politicamente expressivo.

Sócrates, ciente dos anseios de Alcebíades, declara seu amor por este, contudo, Alcebíades já não é mais um mancebo imberbe, sendo que deste modo, segundo os preceitos gregos, não poderia ser “dominado fisicamente”, mas sim deveria “dominar”. Todavia, tendo em vista este fato, Sócrates propõe que Alcebíades se submetesse não fisicamente, mas sim, espiritualmente a ele, o que acaba sendo aceito pelo protagonista. Assim, Alcebíades interessar-se-ia não em Sócrates, mas em si mesmo, e Sócrates, por sua vez, interessar-se-ia pelo interesse de Alcebíades por si mesmo. O texto evidencia que se interessar por si mesmo não era exclusivamente uma atitude isolada, mas sim, uma atividade constante.

Outra questão relevante refere-se ao que é esse “si mesmo” que deve ser cuidado e em que consiste este cuidado. O “si” apresenta-se reflexivamente como “o mesmo” e também implica a noção de identidade; assim, outra preocupação contínua diz respeito ao marco em que poderia se encontrar a própria identidade.

O “si” não se dirige ao corpo, nem aos instrumentos, nem as possessões, encontrando-se em um princípio que usa esses instrumentos, um princípio que não é do corpo, mas da alma. Sendo assim, o cuidado de si é o cuidado da atividade da alma e não o cuidado da alma como substância.

A alma não pode conhecer a si mesma, sendo que a esta resta tão somente a própria contemplação, a qual dar-se-ia frente a um espelho, que no caso do diálogo em questão seria a divindade. Contemplando o divino a alma descobriria as regras que serviriam de base para a conduta e ação política.

No diálogo Alcebíades, o cuidado de si, dirige-se ao conhecimento de si, sendo que o conhecimento de si é o objeto de busca do cuidado de si, Alcebíades sabe que deve preocupar-se consigo mesmo examinando a sua alma.

Foucault ante o cuidado de si, no diálogo em questão, dirige-se ao momento propício de abandono da atividade política a fim de que o indivíduo possa ocupar-se de si mesmo. Outro ponto relevante direciona-se ao fato de que o cuidado de si enquanto atividade é recomendada a um jovem, sendo que, diferentemente, no período helenístico, esta prática é prescrita por toda a vida. Os platônicos deram proeminência ao conhecimento de si, posteriormente nos períodos helenístico e greco-romano deu-se primazia ao conhece-te a ti mesmo. Estabelece-se ainda, no diálogo em questão, a relação entre o cuidado de si e o amor filosófico frente a um mestre.

2.3.2.3 O uso literário na preocupação por si.

O cuidado de si foi utilizado pelos epicuristas, cínicos e estóicos. Nestes períodos “[...] a temática do cuidado de si não consistia em um conselho abstrato, mas sim, em uma atividade constante, uma rede de obrigações e serviços para a alma [...]” (FOUCAULT, 1990b, p. 60).

As práticas do cuidado de si consistiam basicamente em estudar, ler, preparar-se para os reveses da fortuna ou para a morte. No período greco-romano era uma meditação e uma preparação. Perante a escrita, o cuidado de si, recomendava escrever sobre si mesmo. Anotações pessoais, cartas e portar sempre um caderno para eventuais comentários, consistiam em uma prática constante do cuidado de si.

Durante o período helenístico a verdadeira dialética passou a ser a correspondência por cartas, o cuidado de si, desta forma, se viu relacionado a uma

intensa atividade literária. A partir dos séculos I e II, com a privacidade mais presente na vida dos indivíduos, o hábito de escrever sobre si mesmo tornou-se constante, escrevia-se sobre o cotidiano, os estados de ânimo, etc.

Sêneca, Cícero e Marco Aurélio desenvolviam um cuidado de si meticuloso em suas cartas, nestas estão presente detalhes extremamente minuciosos de suas vidas e até mesmo descrições precisas sobre seus estados de ânimos triviais.

Os estóicos desenvolviam suas atividades em relação ao cuidado de si exclusivamente direcionadas a alma. Sendo que as cartas possuíam um cunho de exame de consciência. Somente posteriormente é que a prática de escrever diários desenvolveu-se.

2.3.2.4 Cuidado de si no helenismo e no estoicismo

No período helenístico o cuidado de si não se dirigia exclusivamente a preparação para a vida política, tornando-se um princípio universal; sendo que se sugeria o abandono da vida política, de modo conveniente, para cuidar de si. A preocupação por si não deve ser somente observada pelos jovens, mas deve ser desenvolvida por toda a vida.

O cuidado de si deixa de se prestar ao uso exclusivo dos jovens, passando a ser recomendado a todos os indivíduos, pois este se dirige a uma realização completa da vida. Neste sentido, o indivíduo prepara-se para a morte e para a velhice. Vê-se aqui uma inversão em relação aos gregos e a seu culto a juventude.

No período helenístico substitui-se o modelo pedagógico platônico por um modelo “médico”, ou seja, o sujeito deve converter-se em médico de si mesmo analisando-se. Por fim, temos os distintos costumes que proporcionam uma relação do cuidado de si como o conhecimento de si.

No estoicismo percebe-se uma concepção diferente da verdade, da memória, e, também, outro método de examinar-se a si mesmo. Assistimos neste período uma rearticulação das relações pedagógicas, as quais deixam de consistir

basicamente de diálogos e passam a se firmar enquanto exposição, o aluno passa somente a ouvir. Na cultura pitagórica a prática pedagógica recomendava o silêncio total por parte dos alunos.

Para os pitagóricos o exame de consciência colocava-se enquanto uma prática constante do cuidado de si, remetendo-se esta a purificação, tal prática era desenvolvida freqüentemente antes destes dormirem, pois “na medida em que o sonho estava relacionado com a morte como um tipo de encontro com os deuses, o sujeito deveria purificar-se a si mesmo antes de ir dormir.” (FOUCAULT, 1990b, p. 70).

Sêneca também aludia ao sonho como encontro com os deuses, para tanto se fazia necessário um bom exame de consciência. Em seu exame de consciência, Sêneca, utilizava uma linguagem jurídica colocando-se como seu próprio juiz. Contudo, muito mais do que um juízo esta prática era administrativa. Sêneca, deste modo, estabelecia-se enquanto um administrador de suas ações.

Sêneca apresenta-nos quatro aspectos fundamentais frente ao cuidado de si, a saber: 1) O exame de consciência (não se trata de descobrir a verdade do sujeito, mas recordar a verdade, uma verdade já ouvida); 2) O sujeito deve recordar as regras de conduta; 3) Recordar os erros (isso permitiria observar a diferença entre o que foi feito e o que deveria ter sido feito, tal recordação não possuiria um caráter punitivo ou de avaliação da intenção como no cristianismo); 4) Assim sendo, o indivíduo constitui-se na intersecção entre os atos que devem ser regulados e as regras sobre o que se deve fazer (FOUCAULT, 1990b, p. 72).

Os estóicos espiritualizaram a noção de *anachoresis* (o retirar, esconder-se de um exército, etc.) sendo que este retiro poderia se dar nos campos, voltando-se para dentro de si mesmo, buscando-se rememorar as regras de ação. O cuidado de si, deste modo, adquiria para os estóicos uma fórmula *mnemotécnica*.

2.3.2.5 Estoicismo: a preocupação por si como exercício constante

Dentre as técnicas do eu desenvolvida pelos estóicos, coloca-se de modo proeminente as cartas aos amigos e a revelação do eu; o exame de consciência; e, o exame do que foi feito bem como daquilo que deveria ter sido feito.

Para os estóicos o conhecimento, diferentemente do que apregoava o platonismo, não se encontraria no indivíduo, mas no mestre, assim fazia-se necessário ouvir os ensinamentos. O cuidado de si “[...] no estoicismo não se tratava de decifrar o eu, nem dos meios de revelar um segredo que fosse importante, se tratava, sim, da memória do que se havia feito e do que se deveria ter feito [...] (FOUCAULT, 1990b, p. 73).”

A distinção entre ascetismo e o cristianismo dirige-se ao fato de que o primeiro deseja alcançar o próprio eu, enquanto o cristianismo deseja alcançar a auto-renúncia do indivíduo.

No estoicismo *askesis* significa um processo progressivo de alcançar o próprio eu. Conquistando isso através da assimilação da verdade. A *askesis* visava acessar a realidade deste mundo, não de outro pós-morte. Outra prática constante nos estóicos era a *paraskeuazo* (estar preparado) consistia em tornar a *aletheia* em *ethos*, ou seja, a verdade em hábito.

A *askesis* tem como principal característica um conjunto de provas, as quais visam averiguar se aquele que as realiza está devidamente preparado. Estes exercícios são englobados em duas técnicas distintas: A *melete* (meditação); e a *Gymnasia* (treinamento de si).

A *melete* é usualmente dirigida a preparação para os discursos e diálogos, tentando organizar argumentos para uma determinada ocasião. A *melete*, contudo, pode ser utilizada para tentar prever a própria reação em determinadas circunstâncias.

A *gymanasia* consiste no treinamento de si mesmo. A “[...] *gymnasia* é um treinamento em uma situação real, ainda que esta tenha sido induzida artificialmente” (FOUCAULT, 1990b, p. 76). A *gymnasia* envolve uma prática de abstinência sendo que “na cultura estóica sua função consistia em examinar a

independencia do individuo a respeito do mundo externo” (FOUCAULT, 1990b, p. 76).

Entre a *melete* e a *gymnasia* verifica-se uma série de técnicas intermediárias do eu, como podemos verificar em Epíteto. Segundo Epíteto deveríamos vigiar continuamente nossas representações, a fim de ilustrar tal prática, o filósofo, utiliza-se de duas metáforas: O vigia que não admite a entrada de pessoas desconhecidas na cidade; e, o cambista que verifica a autenticidade, peso e outras características da moeda. Ou seja, devemos ser vigilantes em relação ao fluxo de nossos pensamentos e cambistas avaliando-os. Pois, “quando uma idéia se apresenta ao espírito temos que pensar quais são as regras que se devem aplicar para avaliá-la” (FOUCAULT, 1990b, p. 76).

Contudo, para Juan Casiano ser um cambista “[...] significa que se faz necessário tentar decifrar se na raiz do pensamento que proporciona as representações ao indivíduo há ou não a presença do desejo: se teu pensamento inocente tem ou não origens demoniacas, se está seduzido por algo essencial, ou oculto, a moeda de teu pensamento” (FOUCAULT, 1990b, p. 76).

Em Epíteto existem dois tipos distintos de exercícios: os sofísticos, que são jogos de perguntas e respostas colocando-se como um exercício ético, e, os ambulatórios, nos quais, pela manhã, ao passear, testa-se as reações individuais frente as mais variadas circunstancias. O objetivo destes exercícios é o controle das representações e não a decifração da verdade. São recordações que permitem recordar as regras frente às adversidades.

Assim, para Epíteto “[...] o controle das representações [...] significa [...] recordar os principios da ação [...] perceber através do exame de si mesmo como se governa a própria vida [...]” (FOUCAULT, 1990b, p. 76).

2.3.2.6 As “tecnologias do eu” no cristianismo

O cristianismo, como religião de salvação, pretende conduzir o indivíduo de uma realidade a outra, para tanto, este tem imposto uma série de

condições e regras de conduta com a finalidade de obter uma determinada transformação do indivíduo.

O cristianismo obriga as pessoas a saberem quem são, de saber o que se passa dentro de si, de admitir as faltas, reconhecer as tentações, localizar os desejos e admitir tais elementos a comunidade ou a Deus. A purificação da alma é impossível sem o conhecimento de si.

Uma das técnicas do eu, utilizadas pelo cristianismo antigo, com a finalidade do indivíduo reconhecer-se publicamente, denomina-se *exomologesis* (reconhecimento do feito), sendo que para “[...] os cristãos significava assumir publicamente que eram cristãos [...]” (FOUCAULT, 1990b, p. 82). A *exomologesis* teria um sentido penitencial e prático, seria imposta a alguém que cometesse pecados muito sérios, isto durante o cristianismo primitivo.

A *exomologesis* consistia em um ritual de reconhecimento de si como pecador e penitente estabelecendo uma série de restrições frente ao sexo e a vida em comunidade. Para obter a *exomologesis* o pecador deveria solicitá-la ao bispo argumentado sobre suas razões.

Tertuliano, ao falar deste ritual, diz que o penitente deve humilhar-se perante a igreja vestindo uma camisa miserável e cobrindo-se de cinzas, assim, a *exomologesis* “[...] não era uma conduta verbal, mas sim, um reconhecimento dramático do estatuto próprio de penitente” (FOUCAULT, 1990b, p. 83). Contudo, os atos pelos quais se castiga a si mesmo não podem divergir dos atos que possibilitam conhecer-se a si mesmo.

Acreditava-se que o ato público de penitência apagaria os pecados e restituiria a pureza adquirida no batismo. A penitência consistia em evidenciar o pecado e de apresentar-se como pecador.

Durante o cristianismo dos primeiros séculos, os autores cristãos recorriam a três modelos para explicar a relação entre o paradoxo de extinguir os pecados e revelar-se a si mesmo, a saber: o modelo médico; o modelo do tribunal; e, o modelo de morte, da tortura e do martírio.

O modelo médico visava mostrar as heresias do pecador a fim de que este fosse curado. No modelo do tribunal o pecador colocava-se como “diabo” tentando prever o procedimento deste no dia do juízo final. No entanto, o modelo

mais relevante consistia no modelo de morte, da tortura e do martírio, tal procedimento refere-se ao homem que prefere a dor e a morte antes de ter sua fé comprometida. O modelo do penitente é o modelo demonstrado pelo mártir que enfrenta a sua fé. Na penitencia busca-se renunciar a si mesmo rompendo-se com a identidade.

2.3.2.7 Cristianismo e estoicismo: diferenças e similaridades

A diferença entre a tradição estoica e a cristã se deve, basicamente, ao fato de que na tradição estoica o exame de si, o juízo e a disciplina mostram o caminho ao conhecimento de si mediante a sobreposição da verdade de cada um através da memória, isto é memorizando regras. Na *exomologesis* cristã o penitente encontra a verdade sobre si por meio de uma ruptura e dissociação violentas. É importante insistir em que a *exomologesis* não é verbal, mas sim, simbólica, ritual e teatral (FOUCAULT, 1990b, p. 86).

Outra relevante diferença refere-se ao modelo de ensino e de relação mestre-discípulo. Em Sêneca a relação entre mestre e discípulo era estritamente instrumental e profissional. Os ensinamentos do mestre visavam guiar o discípulo a uma vida boa e feliz e quando o discípulo ascendia a esta situação a relação findava.

Diferentemente, no cristianismo, a relação de obediência é muito presente sendo que nenhum aspecto da vida do discípulo escapa ao mestre acabando por se tornar “[...] um sacrifício de si, do desejo próprio do sujeito. Esta é a nova tecnologia do eu [...] o eu deve constituir-se a si mesmo através da obediência” (FOUCAULT, 1990b, p. 88).

A vida monástica tem como segunda característica a contemplação de Deus, para tanto o homem deve manter-se extremamente puro para encontrar Deus. As tecnologias de si que se desenvolveram a partir da contemplação e da obediência foram herdadas da tradição Síria e egípcia. Assim, “[...] como o monge deve continuamente voltar seus pensamentos a Deus, também deve escutar o curso atual de seus pensamentos [...] o exame de consciência consiste em tentar mobilizar

a consciência para eliminar os movimentos do espírito que separam o indivíduo de Deus [...]” (FOUCAULT, 1990b, p. 89).

Foucault nos diz que existem três tipos distintos de exame de si mesmo: “[...] Primeiro o exame de si referente aos pensamentos em correspondência com a realidade (cartesiano); segundo, o exame de si referente ao modo como nossos pensamentos se relacionam com regras (senequista); terceiro, o exame de si referente a relação entre o pensamento oculto e uma impureza interior [...]”.(FOUCAULT, 1990b, p. 90). É neste momento que começa a hermenêutica cristã do deciframento dos pensamentos ocultos do eu, aludindo ao fato de que sempre nos movemos em uma ilusão e que há algo de oculto em nós.

Segundo Cassiano, devemos analisar a qualidade de nossos pensamentos afastando os maus, como um moleiro que afasta os bons grãos dos maus, ou ainda, devemos considerar que como as moedas possuem a imagem do imperador nossos pensamentos devem possuir a imagem de Deus (ou sua marca).

Para sabermos se um pensamento é o não bom devemos verbalizá-lo contá-lo a um hermeneuta. No caso específico do monge, este deve verbalizar seus pensamentos ao seu superior. Cabe salientar que tal tradição oral não existia nos estóicos, os quais somente avaliavam internamente suas ações e pensamentos.

Deste modo, efetiva-se a *exagoreusis* a qual consiste de uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos levada e efetivada na relação da mais completa obediência ao outro.

A *exagoreusis* e a *exomologesis* sustentam que não pode haver revelação sem renúncia. Independentemente do fato de ser conduzida pelo martírio (*exomologesis*) ou pela obediência e verbalização (*exagoreusis*) “[...] a revelação do eu [consiste] na renúncia ao próprio eu” (FOUCAULT, 1990b, p. 94).

Desde o século XVIII e até o presente momento, as técnicas de verbalização são estabelecidas em um contexto diferente pelas chamadas ciências humanas, sendo que estas utilizam tais técnicas sem que haja a renúncia do eu, mas para constituir positivamente um novo eu. Utilizar estas técnicas sem renunciar a si mesmo supõe uma troca decisiva.

2.3.3 Subjetivação, Hermenêutica e Cuidado de Si: Considerações Finais

As práticas de subjetivação consistem ontologicamente na dobra da linha de força que é emanada pelo indivíduo. A linha de força emanada pelo indivíduo exerce-se externamente, sendo que quando dobrada passa a afetar a si mesma e a constituir aquele que a emana. A subjetivação consiste, assim, em um processo de autoconstrução.

A subjetivação teria sido inventada pelos gregos,¹⁵ sendo que, sua prática residia em um princípio denominado de *epimeleia heautou*, ou seja, cuidado de si. O cuidado de si consistia em um conjunto de procedimentos desenvolvidos pelo homem livre que visavam, sobretudo, uma transformação interna dos indivíduos.

O cuidado de si era um procedimento desenvolvido pelo próprio indivíduo sem imposições externas. Não visava revelar nenhuma verdade interna, e não procurava estabelecer uma adequação do homem a algum procedimento produtivo. Suas principais finalidades residiam no autocontrole e no autoconhecimento.

As práticas do cuidado de si privilegiavam a alma sem se ocuparem com alguma verdade escondida, mas diferentemente, procuravam estabelecer preceitos a serem seguidos.

A hermenêutica, na medida em que firma-se na cristandade ocidental, passa a apropriar-se dos procedimentos do cuidado de si promovendo o enaltecimento, durante o medievo, do princípio delfico do “conhece-te a ti mesmo” em detrimento do “preocupa-te por ti mesmo”. Isto é, o intento hermenêutico cristão apregoava que somente com o conhecimento de si o indivíduo poderia cuidar adequadamente de si mesmo.

Não obstante, o cuidar-se de si mesmo, foi readequado aos princípios cristãos. Haja vista que, frente ao autoconhecimento do indivíduo pairava

¹⁵ Deleuze (1988, p. 108) nos diz que: “[...] Eis o que fizeram os gregos: dobraram a força sem que ela deixasse de ser força, eles a relacionaram consigo mesma. Longe de ignorarem a interioridade a subjetividade, eles inventaram o sujeito, mas como uma derivada, como o produto de uma subjetivação [...]” Isto é, o processo de produção do sujeito por ele mesmo teria sido inicialmente desenvolvido pelos gregos.

um ímpeto hermenêutico que visava, principalmente, um controle de suas representações classificando-as em demoníacas, ou divinas.

A cristandade propõe a renúncia de si mesmo como elemento fundamental para a salvação. Seus procedimentos hermenêuticos visam a renúncia do pecado, bem como da vida que procura os prazeres. Todavia, o processo hermenêutico das atuais ciências humanas não propõe a renúncia do indivíduo, mas sim, uma adequação deste a sociedade.

3. SEXUALIDADE, OBJETIVAÇÃO E INDIVIDUAÇÃO: “A VONTADE DE SABER”

Propomo-nos, no presente capítulo, discutir o primeiro volume da “História da sexualidade” sob a óptica da produção do sujeito. Assim, a problemática levantada questiona: A sexualidade produz sujeitos? Quais os processos de produção do sujeito presentes em “A vontade de saber”? Quais os mecanismos de produção do sujeito na obra em questão.

Pretendemos primeiramente evidenciar o contexto de discussão da obra em questão, caracterizando as relações de poder-saber inerentes a ela, para então coloca-la sob o prisma de nossa análise a qual, como já mencionamos, dirige-se aos processos e mecanismos de produção do sujeito. Assim, discutimos primeiramente a genealogia, bem como as relações de poder e saber, para então caracterizarmos os mecanismos de poder-saber próprios dos períodos evidenciados pela obra em questão.

O primeiro volume da “História da sexualidade” insere-se no denominado período genealógico foucaultiano. A genealogia questiona-se, fundamentalmente, pelas relações de poder que possibilitam o estabelecimento de um determinado discurso. Todavia, as relações de poder evidenciadas pela genealogia, caracterizam, juntamente aos discursos, os mecanismos de poder responsáveis pela constituição de um tipo distinto de sujeito. É no interior da perspectiva analítica genealógica que Foucault se move no primeiro volume da “História da sexualidade” caracterizando, fundamentalmente, as relações entre poder e saber.

3.1 A GENEALOGIA

Segundo Roberto Machado (1981, p. 187) a genealogia consiste em uma “análise histórica das condições políticas das possibilidades dos discursos.” Dentre as interrogações propostas pela genealogia podemos citar: a busca pelo tipo de ambição de poder que a pretensão de tornar-se uma ciência traz consigo; bem como o tipo específico de saber que é desqualificado com a caracterização de uma determinada ciência; a interrogação pelo sujeito de um determinado saber que é inferiorizado quando alguém se denomina cientista; a caracterização da vanguarda teórico-política que é entronizada frente a escolha e elevação de um determinado saber. (FOUCAULT, 1985b) Foucault pergunta-se, além disto, sobre os mecanismos, efeitos e relações presentes nos distintos dispositivos de poder.

Segundo Foucault as análises sobre o poder se deram sob dois registros distintos: jurídico e economicista. Sob a perspectiva jurídica o poder era analisado enquanto materialidade que poderia ser detida, configurando-se como poder político ou soberania política.

A análise do poder sob seu viés jurídico era freqüentemente realizada até o século XVIII. O poder jurídico, durante este período, constituía as bases das sociedades contratualistas de então, sociedades nas quais o infrator era um traidor, pois a infração consistia na ruptura do contrato. O poder manifestava-se de modo opressivo.

Não obstante, com o surgimento do marxismo no século XIX estabeleceu-se a análise do poder sob uma perspectiva economicista. O poder então, passou a ser compreendido como força repressiva de uma classe sobre a outra. A repressão configurou-se pelo desnivelamento econômico presente em classes distintas (FOUCAULT, 1985b, p. 175-177).

A genealogia propõe-se a explicar o aparecimento de saberes tendo em vista suas condições externas de possibilidades. Os saberes colocam-se enquanto elementos de natureza essencialmente estratégica. A genealogia analisa o porquê dos saberes, pretendendo explicar tanto a existência de determinados saberes, quanto suas transformações. Ela observa o saber como elemento inerente

as relações de poder, ou elemento pertencente a um dispositivo político (MACHADO, 1985, p. X).

Foucault afirma-nos que um dos objetivos da genealogia é o de neutralizar a idéia de que a ciência seria um conhecimento não tendencioso que possibilitaria uma observação neutra do objeto analisado. Em detrimento a ideologia, que, por sua vez, é observada como um elemento que torna a relação com a verdade obscurecida. Assim, independentemente de seu caráter ideológico ou científico, todo o conhecimento somente existe tendo em vista suas condições políticas de existência. Tais condições são indispensáveis para a formação do sujeito e do domínio de saber. Desta forma, as investigações do saber remetem-se as relações de poder que o constituem. Todo o saber origina-se em relações de poder.

A genealogia analisa os mecanismos e técnicas infinitesimais de poder que estão intrinsecamente relacionadas com a produção de determinados saberes, como exemplo: saberes que determinam a caracterização do delinqüente, da doença e do louco. Além disso, a genealogia pretende analisar como determinados micro-poderes com suas tecnologias e histórias específicas, relacionam-se, também, com o Estado (MACHADO, 1981, p. 191).

Foucault, assim, ao desenvolver suas análises sobre o poder não o considera sob a forma jurídico-discursiva cujo Estado seria o detentor. Contrariamente, o poder para Foucault está localizado em micro-relações.

Dentre os elementos fundamentais presentes na análise genealógica podemos citar: a disciplina, a qual constitui o indivíduo a fim de que este se torne produtivamente apto e politicamente inativo; e o Bio-poder, elemento de regulamentação da vida o qual propõe o controle demográfico e econômico das populações estabelecendo o direito a vida e a morte. Estes dois elementos fazem-se presentes nas análises genealógicas desenvolvidas em “Vigiar e Punir”(disciplina) e “História da Sexualidade I”: “A vontade de Saber” (Bio-poder).

Foucault nos diz que “Vigiar e Punir” tem por objetivo construir “[...] uma história correlativa da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apóia,

recebe suas justificações e suas regras estende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade” (FOUCAULT, 2004, p.23).

Segundo o filósofo, ao contrário do que é apregoado, a pena moderna não teria surgido de um intento humanizador. Mas sim, frente a possibilidade de insurreição do povo, diante de eventuais penalidades excessivas dirigidas a algum delinqüente ou ainda devido ao poder ilimitado do soberano. O condenado, frente a teoria do contrato social, seria considerado não tão somente um delinqüente, mas sim, um traidor pois a infração implicava na ruptura do contrato.

Outra importante mudança do século XVIII pode ser observada pela construção do panóptico. Onde a punição passava de um mecanismo castigador a um intento normalizador.

Com o desenvolvimento das disciplinas o corpo passou a ser submetido a novos mecanismos de controle os quais possibilitaram, também, o desenvolvimento de uma nova “alma” nos indivíduos.

O modelo de adestramento dos corpos e vontades frente a organização do tempo, do espaço e da atividade presente nas prisões é também verificável em uma série de instituições: escola, fábrica, hospital, caserna.

Foucault nos diz que a disciplina fundamentou as ciências humanas modernas através de sua “minúcia fútil e perversa” bem como de seu método investigativo, o qual substituiu o modelo científico proposto por Bacon que se baseava na investigação judiciária.

O criminoso, segundo Foucault, é uma construção que se dá frente a prisão. O criminoso constitui-se enquanto tal, através dos mecanismos disciplinares que lhes são impostos. Desta forma, Foucault diferencia infrator de delinqüente. Delinqüente seria o “objeto de uma biografia criminosa” e o infrator seria o “sujeito jurídico de seu ato” (BILLOUET, 2003, p. 137).

A disciplina através da vigilância coloca-se como condição externa ao aparecimento de um determinado saber. Podemos observar sua atuação na medicina, na escola e em inúmeras outras instituições. A modernidade constitui seus saberes através de técnicas disciplinares. Desta forma, ao elucidar a disciplina, bem como, suas técnicas, Foucault, realiza um trabalho genealógico, pois é a disciplina

que constitui um novo mecanismo penal, bem como as condições para o estabelecimento dos novos saberes modernos.

“A vontade de saber”, obra genealógica posterior, a qual será objeto de análise do presente capítulo, discute, fundamentalmente, a sobreposição do dispositivo de sexualidade sobre o dispositivo de aliança, problematizando as formas de atuação do poder.

3.2 PODER-SABER

A relação estabelecida entre poder e saber é verificada enquanto temática recorrente na obra foucaultiana. O filósofo aponta as configurações de poder inerentes a constituição de um dado saber, de uma formação argumentativa científica, ou de uma verdade estabelecida, bem como, a organização discursiva presente nestes elementos.

Foucault preocupa-se, também, com o processo de exclusão relacionado ao conhecimento. Em seu texto denominado “Power/knowledge”, o filósofo explora o caminho pelo qual algo se torna estabelecido como um fato ou uma verdade, em detrimento a outra construção argumentativa, constituída pelo mesmo sistema discursivo de validação de declarações. Em trabalhos como “A Ordem do discurso” e “A Arqueologia do saber”, o filósofo, preocupa-se em focar os processos institucionais que possibilitam o estabelecimento de fatos e verdades.

A fim de considerar-se algo como um fato, faz-se necessário a sujeição deste a um processo de ratificação por aqueles que estão em posição de autoridade. A verdade seria constituída e mantida em seu lugar por uma grande gama de estratégias de apoio e afirmação, as quais, também, excluem as versões alternativas dos fatos. Através de seu trabalho sobre o poder-saber, Foucault, visa elucidar os processos históricos inerente ao trabalho de constituição de nosso passado, através do modo de como a sociedade se vê.

A temática proposta por Foucault não se remete a emancipação imediata da verdade de todo o sistema de poder, mas sim da separação do poder de formas hegemônicas de verdade no âmbito social, econômico e cultural, formas estas, em que o poder opera.

Em “Power/Knowledge” o filósofo descreve o saber como sendo a conjunção de relações de poder e a busca de informações. Em seu artigo intitulado “Prision Talk”, Foucault nos diz que: “...não é possível para o poder exercer-se sem saber ... e é impossível para o saber não gerar poder” (Prision Talk, in C. Gordon (ed.), “Power/knowledge”, Brighton: Harvester, pp. 184-191. *Apud*: MILLS, 2004.p. 69. Nossa Tradução).

Não é a atividade desenvolvida sob alguma área específica do saber que produz um corpus de conhecimento útil ou resistente. O processo de poder-saber atravessa os objetos de conhecimento fazendo-os emergir, determinando, deste modo, suas possibilidades de conhecimento.

Cada sociedade tem seu próprio regime de verdade, o qual se constitui em um conjunto de normas, utilizadas para as declarações que somente podem ser proferidas pelo “pessoal autorizado”. Esta é a forma como a sociedade aceita a verdade. Sara Mills (2004, p. 79), Aponta na obra de Foucault a constituição dos conhecimentos segundo determinados interesses:

[...] Foucault ao longo de grande parte de sua obra preocupa-se em estabelecer a interconectividade do poder-saber e do poder-verdade. Ele descreve o conhecimento não como uma simples elevação dos estudos acadêmicos, mas sim, uma produção e um exercício de manter em circulação [um determinado saber] pelo trabalho de numerosas práticas e instituições. Assim, o filósofo nos move de uma visão de um conhecimento objetivo e imparcial a uma perspectiva onde o conhecimento coloca-se sempre como o trabalho do interesse de grupos particulares [...]

Ao fundamentar seu procedimento analítico na primeira conferência da obra “A verdade e as formas jurídicas”, Foucault, elucida a relação de dependência entre poder e saber. Segundo o filósofo, o saber, somente constitui-se enquanto tal à medida que se vincula a um dado poder.

Embasando sua analítica no pensamento de Nietzsche, Foucault (1996, p. 13), alude ao fato de que no filósofo alemão efetiva-se “[...] um tipo de discurso em que se faz a análise histórica da própria formação do sujeito, a análise histórica do nascimento de um certo tipo de saber, sem nunca admitir a pré-existência de um sujeito do conhecimento [...]”.

Diante do pensamento nietzschiano Foucault opõe os termos origem e invenção (respectivamente: *ursprung* e *erfindung*), pois segundo o pensador alemão aquilo que foi inventado não teria uma origem espontânea e natural. Deste modo, o conhecimento seria uma invenção, não se colocando sobre o âmbito semântico da palavra *ursprung*. O conhecimento sendo uma invenção não é natural, não fazendo parte, assim, da natureza humana.

Como segundo argumento remetido ao fato do conhecimento ser uma invenção, o pensador francês dirige-se a heterogeneidade entre as condições de experiência e os objetos de experiência, ou seja, a diferença entre o observador e aquilo que é observado. A possibilidade de conhecimento, proposta por Kant, sustentada na homogeneidade entre condições de experiência e objeto observado, segundo Foucault, seria rompida por Nietzsche. Foucault pergunta-se sobre o que possibilitaria a relação de continuidade entre os objetos a serem conhecidos e o conhecimento.

Outra questão relevante, levantada pelo filósofo francês, remete-se aos elementos que possibilitariam o “conhecimento conhecer” [sic] as coisas e não ser um mero erro, uma ilusão ou uma arbitrariedade. Assim, Foucault (1996, p. 19) nos diz que:

[...] o que garantia isso na filosofia ocidental, senão Deus? Deus certamente, desde Descartes, para não ir mais além e ainda mesmo em Kant, é esse princípio que assegura haver uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a conhecer. Para demonstrar que o conhecimento era um conhecimento fundado, em verdade nas coisas do mundo, Descartes precisou afirmar a existência de Deus [...]

Deste modo, a relação entre o conhecimento e a coisa a conhecer é arbitrária, coloca-se sob o efeito de um dado poder e de uma relação, por vezes, violenta. Nietzsche sustenta que a relação entre aquele que conhece e o objeto a ser conhecido não é aproximação, mas sim, afastamento.

Segundo Nietzsche, Spinoza, teria aludido ao fato de que o conhecimento somente efetivar-se-ia na ausência de determinadas paixões: rir, detestar e deplorar. Contudo, o filósofo alemão, contrariamente, nos afirma que são estas paixões que possibilitam o conhecimento, sendo que este se dá no confronto entre estas paixões. Frente a isto Foucault (1996, p. 23) nos diz que: “[...]Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreende-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder[...]”.

Na segunda conferência da obra chamada de “A verdade e as formas jurídicas”, através da análise da obra de Sófocles, denominada de Édipo

Rei¹⁶, Foucault pretende estabelecer o momento em que poder e saber distanciam-se.

Foucault afirma-nos que Édipo, ao contrário do que é convencionalmente sustentado, não era aquele que não sabia, mas sim, aquele que sabia demais. Édipo é o homem do poder e esta questão apresenta-se em toda a peça: quando Ihe acusam de ter matado o pai ele teme que seu poder seja roubado, quando a praga infesta a cidade ele teme perder o poder. Enfim, Édipo é constantemente levado a evidenciar o seu gosto pelo poder e seu medo de perdê-lo.

Édipo é frequentemente chamado de “o primeiro dos homens”, aquele que detém o poder, e também de tirano.¹⁷ A saga de Édipo que o leva da miséria a glória é típica de dois distintos personagens gregos: O herói e o tirano¹⁸.

¹⁶ Segundo a tragédia de Sófocles Édipo é filho de Laio e de Jocasta. Antes do nascimento de Édipo um oráculo anunciou que o filho de Jocasta mataria o pai, assim Édipo recém-nascido é entregue a um servo do pai a fim de que seja morto. Contudo, Édipo, contrariamente, é entregue pelo servo a pastores do Citerón os quais, por sua vez, confiam-no ao rei Pólibo. Quando adulto, Édipo, procura um Oráculo, sendo que, após ter ouvido deste que mataria seu pai e que se casaria com sua mãe, decidiu não mais voltar a Corinto (Terra de Pólibo), mas sim, pedir asilo em Tebas (Terra de Laio). A caminho de Tebas, Édipo, encontra Laio, sem saber de que se tratava do rei de Tebas, bem como, de seu pai legítimo, Édipo mata-o por achar que seu comportamento para com um escravo tivera sido injusto. Chegando a Tebas Édipo depara-se com a Esfinge a qual propunha enigmas a suas vítimas, que como não os solucionavam eram devoradas pelo monstro. Não obstante, Édipo soluciona o enigma da esfinge e esta é por fim destruída, como prêmio Ihe é oferecido por Creonte o trono de Tebas e a mão da rainha, prêmios estes que são prontamente aceitos. Frente a uma peste que assolava a cidade Édipo solicita que o oráculo seja consultado, como resposta o oráculo fala que a peste somente cessará com a vingança da morte de Laio. A resposta do oráculo havia sido trazida por Creonte sendo posteriormente solicitada a presença de Tirésias, o adivinho, o qual procurou tergiversar. Édipo assim, passa a desconfiar de Tirésias e de Creontes, imaginando que ambos cobiçavam seu trono. Ao tentar desfazer a desconfiança do marido, Jocasta diz que Laio havia sido morto em uma encruzilhada, Édipo desconfia e pergunta como era Laio e seu Criado, pensando que poderia ser o assassino. Contudo, frente a isto surge um criado comunicando a morte de Pólibo (seu pai adotivo) Édipo tranqüiliza-se, mas não pretende voltar e ocupar o trono em Corinto, pois teme possuir sua mãe. O criado tentando tranqüiliza-lo alega que ele foi enfeitado pela mãe e que Pólibo e sua esposa eram seus pais adotivos. Édipo sentiu-se perdido diante das evidências percebendo que matara seu pai Laio e casara-se com sua mãe Jocasta, decide então arrancar seus olhos e vagar sem destino. (KURY, 1999. p.115-116.)

¹⁷ Contudo, não devemos entender o termo tirano em seu significado corrente. Na Grécia Antiga tirano era aquele que exercia o poder sozinho, ou seja, o termo não possuía a conotação pejorativa que possui na atualidade significando exclusivamente despotismo e autoritarismo para com o povo.

¹⁸ A figura do Tirano surge na Grécia do século VII, sendo que sua atitude frente à sociedade “tratava-se de eliminar as querelas das facções aristocráticas, de reprimir a rapacidade e a ostentação da aristocracia, de favorecer a ascensão na polis das classes inferiores sobre as quais se apóia.”(AUSTIN & NAQUET, 1972. p. 80.) A organização política no período tirânico destituía a expressividade política dos cidadãos, colocando o tirano enquanto regente máximo do sistema político. Dentre os tiranos com maior relevância à constituição política da polis podemos citar: Sólon, Pisístrato e Clístenes. Dentre as medidas tomadas por Sólon as três mais populares entre os atenienses, segundo Aristóteles foram: “[...] ninguém pode tomar dinheiro emprestado sob a garantia da liberdade de alguém; [...] ninguém pode tirar proveito daqueles que foram injustiçados; e a terceira, [...] instituiu o direito de participar do dicastério, pois quando o povo tem o direito de votar nos tribunais, controla a constituição.”(ARISTÓTELES, 2000, p. 261.) Após a tirania de Sólon,

Interessa-nos, todavia, o segundo tipo, o tirano, pois é este homem de poder que Édipo representa. Como os demais tiranos gregos, Édipo, orgulha-se de ter “reerguido” a cidade. (ou seja, de ter livrado-a da esfinge, especificamente em seu caso).

Dentre os elementos que caracterizam a figura do tirano, Sófocles evidencia em Édipo: a identificação do tirano com a cidade (ou seja, o tirano é a cidade); a deliberação do tirano sobre as leis segundo sua vontade; a posse de um certo saber cuja eficácia possibilita-lhe atingir seus objetivos tornando-se tirano; o tirano é aquele que “encontra”, ou seja, aquele que realiza seu percurso sozinho com seus próprios conhecimentos.

Édipo é o tirano sozinho, que com sua sede de governar afasta-se dos deuses e acaba sendo “derrubado” pelo testemunho de um pastor e de um escravo. Édipo aproxima o conhecimento disponibilizado pelos deuses ao conhecimento enunciado pelos escravos.

Foucault afirma-nos que nas sociedades indo-européias o rei e sua corte detinham um determinado saber que não era compartilhado com as demais classes sociais. Assim, saber e poder eram correspondentes, correlativos e superpostos.

Diferentemente das sociedades que a precediam, a Grécia, promove o afastamento entre poder e saber. Haja vista que, Édipo sabia demais e por saber muito não sabia nada. Assim [...] Édipo vai funcionar como o homem do poder, cego, que não sabia e não sabia por que poderia demais [...]” (FOUCAULT, 1996, p. 50) ou seja, quanto maior o poder menor o saber implicado. Retornando a argumentação foucaultiana, o pensador francês nos diz que:

Atenas retornou a um breve período de liberdade política, o qual foi sobreposto por Pisístrato. Dentre suas maiores medidas podemos assinalar: O confisco de grandes latifúndios, a redistribuição de terras e o apoio a cultura e a economia, Pisístrato: “[...] injetava dinheiro para impedir falências e incrementar o trabalho, a fim de que todos pudessem viver como fazendeiros. Tinha dois motivos para agir deste modo; não queria o povo na cidade, mas sim, espalhado pelos campos, e se todos tivessem o suficiente para viver, se estivessem ocupados com os seus próprios negócios, não iriam querer e nem teriam tempo para se imiscuir dos negócios do Estado. A agricultura aumentava os seus lucros, pois ele cobrava um imposto de dez por cento de sua produção.” (ARISTÓTELES, 2000, p. 267.) Clístenes, outro grande tirano do período arcaico, foi responsável pela estratificação das quatro classes em dez, constituindo a bulé então de 500 membros, sendo 50 de cada classe, além disso, o tirano fez com que os cidadãos passassem a ter seus nomes vinculados as regiões a que pertenciam e não mais ao nome de seus pais como era de uso até então. Portanto, a reforma imposta por Clístenes restringiu o poder oriundo de privilégios hereditários, reconfigurando assim a política estatal ateniense. A política tirânica estabeleceu os pressupostos à posterior instalação da democracia.

[...] O ocidente vai ser dominado pelo grande mito de que a verdade nunca pertence ao poder político, de que o poder político é cego, de que o verdadeiro saber é o que se possui quando se está em contato com os deuses ou nos recordamos das coisas, quando olhamos o grande sol eterno ou abrimos os olhos para o que se passou. Com Platão, se inicia um grande mito ocidental: o de que há antinomia entre saber e poder. Se há o saber, é preciso que ele renuncie ao poder. Onde se encontra saber e ciência em sua verdade pura, não pode mais haver poder político (FOUCAULT, 1996, p. 51).

Portanto, poder e saber são afastados na sociedade grega sendo que determinadas categorias legadas ao âmbito sagrado ainda são utilizadas (especialmente no que se diz respeito ao testemunho instaurado no inquérito). Como a lembrança que se remeterá posteriormente a teoria da reminiscência platônica, sendo que enquanto mera lembrança dirige a verdade a uma categoria do divino.

A relação poder-saber caracterizar-se-ia pelas relações de poder que possibilitariam um determinado conhecimento firmar-se enquanto verdadeiro e legítimo, por vezes, em detrimento a outro. Outro elemento de relevância mensurável, frente às relações de poder-saber, são as possibilidades políticas do estabelecimento de um dado saber. Deste modo, Foucault estabelece duas possibilidades analíticas sobre a relação poder-saber: A genealogia e a arqueologia.

3.3 “A VONTADE DE SABER”

“A Vontade de Saber” visa, sobretudo, tornar evidente que não é a interdição ao sexo que constitui a sexualidade na modernidade, mas sim, que a sexualidade fundamenta-se diante de instituições, indivíduos e discursos. “A Vontade de saber” analisa a história dos corpos e da submissão destes frente ao poder.

Segundo Foucault, os códigos comportamentais referentes ao sexo até o início do século XVII eram inexpressivos e inoperantes. Somente a partir do final do século XVIII estabeleceu-se uma ética sexual mais austera e repressiva, enquadrando e limitando as atitudes concernentes ao sexo. O ocidente estaria deste modo, submetido a uma moral vitoriana repressora, sobretudo, a partir do final do século XVIII. Compartilha, também, da mesma perspectiva, quanto a repressão das práticas sexuais, o historiador francês Philippe Áries (1991, p.11), segundo o qual:

Todos concordam em acompanhar, do século XVI ao XVIII, pequenas mudanças que a longo prazo revelaram uma atitude nova com relação ao corpo, ao próprio corpo e ao do outro. Já não se trata de saber como um rapaz deve servir a mesa ou servir o patrão, e sim de estender ao redor do corpo um espaço preservado a fim de afastá-lo de outros corpos, furtá-lo ao contato e ao lugar dos outros. Assim, as pessoas param de se abraçar, ou seja, de se jogar nos braços umas das outras, de beijar a mão o pé, de se lançar de “barriga no chão” perante uma dama que querem homenagear. Essas demonstrações veementes e patéticas são substituídas por gestos discretos e furtivos; não se trata mais de parecer nem de se firmar aos olhos dos outros, porém, ao contrário, de lembrar aos outros apenas o necessário para não se fazer esquecer totalmente, sem se impor por um gesto excessivo. A literatura de civilidade, a maneira de tratar o próprio corpo e o dos outros explicam um pudor novo, uma preocupação nova em esconder determinadas partes do corpo, determinados atos, como a excreção. ‘Cobri esse seio que eu não poderia ver’, diz Tartufo. Foi-se o tempo em que os homens no século XVI, cobriam o sexo com uma prótese que servia de bolso e mais ou menos simulava uma ereção. Também repugnará deitar os recém casados em público em seu leito na noite de núpcias e voltar a seu quarto na manhã seguinte. Esse novo pudor, acrescentado a proibições antigas, chega mesmo a dificultar o acesso do cirurgião ao leito da parturiente, local de reunião essencialmente feminino.

Verifica-se, evidentemente, uma rearticulação frente as condutas sexuais, o mesmo se dará ao que se refere aos discursos. Segundo Foucault os discursos não são calados ou reprimidos, mas sim, tão somente, rearticulados a uma determinada realidade que se impõe. O que efetivamente ocorre, segundo o pensador francês, não é o silenciamento dos discursos, mas, diferentemente uma explosão discursiva que se faz sobre o crivo da legitimidade e autenticidade dos saberes contemporâneos.

Assim, essa mesma ética sexual repressiva, agia paradoxalmente de modo a incitar os discursos. Entretanto, o que a princípio aqui se evidencia como um paradoxo (à medida que temos uma “repressão incitativa”) nada mais é do que uma readequação discursiva. Haja vista que, os discursos sobre o sexo não cessaram, mas sim, rearticularam-se frente a formas de saberes específicas, que agora então nos obrigam a revelarmo-nos. Assim, segundo Inês Araújo (2000, p. 83):

[...] sexo não é aquilo que se reprime, mas aquilo que se confessa o tempo todo, revelação da verdade sobre si, a mais secreta e recôndita, que vindo a luz libertaria. Mas Foucault entende que essa é uma forma de produção de verdade, nos moldes em que nossa sociedade mais cultua e valoriza, a insuspeita verdade científica.

Diferentemente do discurso científico contemporâneo, até o século XVIII a sexualidade, segundo Foucault, seria regida, por três distintos saberes: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Todavia, após o século XVIII dois distintos sistemas de regras passam a controlá-la: a lei da aliança e a ordem do desejo.

Iniciou-se no final do século XVIII, ainda, uma “caçada” as sexualidades periféricas, bem como, uma taxonomia detalhada destas. Contudo, estas sexualidades não foram reprimidas, mas sim, incitadas a falar no interior de “discursos adequados” que constituíram as chamadas “ciências sexuais”.

As “ciências sexuais” teriam se fundado através de mecanismos confissionais distintos, pautando-se, sobretudo, no interrogatório, no inquérito e na confissão. Além disso, foi combinando a confissão com o exame, estabelecendo causalidades sexuais para determinadas doenças e propondo-se a encontrar aquilo que se esconde do próprio sujeito, que os mecanismos confissionais passaram a se

constituir no interior dos discursos. Propondo-se, também, a estabelecer a hermenêutica e a medicalização do indivíduo.

Assim, o ocidente presencia o aparecimento de uma *scientia sexualis* a partir do final do século XVIII. Contudo, diferentemente do que ocorre no ocidente, o oriente, desenvolveu uma *ars* erótica onde a verdade não reside na confissão, mas sim, no silêncio sendo extraída do próprio prazer. Deste modo, não será a repressão que garantirá este silêncio, mas sim, a busca pelo prazer e pela sabedoria.

A repressão frente a sexualidade, no ocidente, coloca-se sob uma perspectiva jurídico-discursiva onde há a negação, o estabelecimento de regras e a interdição. Além disso, o poder jurídico-discursivo propõe uma lógica da censura, pois afirma aquilo que não é permitido, impede que algo seja dito e nega a existência.

Embora visto sob uma ótica repressiva, o controle possa parecer resultante de um ponto de emanção, de fato, diferentemente, sua forma de atuação não se efetiva em uma relação descendente, mas sim, no estabelecimento de relações infinitesimais de poder que atravessam toda a sociedade. Exemplo disto seria a família, a qual confere, sobretudo, critérios de normalidade sendo estes utilizados pelo Estado a fim de submeter a sociedade a um determinado controle (como por exemplo o controle Malthusiano de natalidade).

A sexualidade utiliza uma série de estratégias de controle como a histerização do corpo feminino, a pedagogização do sexo das crianças, a psiquiatrização do prazer perverso e a socialização das condutas de procriação. Tais estratégias visam, sobretudo, o controle e a normalização dos indivíduos.

Frente as técnicas contemporâneas e medievais de controle, Foucault, estabelece um paralelo. Assim, segundo o filósofo a psicologia, a pedagogização do sexo infantil, a demografia e a histerização da mulher faziam-se presente no medievo, tendo como procedimentos correlatos, respectivamente, a confissão, a caçada ao onanismo, o controle das relações sexuais e o tratamento a possessão demoníaca.

Outro modo de presentificação da sexualidade, na sociedade contemporânea, refere-se a possibilidade de afirmação de classe. A burguesia teria

sido vista através da sexualidade, firmar-se-ia, assim, dois binômios: Aristocracia-Sangue x Burguesia-Esperma.

A sexualidade mostra-se, também, como simultânea a um novo modo de utilização dos corpos. Na antiguidade os corpos eram considerados posses de familiares e do soberano, visando a salvaguarda de seus respectivos “donos”. Contudo, na sociedade contemporânea os corpos são utilizados em nome de toda a sociedade. As sociedades contemporâneas dispõem dos corpos dos indivíduos em nome do bem estar social, o controle sexual, também, passa a obedecer este critério, uma vez que é feito, em nome e benefício de uma comunidade, estabelece-se, deste modo, um bio-poder.

Sobre a análise das relações de poder, Foucault, sugere o estabelecimento de algumas regras metodológicas, ou ainda algumas regras de prudência, a saber: regra de imanência, regra de variação contínua, regra do duplo conhecimento e regra de polivalência tática dos discursos.

A sexualidade constituiu-se enquanto objeto de estudo através de relações de poder, as quais, também, estabeleceram os mecanismos científicos a pesquisá-la. A sexualidade pode ser observada freqüentemente através de focos de poder-saber os quais são manifestações da vontade de saber do poder. O poder manifesta a sua vontade de saber, ao longo da História, frente a diversos mecanismos, dentre os quais podemos citar: as relações religiosas da confidência, a pedagogia, a medicina, etc. Poder e saber, deste modo, encontram-se em uma relação de imanência.

Segundo o pensador francês a sexualidade e o poder relacionam-se através de variações contínuas. Assim, o filósofo nos sugere não procurar aquele que detém o poder sobre a sexualidade, mas diferentemente, buscar o esquema das modificações das relações de poder através do próprio jogo destas. Perceber como relações de poder se transformam ou mesmo se invertem buscando perceber o esquema que as sustentam.

As relações de poder que se estabelecem na sociedade determinam-se microscopicamente. Foucault propõe-se a evidenciar o poder frente a suas manifestações capilares. Exemplo disto é o dispositivo familiar:

[...] a família não reproduz a sociedade; e esta, em troca, não imita aquela. Mas o dispositivo familiar, no que tinha precisamente de insular de heteromorfo com relação aos outros mecanismos de poder pôde servir de suporte as grandes “manobras” pelo controle malthusiano da natalidade, pelas incitações populacionistas, pela medicalização do sexo e a psiquiatrização de suas formas não genitais (ARAÚJO, 2000, p. 95).

A família coloca-se enquanto elemento basilar para a constituição de políticas populacionais, as quais são determinadas geralmente pelo mecanismo estatal. A família estabelece relações de poder capilares que são absorvidas pelo Estado e utilizadas segundo os interesses de uma determinada coletividade. Deste modo, o Estado apropria-se do dispositivo familiar (dispositivo este que estabelece os parâmetros de normalidade para o sexo e o seu comportamento, acentuando os valores da monogamia e procurando eliminar as perversões) e a família incorpora os procedimentos de controle estatais (controle de natalidade, identificação e medicalização das sexualidades desviantes). Estabelece-se, assim, um duplo conhecimento: A família que absorve os procedimentos de controle de natalidade, e, o Estado que absorve o modelo de sexualidade monogâmico familiar.

O sexo não é apenas o objeto no qual os mecanismos de poder projetam-se. A análise da sexualidade deve pautar-se, sobretudo, nos discursos que se estabelecem como estratégias de poder-saber. Os discursos, assim, constituem-se de forma tática e polivalente, haja vista que, se direcionam a vários objetivos simultaneamente articulando-se através de táticas.

3.3.1 Dispositivos

Segundo Deleuze (1990), um dispositivo constitui-se como uma meada, ou ainda, como um conjunto multilinear, sendo que estas linhas não delimitam sistemas como o sujeito, o objeto e a linguagem, e, tampouco se limitam ao interior de um dispositivo. Diferentemente as linhas atravessam o dispositivo se reorganizam e se rearticulam.¹⁹

¹⁹ Utilizamos aqui a descrição de dispositivo segundo a perspectiva deleuziana, tendo em vista a sua definição conceitual mais abrangente. Todavia, sobre o dispositivo Michel Foucault nos diz que: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo

Em um dispositivo, a força, o enunciado e o sujeito são antes de tudo tensores ou vetores. Assim, as três instâncias analisadas por Foucault (poder, saber e subjetividade) não possuem contornos definidos.

Inicialmente Foucault destaca duas dimensões em um dispositivo, a saber: as curvas de visibilidade e as curvas de enunciação. As curvas de visibilidade são formadas por linhas de luz as quais determinam a existência ou não de um dado objeto, bem como, o modo como este é visto (como exemplo teríamos a prisão). Por outro lado, as curvas de enunciação, constituem-se por enunciados, fazem-se presentes nestas curvas os elementos variáveis e diferenciais pertencentes a um dado enunciado. Através do visível e do enunciado, Foucault, pretende, sobretudo, analisar os regimes com suas respectivas derivações, transformações e mutações.

Uma terceira dimensão do dispositivo seria aquela constituída pelo poder. Todavia, o poder constituir-se-ia através das linhas de força as quais se fazem presente em todo o dispositivo, ligando as curvas de enunciação as curvas de visibilidade, ligando um ponto a outro, emaranhado as demais linhas e totalmente passível de ser desemaranhado.

A quarta dimensão do dispositivo refere-se a subjetivação. O filósofo francês deparou-se com a presença de uma linha de força que não afeta outras, mas sim, dobra-se sobre si mesma. Todavia, esta relação de força escapa as relações de poder e saber, constituindo o sujeito através de normas facultativas que resultam em uma estética da existência. Assim, Deleuze (1990, p. 156) nos diz que a subjetivação “[...] é um processo de individuação que diz respeito a grupos ou pessoas, que escapa tanto as forças estabelecidas como aos saberes constituídos [...] não é certo que todo o dispositivo detenha um processo semelhante.”

Assim, os dispositivos são compostos por linhas de força, de enunciação, visibilidade, subjetivação, além disso, por linhas de brecha, de fratura,

que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas morais filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos.” (FOUCAULT, 1985f, p. 244) Foucault pretende observar a relação que se estabelece entre estes elementos, sendo que tais elementos podem ser institucionais ou não, discursivos, ou não discursivos. O dispositivo teria ainda uma função estratégica determinante em um dado período histórico.

fissura. Tais linhas se entrecruzam e se suscitam. Desdobram-se, deste modo, duas conseqüências.

Por um lado, ocorre o repúdio aos universais, pois, segundo Foucault, o sujeito, o verdadeiro, o todo e o uno são processos cujas linhas sequer possuem coordenadas constantes. Portanto, o “sujeito” dependeria de um processo de subjetivação, o “verdadeiro”, por sua vez, necessitaria de um processo de verificação, o “todo” remeter-se-ia a um processo de totalização, e, o uno, por fim, a um processo de unificação. Deste modo, aquilo que seria dito como universal na verdade é algo em um processo de devir, ao invés de explicar tende necessariamente a ser explicado. O dispositivo não depende de valores transcendentais, estabelecendo-se efetivamente através da imanência.

Por outro lado, o dispositivo tem sua condição pautada na atualidade e não na eternidade. Foucault pretende observar a regularidade dos enunciados e não sua originalidade. Todavia, a regularidade caracteriza-se “[...] pela linha da curva que passa pelos pontos singulares, ou valores diferenciais do conjunto enunciativo [...]” (DELEUZE, 1990, p. 159). Comparado dois distintos dispositivos o que pode-se considerar é a regularidade, não a originalidade dos enunciados. Deste modo, o dispositivo define-se pela novidade, criatividade, bem como, pela capacidade de transformação que possui.

Agimos no interior de um dispositivo. A atualidade de um dispositivo reside em nosso processo de devir. Faz-se necessário distinguir em um dispositivo aquilo que somos (a parte da história ou arquivo) e aquilo que somos em devir (o atual). Assim, Foucault ao descrever as disciplinas remete-se ao arquivo, visto que elas referem-se ao que não seremos mais, o atual refere-se agora, segundo Deleuze, ao controle.

As distintas linhas de um dispositivo colocam-se em dois grupos: as linhas de estratificação (as quais posicionam-se em um dado lugar, imóveis remetendo-se aos arquivos); e, as linhas de atualização (as quais, por sua vez, referem-se ao conjunto das linhas remetidas ao atual). “A Vontade de saber” nos apresentará dois distintos dispositivos, suas relações e sobreposições, a saber: o dispositivo de aliança e o dispositivo de sexualidade.

3.3.1.1 O dispositivo de aliança

O dispositivo da aliança evidencia-se no período clássico, (ou seja, entre os séculos XVII e XVIII) estabelecendo-se de modo hegemônico neste. Segundo Foucault (1982, p. 100), o dispositivo da aliança consiste em um...

[...] sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens [...] [Além disso] o dispositivo de aliança se estrutura em torno de um sistema de regras que define o permitido e o proibido, o prescrito e o ilícito; [...] conta entre seus objetivos principais, o de reproduzir a trama das relações e de manter a lei que as rege; [...] o que é permitido é o vínculo entre parceiros com status definido [...]

Ao caracterizar o dispositivo da aliança, Foucault, menciona três termos que referem-se a interdição: o “permitido”, o “proibido” e o “ilícito”. Deste modo, podemos perceber uma distinção semântica que nos possibilita pensar a interdição sob dois âmbitos: por um lado, esta se direcionaria a uma esfera ético-moral, uma vez que, o “permitido” e o “proibido” excluem-se do âmbito do direito, neste caso específico (o qual far-se-ia presente predominantemente na esfera do “ilícito”) restando-nos, tão somente, uma possibilidade de interdição pautada, sobretudo, na conveniência social, e em pressupostos religiosos caracterizando uma interdição ética-moral. Por outro lado, a interdição pode ser pensada ao nível do direito, pois o “ilícito” é incorporado ao vocabulário jurídico.

Outra relevante característica do dispositivo da aliança refere-se a prescrição. O dispositivo da aliança pretende controlar o comportamento sexual prescrevendo-lhe a forma e ditando os seus limites. Além disso, este dispositivo propõe-se a reproduzir a trama das relações sociais, bem como, manter as leis que as regem, sobretudo, através dos laços consangüíneos e da herança. Todavia, segundo Foucault, o controle e a limitação seriam práticas recentes da nossa sociedade.

Foucault afirma-nos que os códigos sexuais até o século XVII eram inexpressivos. Isto é, eram repressivamente ineficazes no desenvolvimento de uma determinada conduta, e inoperantes frente a prática e o comportamento sexual.

Somente no século XIX é que a sexualidade teria se configurado no atual modelo monogâmico.

A moral vitoriana teria se incumbido de lançar ao degredo a sexualidade livre, bem como, a libertinagem. Tendo encerrado a sexualidade em ambientes distantes, socialmente admitidos e economicamente viáveis (consultórios, prostíbulos, etc.). A repressão à sexualidade e o capitalismo teriam surgido, curiosamente, de modo simultâneo no século XVII.

A sexualidade teria sido confiscada pela sociedade burguesa, sendo limitada e administrada segundo os interesses desta. A prática sexual, por sua vez, deve necessariamente remeter-se a locais propícios (o quarto do casal monogâmico, a casa de tolerância, etc.). Assim, a hipocrisia vitoriana imperou na sociedade sob o signo da interdição, da inexistência e do mutismo.

A repressão, vigorosamente estabelecida nestes últimos dois séculos, ainda encontra-se como elemento presente na prática sexual. Todavia, a repressão presente no período vitoriano assume um outro estatuto, como veremos no próximo capítulo, direcionado a circunscrição do discurso sexual. Por ora, limitarmos-nos a repressão que denominaremos de negativa.

A repressão sexual, segundo Foucault, é o modo como o poder-saber coloca-se frente ao sexo. Na ausência da repressão far-se-ia presente um outro tipo de condicionamento político estabelecido pelo poder-saber.

Analisar o sexo como prática reprimida permite a formulação de discursos de libertação, bem como, o afastamento social das práticas sexuais. Todavia, outro fator relevante dirige-se ao valor mercantil que a repressão possibilita na medida em que circunscreve a sexualidade a momentos e lugares precisos, tanto no que se refere ao âmbito discursivo, quanto ao tangente a sua prática. A sexualidade, assim, até o século XVIII, era regida por três grandes códigos: o direito canônico, a pastoral cristã e a lei civil. Deste modo, Foucault (1982, p. 38-39) nos diz que:

Todos estavam centrados nas relações matrimoniais: o dever conjugal a capacidade de conjugá-lo, a forma pela qual era cumprido, as exigências e a violências que o acompanhavam, as carícias inúteis ou indevidas as quais serviam de pretexto, sua fecundidade ou a maneira empregada para torná-la estéril, os momentos em que era solicitado [...] sua freqüência ou raridade: era sobretudo isso que

estava saturado de prescrições. O sexo dos cônjuges era saturado de regras e recomendações. A relação matrimonial era o foco mais intenso das contrições; era sobretudo dela que se falava. [Além disso, havia a] incerteza do status da sodomia ou a indiferença diante da sexualidade das crianças. [...] Quanto aos tribunais podiam condenar tanto a homossexualidade quanto a infidelidade, o casamento sem consentimento dos pais ou a bestialidade. [...]

A prática sexual trazia consigo uma série de restrições, assim como de prescrições. Sendo que, no centro destes discursos que se constituíam estava o casal monogâmico. O poder exercia-se, sobretudo, restringindo a homossexualidade, a infidelidade, o casamento sem consentimento dos pais e a bestialidade. As preocupações referentes a sodomia, bem como ao sexo das crianças eram irrelevantes e não interessavam a ciência.

A ciência, no que se refere ao âmbito sexual, esteve constantemente vinculada aos interesses elitistas fundando-se muitas vezes sobre a moral. Assim, Foucault (1982, p. 55) nos diz que:

[...] o sexo ao longo de todo o século XIX, parece inscrever-se em dois registros de saberes bem distintos: uma biologia da reprodução desenvolvida continuamente segundo uma normatividade científica geral, e uma medicina do sexo obediente a regras de origem inteiramente diversas.

O discurso sexual no século XIX era composto por uma série de credulidades e por uma forte moral. Frente a fisiologia da reprodução e a medicina da sexualidade estabeleceu-se uma grande diferença. Na primeira uma imensa vontade de não saber, ou seja, buscava-se acima de tudo uma verdade aceitável.

Em torno do sexo foi constituído “[...] um imenso aparelho para produzir a verdade, mesmo que para mascará-la no último momento. O importante é que o sexo não tenha sido somente objeto de sensação e de prazer, de lei ou de interdição, mas também de verdade e falsidade [...]” (FOUCAULT, 1982, p. 56).

Entretanto, não seria a ciência responsável pela repressão sexual no período clássico. O aspecto jurídico-discursivo do poder seria o elemento que comandaria a repressão frente a tudo àquilo que se dirige ao desejo. No entanto, o poder faz-se presente através de outros mecanismos de interdição, dentre os quais podemos citar: a) a relação negativa (o poder seria aquilo que diz não ao sexo,

estabelecendo a rejeição, a exclusão, etc. O poder marcaria o limite e as fronteiras do sexo); b) A instância da regra (o poder marca os limites entre lícito e ilícito estabelecendo a regra); c) O ciclo da interdição (o poder proíbe tudo o que se relaciona ao sexo); d) “[...] a lógica da censura: supõe-se que essa interdição tome três formas; afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista” (FOUCAULT, 1982, p. 82); e) A unidade do dispositivo (o poder manifesta-se identicamente em todos os níveis sociais).

Entretanto, se o poder fosse tão somente repressor, no que se refere ao sexo, ele seria no mínimo monótono. O poder ao dizer somente “não” exercer-se-ia exclusivamente em um âmbito jurídico. Diversamente, Foucault (1982, p. 83) nos afirma que:

[...] Razão geral [e] temática que parece se impor por si mesma: é somente mascarando uma parte importante de si mesmo que o poder é tolerado [...] o poder, como puro limite trancando a liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade.

Assim, segundo o pensador francês, o poder não se evidencia exclusivamente em um âmbito jurídico, mas sim, faz-se presente ao longo de toda a teia social, nos constituindo e nos atravessando. O dispositivo de aliança seria tão somente mais uma forma de manifestação do poder.

3.3.1.1.1 Aliança, o dispositivo e sua caracterização: considerações finais

O saber diante do dispositivo de aliança encontra-se diretamente vinculado a proibição e a prescrição. Sendo seu discurso de verdade atribuído ao âmbito jurídico. São, sobretudo, os enunciados de natureza jurídico-discursiva que se constituem enquanto expressão da verdade.

O saber científico dirigia-se, tão somente, a uma biologia da reprodução e uma medicina do sexo, sendo sua expressão enquanto mecanismo de poder, irrelevante. Inexpressividade esta, posteriormente, rearticulada frente ao estabelecimento do dispositivo de sexualidade. Os dispositivos em questão colocam-

se enquanto expressão de um determinado período, bem como das classes sociais predominantes nestes.

No período clássico verificamos a presença de uma aristocracia sanguínea, preocupada pela manutenção da classe, bem como, pelas demais relações sociais existentes. Portanto, é acima de tudo, através de uma descendência legítima e sadia que a aristocracia pretendia manter as relações já existentes.

A hegemonia aristocrática far-se-ia presente e predominante diante de laços consanguíneos que se estenderiam indefinidamente pelo futuro, marcados fundamentalmente, pela aquisição de bens e pelo acúmulo proporcionado pela herança. A lei civil, o direito canônico, e a pastoral cristã balizaram a configuração do poder no período clássico.

O enunciado da lei regia as relações de poder no período clássico, sendo que até mesmo o poder estatal manifestava-se, predominantemente, até o século XVIII, através do direito. O qual se configurava enquanto forma operacional do Estado moderno contratualista. Assim, a representação jurídica, mediante a proibição, a limitação e a repressão colocava-se enquanto forma da manifestação do poder no período clássico.

O modelo jurídico, predominante no período em questão, referia-se ao inquérito, tendo como principais características: o poder político como elemento fundamental; o questionamento dos elementos ignorados; os notáveis como detentores da verdade; a consulta aos notáveis ao invés de sua coação.

O direito canônico, por sua vez, prescreverá as formas legítimas de relações. Isto é, colocará os limites e as prescrições tanto sobre o ato sexual (dirigindo-se aos excessos, as ausências, as carícias “inúteis” e as atividades infecundas, etc.) quanto sobre a conduta sexual de um modo geral (os períodos próprios para atividade, a fidelidade, etc.).

Assim, o poder jurídico-discursivo estabeleceu-se enquanto forma predominante de saber, constituindo os enunciados, ou ainda as chamadas curvas de enunciação. Outro relevante mecanismo presente na configuração do dispositivo são as curvas de visibilidade.

As curvas de visibilidade direcionam-se ao casal monogâmico. As sexualidades periféricas (objeto de estudos, sobretudo, nos séculos XIX e XX) são desconhecidas. É o casal monogâmico, legítimo, alvo das mais variadas prescrições e recomendações diante da sexualidade.

O poder Jurídico-discursivo, manifestado tanto pelo direito civil quanto pelo direito canônico, tinha seus preceitos direcionados exclusivamente ao casal monogâmico, o qual se constituía, inclusive, enquanto parâmetro comparativo para as demais relações. A homossexualidade, a bestialidade entre outras formas “incomuns” de manifestação da sexualidade eram consideradas delitos. Contudo, as reações diante destas condutas “desviantes” se transformaram perante o dispositivo de sexualidade, o qual impôs uma nova relação “epistêmica” com a verdade e com a sexualidade.

O poder promove a ligação entre as curvas de visibilidade e as curvas de enunciação, fundamentalmente através da repressão, da interdição, da limitação, enfim, sobretudo, através de uma instância negativa. O poder efetua-se, principalmente, através do direito, sendo este, inclusive, a forma de legitimação e funcionamento do Estado clássico.

Em suma, o dispositivo de aliança tem nos enunciados de natureza jurídico-discursiva os componentes da curva de enunciação. A curva de visibilidade, por sua vez, tem como componentes as relações matrimoniais legítimas. Sendo que as relações de poder se efetivam fundamentalmente através de instâncias negativas, as quais interditavam, proibiam e reprimiam.

Além disso, as relações de poder proveram o entrecruzamento das curvas de visibilidade (constituintes do casal monogâmico) e da instância jurídico-discursiva (a qual não se manifestava exclusivamente pela lei civil, mas também, pelo direito canônico).

No dispositivo de aliança, segundo a óptica de Michel Foucault, não há um espaço de subjetivação. Mas sim, seguramente, podemos perceber um processo de constituição do sujeito que pauta-se na individuação, contudo isto será abordado mais adiante.

Foucault não evidencia o espaço do arquivo presente no dispositivo de aliança. Além disso, como veremos posteriormente, o dispositivo de aliança

entrelaça-se com o dispositivo de sexualidade, constituindo um espaço de atualidade particular. O dispositivo de aliança, todavia, através de suas brechas e rachaduras, bem como, frente a constituição de novos mecanismos de saber deu espaço a um outro: o dispositivo de sexualidade.

3.3.1.1.2 Aliança, poder e saber

Segundo Foucault, como anteriormente já observamos, o saber referente a um dado período histórico seria determinado por sua respectiva *epistêmê*. Contudo, o saber sempre se faz presente diante de um determinado mecanismo de poder, configurando-se, assim um binômio saber-poder. Deste modo, simultaneamente, os mecanismos de justificação e de autenticação de uma dada forma de poder, acabam, também, por vincularem-se a formas específicas de saber.

Ao longo da História, a verdade, foi utilizada como justificativa para o emprego de formas específicas de poder. A verdade produziu-se diante de distintos mecanismos inseridos em *epistêmês* específicas.

Foucault propõe-se a analisar a *epistêmê* dos últimos cinco séculos. Segundo o filósofo, foram três os momentos fundamentais da *epistêmê* ocidental: primeiramente uma *epistêmê* marcada pelo renascimento, no século XVI, uma segunda que vai do século XVII ao XVIII (período clássico) atravessada pelo iluminismo, e, por fim uma terceira marcada pelo aparecimento das ciências humanas (modernidade). No entanto, nos restringiremos, por ora, sobretudo, frente a *epistêmê* clássica a qual mostra-se diametralmente oposta a forma de saber anterior, presente na renascença.

A *epistêmê* “renascentista” seria marcada pela semelhança. Palavra e coisa deveriam assemelhar-se. Predominou neste período o estudo da gramática, das ciências da natureza e das disciplinas esotéricas. “A palavra ganha uma força mágica capaz de transformar a realidade” (GALLO, 1995, p. 19).

O homem renascentista observava o parentesco, a semelhança e as afinidades entre as coisas. Além disso, observava, também, o entrecruzamento da linguagem e das coisas. Enfim, existia uma identidade entre as palavras e as coisas.

Diferentemente, a *epistèmê* clássica se fundou na representação. Houve, assim, o afastamento entre as palavras e as coisas. A *máthesis* (com base na álgebra) procurou ordenar as naturezas simples, a taxonomia (com base nos signos) ordenou as naturezas complexas através da representação.

Silvio Gallo nos diz que a *epistèmê* clássica visava “[...] estabelecer a ordem da representação fundada de forma articulada numa analítica do número, numa analítica do signo e numa analítica da origem.”²⁰ Assim, foi a representação da ordem, conferida pela taxonomia e pela *mathésis*, que se constituiu como expressão da verdade. Sobre a distinção da *epistèmê* renascentista e da *epistèmê* clássica Foucault (1966, p. 81-82) nos diz que:

Primeiro [houve] a substituição da hierarquia análoga pela análise: no século XVI admitia-se, antes de mais, o sistema global de correspondências [...] e cada similitude particular vinha alojar-se no interior dessa relação de conjunto; doravante toda a semelhança será remetida a prova da comparação, quer dizer, só será admitida quando for encontrada, pela medida, a unidade comum, ou, mais radicalmente, pela ordem, a identidade e a série das diferenças. [...] O jogo das similitudes era outrora infinito. Doravante via se tornar possível [...] um recenseamento exaustivo de todos os elementos que constituem o conjunto encarado, seja sob uma forma de uma ordenação de categorias [...] seja [...] sob a forma da análise de certo número de pontos, em quantidades suficientes tomados ao longo da série. A comparação pode, portanto atingir uma certeza perfeita [...] [Por fim] a atividade do espírito [...] já não consistirá [...] em aproximar as coisas uma das outras, partir em busca de tudo que nelas pode revelar como que um parentesco, uma atração ou uma natureza secretamente partilhada, mas pelo contrário, em discernir, quer dizer, em estabelecer as identidades, e a seguir a necessidade da passagem para todos os graus de diferenciação [...]

A natureza, durante o período renascentista, era organizada frente a eventuais similaridades que seus elementos possuíam. Diferentemente, no período clássico os elementos a fim de se estabelecerem no interior de um dado conjunto deveriam submeter-se a prova da semelhança, sobretudo, através de uma medida e de uma ordem específica.

Em suma, no período clássico, o conhecimento seria atribuído não mais a comparação, mas sim, ao discernimento, ou seja, pela caracterização das

²⁰ Nas palavras de Foucault “[...] A *epistèmê* clássica pode definir-se, na sua disposição mais geral, pelo sistema articulado de uma *mathésis*, de uma taxinomia e de uma análise genética.” (FOUCAULT, 1966, p. 107.)

diferenças e identidades dos elementos. Segundo Foucault (1966, p. 103) o espaço de empiricidade que se constituiu no período clássico possuía as seguintes características:

[...] uma ciência geral da ordem; teoria dos signos como análise da representação; disposição em quadros ordenados das identidades e das diferenças [...] [Sendo que] o que torna possível o conjunto da episteme clássica é, acima de tudo, a relação a um conhecimento da ordem.

Portanto, ordem, representação e caracterização sustentam e determinam os conhecimentos que emergem no período clássico. Tanto a ordem e a representação taxonômica, cuja expressão evidencia-se na caracterização dos elementos, quanto a *mathésis* organizacional, também representativa, colocam-se como manifestações imediatas desta *epistêmê*.

No período clássico a verdade se dava na transparência de um discurso, sendo que, no período renascentista, diferentemente, o texto é o elemento fundamental. Sobre a distinção entre discurso e texto, bem como, suas respectivas conseqüências José Ternes (1995, p. 48) nos diz que:

Um texto está a nossa disposição para ser lido. Deve ser interpretado. Já o discurso se basta a si mesmo. É transparente. Funciona por uma espécie de mecanismo próprio. Desdobra-se ao infinito. Não se trata de interpretá-lo, pois se caracteriza pela simplicidade e evidência. Resta-nos acompanhar seu desenrolar. Assim, à hermenêutica renascentista se contrapõe com os clássicos a necessidade de uma analítica. Os renascentistas interpretam. Os clássicos analisam.

O que pode ser observado nesta distinção é o lugar do discurso na *epistêmê* clássica. O qual se constitui não enquanto elemento passível de uma hermenêutica, mas sim, como elemento analítico e também como expressão de uma verdade.

Foucault discute a constituição da verdade frente a distintos mecanismos historicamente datados. Primeiramente (concomitantemente ao desenvolvimento do Estado entre os séculos XII e XIII) o pensador francês, evidencia o estabelecimento do procedimento do inquérito²¹ como produção de

²¹ No século XII começa a delinear-se o poder judiciário sendo que suas principais características são: 1) Os indivíduos não resolvem mais os seus litígios entre si, mas passam a apelar a uma

verdade presente, sobretudo, como prática política, judiciária e civil. Neste procedimento de produção da verdade o conhecimento se dava a um sujeito soberano e o objeto de saber era reconhecidamente sempre dado. Além disso, a verdade seria suscitada mediante um “ritual” jurídico-discursivo.

O modelo judiciário do inquérito possui quatro principais características: o poder político é o elemento central; o poder exerce-se frente ao questionamento do que é ignorado, o poder de determinar a verdade cabe aos notáveis; e, o poder consulta os notáveis e não meramente os coage.

Foucault (1996, 71) sustenta que “[...] o inquérito teve dupla origem. Origem administrativa ligada ao surgimento do Estado na época carolíngia; origem religiosa, eclesiástica²², mas constantemente presente durante a idade Média [...]”

O inquérito substitui o antigo modelo do flagrante delito, pois consegue articular testemunhas sob um juramento diante do acusado e do acusador. Este processo desenvolve-se na presença de um representante do poder soberano. Deste modo, Foucault (1996, 73) afirma-nos que:

[...] O inquérito na Europa medieval é sobretudo um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma determinada maneira do poder se exercer [...] somente a análise dos jogos de força política, das relações de poder, pode explicar o surgimento do inquérito [...]

terceira instância. 2) Aparece a figura do procurador o qual é representante do poder soberano, incumbido de fazer a justiça. 3) Desenvolve-se a noção de infração esta se remete a lesão ocasionada ao soberano frente a um delito cometido. “[...] (FOUCAULT, 1996, p. 66). A infração não é um dano cometido pelo indivíduo contra o outro; é uma ofensa ou lesão de um indivíduo à ordem, ao Estado, à lei, à sociedade, à soberania, ao soberano [...]” Por fim, houve a invenção do soberano, o delito não é mais tão somente cometido a um indivíduo, mas sim, frente ao soberano. É como mecanismo das multas e das confiscações que as monarquias ocidentais passam a enriquecer.

²² A igreja do século X ao início do século XII constituía-se como o único corpo econômico e político organizado da Europa. A forma jurídica utilizada pela igreja estendia-se não só aos pecados, mas também, aos crimes e ao controle dos bens dos fiéis. O modelo jurídico utilizado pela igreja foi posteriormente utilizado pelo novo sistema político baseado na figura do soberano. Durante a alta idade média a igreja estabeleceu uma prática de inquérito, baseada, sobretudo, na visitação (*visitatio*) realizada pelo bispo aos notáveis de uma dada sociedade após uma de suas ausências. O bispo realizava em suas visitas a inquisição geral (*inquisitio generalis*), ou seja, uma série de perguntas sobre os acontecimentos durante sua ausência. O próximo passo diante de um eventual delito seria a inquisição parcial (*inquisitio specialis*) a qual visava apurar quem fez o que. Contudo, era comum durante este procedimento a confissão, onde o indivíduo, autor de um determinado delito, no decorrer do processo confessava sua culpa.

Por derivar do modelo jurídico religioso o inquérito encerra em si um conjunto de procedimentos que se dirigem a uma falta a qual se remete tanto ao soberano quanto a uma determinada moral religiosa.

O desenvolvimento do inquérito reestruturou as formas jurídicas na Europa. Foi graças ao inquérito que os Estados passaram a deter um maior controle sobre seus recursos. O inquérito possibilitou o desenvolvimento da economia política e da estatística. Além disso, o procedimento de inquérito foi utilizado na coleta de testemunhos de elementos que possibilitaram o desenvolvimento de ciências como a geografia, astronomia, climatologia, botânica e zoologia.

Com o estabelecimento da cultura renascentista a prova desaparecerá restando apenas alguns de seus resquícios em práticas como a tortura.

O inquérito, assim, estabelece-se como um mecanismo de poder que vincula o que é conhecido a formas políticas, sociais e econômicas que servem de contexto a este conhecimento. O inquérito é a forma de como a verdade passa a se estabelecer na sociedade.

A verdade, desta maneira, obedece a formas e critérios específicos vinculando-se a meios de manifestação determinados. A verdade tem suas formas estabelecidas por determinados mecanismos de poder, os quais, por sua vez, sancionam e autenticam os mecanismos de produção de verdade.

O período clássico, assim, justamente onde o dispositivo de aliança se insere, se remeteu a uma reorganização dos mecanismos de produção de verdade utilizados na renascença. Foucault (1985a, p. 116-117) ao referir-se a esse período nos diz que:

O segundo grande momento [de produção da verdade] se situará na época em que este procedimento jurídico-discursivo pode se incorporar a uma tecnologia que permitia um inquérito sobre a natureza. Tecnologia que não é mais aquela dos instrumentos destinados a localização, aceleração e amadurecimento da verdade, mas a dos instrumentos que devem apreendê-la em qualquer tempo e em qualquer lugar [...].

Durante o período clássico o inquérito se direcionou a constituição de tecnologias responsáveis pela pesquisa da natureza. Isto é, o procedimento do

inquérito, até então voltado fundamentalmente a esfera jurídica, civil e religiosa se colocou enquanto elemento fundamental para o desenvolvimento das ciências da natureza.

Podemos perceber um ponto de confluência entre a *epistêmê* clássica e os mecanismos de produção da verdade a ela remetidos. Foucault ao caracterizar a verdade produzida durante o período que se estende do século XVII ao século XVIII, nos diz que: “[...] esta verdade não tem mais que ser produzida. Ela terá que se **representar** [grifo nosso] e se apresentar cada vez que for procurada.” (FOUCAULT, 1985, p. 117).

Portanto, a verdade que se estabelece no período clássico remete-se a representação. Assim, a pretensão de trazer consigo o “estigma” da verdade exige uma fundamentação discursiva pautada na representação. O direito civil e o direito canônico configuram um código comportamental que representa (teoricamente) o interesse de uma dada coletividade.

Pautado fundamentalmente no âmbito representativo, o período clássico, constituiu suas formas de saber mais relevantes diante da representação da ordem. O conhecimento remete-se, deste modo, a organização e representação das formas simples baseada na álgebra e na representação e na organização das naturezas complexas baseada na taxonomia. O poder também se estabeleceu através da representação de um código que visava submeter a sociedade a ordem.

O poder, no período clássico, constituiu-se fundamentalmente diante de uma forma de saber que configurou seu modo de atuação. Baseado na representação jurídica conferida por um código discursivo, o poder manifestava-se de modo jurídico-discursivo, tanto no que se referia ao âmbito canônico, quanto ao que se dirigia ao direito civil. O discurso jurídico e canônico submetia uma determinada coletividade a ordem mediante um código.

Assim, a lei constituiu-se em discurso, cuja hermenêutica era evidentemente limitada (ou quase ausente) quando comparada diante dos esforços interpretativos renascentistas. A lei é a expressão de um consenso tomado como verdade. O crime, neste período, passa a ser caracterizado, também, diante do código legal. O aspecto discursivo absorvido pela lei a evidencia simultaneamente como verdade e mecanismo de análise.

O poder adequava-se as formas de manifestação do saber clássico, uma vez que, se remetia ao âmbito representativo da ordem (haja vista que um código é, teoricamente, tanto a representação dos anseios de uma coletividade quando a representação da lei) e, também, ao âmbito discursivo (a lei é a verdade e o elemento analítico que caracteriza o crime). O poder dirige-se, assim, sobretudo, a duas formas específicas do saber: ordem e discurso.

Assim, a ordem evidencia-se, sobretudo, na constituição dos códigos jurídico-discursivos do direito civil e canônico e também na organização das naturezas simples e complexas (respectivamente: *mathésis* e taxonomia). Por outro lado, se estabelece o discurso que configura o instrumental analítico e passa a deter a verdade. O código civil e religioso passa a ser a verdade que está escrita e também o elemento que caracteriza o desvio a ser analisado.

Contudo, resta-nos saber a forma de atuação deste poder vinculado essencialmente a ordem e ao discurso. O contexto de atuação desta forma de poder remete-se aos séculos XVII e XVIII, período em que o Estado moderno se fortalece e que o contratualismo evidencia-se como expressão da organização estatal.

O Estado possui como móbil de atuação, bem como, forma de apropriação dos indivíduos, o direito, cuja constituição se dá de modo restritivo, e tem sua representação máxima na figura do soberano, o qual encarna em si a verdade e a lei. O modo de apropriação do indivíduo pelo Estado até o século XVIII se dava na forma de apreensão do tempo, da vida e do capital, além disso, o indivíduo deveria lutar pelo soberano.

Firmam-se também frente a um código restritivo os preceitos religiosos. Direito civil, direito canônico e a pastoral cristã passam a configurar-se como formas mais expressivas da manifestação do poder no período clássico.

O poder, pautado em um saber ordenador/discursivo remete-se a um código que exprime, via de regra, o consenso de uma dada coletividade. Isto é, um código, uma lei. A lei interdita e adequa através da força.

Poder e saber constituem uma relação de mútua influência: por um lado o poder manifesta-se diante de formas específicas do saber. Por outro lado, o saber constitui-se enquanto verdade, determinando as relações de poder. Isto é, o poder pode manifestar-se através de características, que a princípio, aparentemente

seriam próprias do saber, (como a constituição de mecanismos de produção de verdade que privilegiem determinados interesses). O saber, por sua vez, pode manifestar-se tendo em vista características prioritariamente vinculadas ao poder (por exemplo, um código jurídico restritivo).

O poder tendo como base de sua atuação um código civil e um código canônico manifestado, sobretudo, diante de uma pastoral prescritiva, atua de modo restritivo representativo. É representado a força da lei, da interdição e da prescrição que o poder atua no período clássico.

Portanto, é o poder sob sua forma ordenadora/discursiva atuando de modo restritivo/representativo que atua no período clássico. O código jurídico, a prescrição cristã e a representação discursiva são seus elementos fundamentais.

3.3.1.2 O dispositivo de sexualidade

O dispositivo de sexualidade é imediatamente posterior ao dispositivo de aliança, sobrepondo-se a este em algumas ocasiões. Foucault (1982, p. 101) nos diz que o dispositivo de sexualidade visa principalmente:

[...] penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global [...] [Ele] [...] funciona de acordo com técnicas móveis polimorfos e conjunturais de poder. [...] [Engendrando] [...] uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. [Remete-se também] as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões, por tênues ou imperceptíveis que sejam.

Por um lado o sujeito é controlado individualmente, diante de relações de poder infinitesimais que o atravessam e o constituem, submetendo-o as mais diversas áreas do saber, revelando-o. Por outro lado, o Estado moderno e o sistema capitalista estabelecem mecanismos para o controle da população como um todo.

O discurso que se organiza em torno do sexo se vincula a elementos de ordem econômica, baseando-se, também, em uma relação direta com a busca e a manutenção da felicidade. O discurso sobre a sexualidade organizou-se desde o

século XVI de modo a propor-se a “explicar” o sexo, ainda que imprimindo a sua repressão.

Diferentemente do que se tem apregoadado, diante da repressão sexual, os últimos três séculos, representaram uma explosão discursiva sobre o sexo. Todavia, isto não significa que o sexo tenha sido incorporado aos discursos de forma trivial, mas sim, que mesmo frente à repressão, novas formas discursivas evidenciaram-no. O que se observa segundo Foucault (1982, p. 22):

[...] é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instancias do poder a ouvir, falar e fazer-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado.

O sexo foi discursivamente abstraído pelos saberes autorizados, sendo vinculado a uma determinada realidade. Deste modo, o discurso sobre o sexo não cessou, mas sim, diferentemente, rearticulou-se em função dos novos saberes que se configuraram. Os mecanismos de verdade, portadores do discurso autorizado sobre o sexo, apropriam-se da constituição discursiva deste através de tecnologias confessionais já presentes no medievo.

A contra reforma possibilitou o estabelecimento do controle religioso sobre o sexo, o qual pretendeu instituir (através, também, da confissão) um exame rigoroso do indivíduo incluindo pensamentos, gestos e atitudes. O catolicismo empenhou-se em fazer de todo o desejo um discurso, propondo-se, também, a fazer com que tudo que se relacionasse ao sexo passasse pelo crivo da palavra. O vocabulário deveria ser apenas moralmente aceito e tecnicamente útil.

A literatura contemporânea a estas práticas do catolicismo reflete seus métodos. Mesmo o que se referia ao âmbito “pecaminoso” era constituído pela longa e detalhada descrição (características basilares dos procedimentos confessionais). Exemplo disto seria a obra do Marques de Sade.

Atualmente, bem como, no medievo, as tecnologias confessionais, fazem-se presentes suscitando discursos através de saberes autorizados. A modernidade ampliou os discursos sobre o sexo exigindo, também, que o indivíduo revelasse-se, falando sobre si mesmo. Nos últimos três séculos o homem ocidental foi atado a tarefas que visam reorganizar e modificar o seu desejo.

Segundo Foucault, o sexo não foi censurado, mas contrariamente, colocado dentro de um discurso científico. Constituía-se, deste modo, segundo o filósofo a “[...] polícia do sexo: isto é, a necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição” (FOUCAULT, 1982, p. 28).

Não obstante, o controle sobre o sexo não se restringe exclusivamente a forma como o ato apresenta-se, ou como este é disposto no âmbito discursivo. No século XVIII a população surge como objeto de análise (isto é, passam a ser analisados o seu crescimento, a mão-de-obra, etc.). Neste contexto, o Estado estabelece uma série de medidas para o estudo populacional. Através de procedimentos discursivos propõe-se a regulamentar o sexo e a sua prática constituindo uma economia sexual própria.

O controle sexual além de estabelecer-se discursivamente evidencia-se, também, através de formas arquitetônicas, sendo que as crianças tornaram-se alvo imediato destas construções. A época clássica considerava as crianças como indivíduos assexuados. Contudo, a partir do final do século XVIII o silêncio discursivo promove a elucidação da sexualidade infantil. Nas escolas, a arquitetura organiza o pátio, as salas e os dormitórios tudo isto de modo silencioso tendo em vista a sexualidade. Além disso, a partir do século XVIII, os colegiais tornam-se objetos de extensa literatura (a qual visava o aconselhamento dos jovens) produzida por médicos, pedagogos etc.

Deste modo, a sexualidade não foi calada na juventude do final século XVIII, mas sim, diferentemente, foi verbalizada frente a um discurso autorizado disponibilizado, sobretudo, pelos pedagogos da época.

Os discursos sobre o sexo foram comumente proferidos pela medicina, psiquiatria e justiça penal, visando, entre outras coisas, manter um determinado controle sexual. O sexo coloca-se de modo a assemelhar-se a um segredo inatingível situado no limite do discurso, assim permite que seja sempre desencavado e é justamente aí que vemos a sua recorrência. “[...] O que é próprio das sociedades modernas não é terem condenado o sexo a permanecer na obscuridade, mas sim o terem devotado a falar dele sempre, valorizando-o como segredo [...]” (FOUCAULT, 1982, p. 36). Nos séculos XVIII e XIX a sexualidade é forçada a falar através de seus saberes “autorizados” portanto:

[...] todas estas figuras, outrora apenas entrevistadas, têm agora de avançar para tomar a palavra e fazer a difícil confissão daquilo que são [...] e se novamente for interrogada a sexualidade regular o será a partir destas sexualidades periféricas, através de um movimento de refluxo [...] (FOUCAULT, 1982, p. 39).

Dois sistemas de regras organizaram-se a fim de regerem a sexualidade no ocidente: a lei da aliança e a ordem dos desejos. A lei da aliança referia-se ao comportamento sexual que se estabelecia frente a monogamia. Ao passo que a ordem dos desejos visa circunscrever a sexualidade dentro dos limites de normalidade.

Foucault caracteriza o desenvolvimento de uma sexualidade doentia desde o final do século XVIII até a contemporaneidade. A elucidação das sexualidades periféricas pode sugerir tanto certa indulgência dos mecanismos de controle, quanto um maior rigor na busca e caracterização de anomalias. Frente a sexualidade o poder manifestou-se de formas distintas:

1) A sexualidade infantil e as alianças consangüíneas foram duramente combatidas, contudo, de formas diferenciadas: a primeira sob o registro da medicina; e, a segunda sob o registro da justiça. Buscou-se, especialmente, a eliminação dos incestos em tais procedimentos.

O poder utilizado no controle da sexualidade infantil organizou-se de modo a circunscrevê-la em um ambiente secreto. Os fracassos diante de deter o onanismo (com a utilização de práticas médicas e pedagógicas) possibilitaram que o poder atravessasse as crianças e ampliasse os seus objetos.

2) A “[...] caça a sexualidades periféricas provoca a incorporação das perversões e nova especificação dos indivíduos [...]” (FOUCAULT, 1982, p. 43) A mecânica do poder inerente a esta caçada pretende suprimir tais sexualidades e colocá-las tão somente como objetos de análise.

3) Outro modo do poder manifestar-se se refere aos exames dessas sexualidades periféricas. Os elementos ditos repressores organizam-se de maneira a suscitar uma dupla incitação: prazer e poder. Prazer em exercer o poder que questiona e examina e prazer por escapar a este poder. Além disso, poder que, por vezes, se deixa invadir pelo prazer que persegue. A família, os médicos e os pedagogos exercem este papel desde o século XIX.

4) A família monogâmica nuclear fez surgir uma multiplicidade de sexualidades periféricas. Pois, somente enquanto antítese comparativa é que determinadas sexualidades apresentaram-se ao âmbito discursivo. Assim, desenvolveu-se a sexualidade das crianças; os perigos da masturbação e os elementos transviados da heterossexualidade. A família possibilitou a formação de “[...] uma rede complexa, saturada de sexualidades múltiplas, fragmentárias e móveis [...] [ocasionando] [...] uma outra maneira de distribuir o jogo dos prazeres e dos poderes [...]” (FOUCAULT, 1982, p. 46).

O poder circunscreveu a sexualidade dentro de idades (sexualidade da criança, do adulto); em gestos ou práticas (fetichista etc.); difusas ao relacionamento (relação médico-paciente, aluno-pedagogo); as que habitam espaços definidos (sexualidade do lar, da escola etc.)

O poder, desta forma, propôs-se a reduzir o conjunto da sexualidade a sexualidades singulares, incorporando-as dentro dos corpos para determiná-las. Produziu-se, assim, também, o reforço entre prazer e poder. Além disso, o poder passou a organizar lugares de saturação.

Entretanto, tais comportamentos e elementos polimorfos não devem ser tomados pejorativamente, haja vista que estes foram retirados dos indivíduos, frente aos seus prazeres mediante múltiplos mecanismos de poder. A sociedade vitoriana não produziu as perversões, apenas as evidenciou.

As perversões caracterizam-se como efeito-instrumento, uma vez que sua manifestação possibilitou a sua respectiva caracterização. Todavia, é através do controle e do isolamento que o poder mede o corpo e penetra nas condutas. Deste modo, as sociedades modernas não reprimiram o sexo, apenas colocaram-no em áreas de controle diversificadas: medicina psiquiatria, pedagogia, família, etc.

Entre o comportamento ocidental em relação ao sexo (baseado, sobretudo, na verbalização do desejo) e o comportamento oriental, estabelecem-se diferenças consideráveis.

Observa-se no oriente uma *ars* erótica onde “[...] a verdade é extraída do próprio prazer, encarado como prática e recolhido como experiência; não é por referencia a uma lei [...] [que o saber permanece em sigilo, mas sim, porque]

segundo a tradição, perderia a sua eficácia e a sua virtude a ser divulgado [...]” (FOUCAULT, 1982, p. 57).

Diferentemente o ocidente desenvolveu uma *scientia sexualis* embasada, principalmente, em procedimentos estabelecidos por uma determinada forma de poder-saber que não visa o silêncio presente na *ars* erótica, mas sim, a pronúncia em uma tecnologia confessional.

Os procedimentos confessionais colocaram-se como mecanismos fundamentais ao desenvolvimento da *scientia sexualis*. A confissão influenciou uma série de métodos, a partir da idade média, que visavam a verdade, tais como: o interrogatório, o inquérito e a inquisição.

A confissão possibilitou ao indivíduo não ser mais identificado por sua relação com outrem, mas diferentemente, pela possibilidade de dizer a verdade sobre si. Assim, “a confissão da verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder” (FOUCAULT, 1982, p. 58). A confissão, portanto, passou a ser no ocidente uma relevante técnica de produção de verdade. Deste modo, o pensador francês nos diz:

[...] Daí também essa outra mentira de filosofar: procurar a relação fundamental com a verdade, não simplesmente em si mesmo – em algum saber esquecido ou em um certo vestígio originário – mas no exame de si mesmo que proporciona, através de tantas impressões fugidias as certezas fundamentais da consciência.(FOUCAULT, 1982, p. 59)

Ao sermos examinados revelaríamos uma verdade fugidia, a qual por vezes, esconde-se, inclusive, de nós mesmos. Assim, os mecanismos confessionais nos ajudariam a revelarmo-nos.

O sexo colocou-se como objeto fundamental da analítica confessional. Os procedimentos confessionais e o saber científico provocaram uma irrupção de discursos sobre a sexualidade no século XIX. O que, evidentemente, possibilita caracterizar um excesso discursivo no período vitoriano e não a repressão.

A extorsão da confissão sexual, em formas científicas, foi possibilitada através de cinco maneiras:

1) Através de uma codificação clínica do “fazer falar”: combinar a confissão com o exame; [...] 2) Através de postulados de uma causa geral e difusa [...] a medicina de então teceu toda uma rede de causalidade sexual; [...] 3) através do princípio de uma latência intrínseca a sexualidade [...] [a confissão] não tende mais a tratar somente daquilo que o sujeito gostaria de esconder [sobre o sexo] [...] porém daquilo que se esconde ao próprio sujeito [...]; 4) Através do método da interpretação [...] a verdade não está unicamente no sujeito, [mas sim] naquele que escuta [...] sua função é hermenêutica [...]; 5) Através da medicalização dos efeitos da confissão: [...] [a confissão não coloca o indivíduo sobre o prisma da culpabilidade ou inocência] e sim no regime do normal e do patológico (FOUCAULT, 1982, p. 66).

Deste modo, o sexo coloca-se enquanto elemento fundamental para constituição de uma ciência sobre o sujeito. O processo hermenêutico desenvolveu-se desde a confissão religiosa até a confissão atual baseada esta na psicologia e na medicina. O sexo deve ser decifrado, a verdade sobre ele dita deve ser analisada por um hermeneuta, somente então a verdade última será proferida.

Na modernidade a psicanálise, enquanto saber baseado no procedimento confessional, coloca-se entre o confronto do rigor da lei com o desejo, evidenciando o desenvolvimento de uma patologia. Sobre a psicanálise Foucault (1982, p. 121) nos diz que:

[...] a história do dispositivo de sexualidade, assim como se desenvolveu a partir da época clássica, pode valer como arqueologia da psicanálise. Vimos, efetivamente, que ela desempenha vários papéis simultâneos nestes dispositivos: é mecanismo de fixação da sexualidade sobre o sistema da aliança; coloca-se em posição adversa em relação a teoria da degenerescência; funciona como elemento diferenciador na tecnologia geral do sexo. Em torno dela, a grande exigência da confissão que se formara há tanto tempo, assume novo sentido, o de uma injunção para eliminar o recalque.

Somente com o estabelecimento da família nuclear a psicanálise pode firmar-se enquanto método. A psicanálise assim, possuía a família como pressuposto de atuação. São justamente os choques entre os desvios circunscritos no interior da família e a normalidade afirmada pela família que seriam tratados pela psicanálise.

Assim, a sexualidade não foi obrigada a esconder-se, mas, diferentemente foi suscitada através de mecanismos de poder-saber específicos:

medicina, pedagogia, psiquiatria etc. Todavia, os mecanismos a ela remetidos constituem uma série de estratégias.

As manifestações do dispositivo de sexualidade, e, seus respectivos mecanismos de poder, visam diversos objetivos através de estratégias semelhantes em sociedades distintas. Foucault caracteriza alguns conjuntos estratégicos a partir do final século XVIII, a saber: a histerização do corpo feminino; a pedagogização do sexo da criança; a socialização das condutas de procriação; e, a psiquiatrização do prazer perverso.

Sobre a histerização do corpo feminino, o pensador francês, remete-se a análise e a classificação do corpo da mulher. Este seria constantemente qualificado ou desqualificado. A mulher deveria garantir a fecundidade regular no corpo social e os princípios biológicos e morais na família. A mãe é a figura nervosa dessa histerização do corpo feminino.

Outra significativa estratégia de poder frente a sexualidade consiste na pedagogização do sexo da criança. Todas as crianças dedicam-se a uma determinada atividade sexual, sendo que tal atividade traz consigo diversos perigos. A pedagogização do sexo da criança dispõe-se a esclarecer os perigos inerentes a atividade sexual infantil.

A Socialização das condutas de procriação estabelece-se enquanto expressivo mecanismo de controle populacional. Segundo o filósofo, os mecanismos de controle visavam a responsabilização das condutas sexuais frente ao crescimento demográfico.

A psiquiatrização do prazer perverso consiste em outra relevante estratégia de poder evidenciada pelo pensador francês. A patologização da conduta sexual incomum dita anômala, caracterizou-se fundamentalmente frente a esta estratégia.

Tais estratégias visam, antes de mais nada, a construção da sexualidade, pois esta não pode ser concebida como algo que o poder submete aos seus desígnios, ou que o saber tenta insistentemente desvelar. Além disso, a sexualidade também foi constituída como afirmação da classe burguesa.

A sexualidade enquanto dispositivo, inicialmente, visava não a submissão de uma classe por outra, mas sim a afirmação de uma classe

(burguesia). As técnicas sexuais surgiram como tentativa de buscar longevidade e vigor a vida burguesa.

A burguesia não propôs a caracterização do sexo alheio, bem como, não propôs a castração de seu próprio sexo. Diferentemente, as tecnologias sexuais promoviam a sustentação burguesa através de uma política de saúde e autodesenvolvimento. A burguesia afirmava a especificidade de seu próprio corpo, assumindo sua saúde e sua origem familiar saudável. Observam-se nestes elementos traços do que virá posteriormente a constituir a eugenia.

Afirmando seu corpo e sua descendência saudável a burguesia pretendia definir-se como classe, buscando uma maior saúde e longevidade. Assim, segundo Foucault (1982, p. 119):

[...] é sem dúvida, preciso admitir que uma das formas primordiais da consciência de classe, é a afirmação do corpo; pelo menos foi esse o caso da burguesia no decorrer do século XVIII; ela converteu o sangue azul dos nobres em um organismo são e uma sexualidade sadia [...].

A sexualidade burguesa estabeleceu posteriormente a sexualidade proletária, isto, devido a necessidade de uma mão-de-obra constante e saudável. Os cuidados com que os proletários deveriam cercar-se se dirigiam, sobretudo, a saúde (especialmente a higiene) e ao sexo (no que se refere as perversões e anomalias etc.).

Além de constituir-se enquanto um dos elementos da expressão característica da burguesia, o dispositivo da sexualidade, na modernidade, dispõe dos corpos de modo diferenciado.

Na sociedade romana o pai proprietário dispunha da vida de seus filhos e escravos da forma que lhe conviesse. Na sociedade absolutista o rei somente poderia dispor da vida de um de seus súditos frente a determinadas situações, como por exemplo: no caso de guerra e no caso da vida do soberano ser ameaçada. O poder nestas sociedades se dava como apreensão do tempo, da vida e do capital.

O Estado contemporâneo exerce um controle sobre a vida dos indivíduos expondo-os a guerra não mais em nome do soberano, mas sim, em nome

da vida dos demais habitantes. A sociedade contemporânea passa a exercer um poder que pretende garantir a vida. Deste modo, a pena de morte é vista como uma incongruência pela maioria dos Estados.

O poder que se exerce sobre a vida no século XVII toma o corpo como uma máquina: adestrando-o e tornando-o dócil. No século XVIII o corpo é visto como o suporte dos movimentos biofísicos, assim, a função do poder é investir sobre a vida. Portanto, a potencia da morte imposta pelo soberano é trocada pela administração dos corpos e da vida (o Estado fornece escolas, práticas de natalidade, saúde pública etc.) Constituiu-se assim, um bio-poder. O bio-poder caracteriza-se fundamentalmente por duas áreas de atuação: a disciplina e a regulação. Deste modo:

Do lado da **disciplina** [grifo nosso] [há] as instituições como o exército ou a escola; as reflexões sobre a tática, a aprendizagem a educação e sobre a ordem da sociedade [...] Do lado das **regulações** [grifo nosso] de população [há] a demografia, a estimativa a relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável [...] (FOUCAULT, 1982, p. 132).

O capitalismo utilizou-se do bio-poder com o objetivo de organizar-se promovendo o “[...] ajustamento dos fenômenos de população e dos processos econômicos [...]” (FOUCAULT, 1982, p. 132). Apesar do ascetismo presente no século XIX, ainda assim, desenvolveu-se um grande discurso sobre a vida e os corpos.

O sexo frente ao direito de vida cumpre duas funções: economia das energias e controle e desenvolvimento da vida. Tais fatores disponibilizaram o interesse político sobre o sexo.

O sexo avançou frente a quatro grandes linhas: Por um lado, no intuito disciplinador, sobretudo, com o controle das crianças e da mulher histérica. Por outro lado, enquanto intuito regulador, especialmente com o controle da natalidade e das perversões.

3.3.1.2.1 Sexualidade, o dispositivo e sua caracterização: considerações finais

Medicina, psiquiatria, justiça penal, pedagogia, psicologia, psicanálise, demografia, arquitetura e economia constituem-se nas formas de saber mais recorrentes no dispositivo de sexualidade em “A vontade de saber”. São, sobretudo, estes saberes que caracterizam a curva de enunciação do dispositivo supracitado.

As ciências modernas como a psiquiatria, psicologia, pedagogia e a psicanálise, bem como, algumas áreas da medicina, ciências estas pautadas em procedimentos hermenêuticos, teriam sua atuação remetida a confissão. É a partir do século XVI que os procedimentos confessionais católicos procurariam uma verdade sobre o sexo (além é claro, de estabelecer o controle do desejo e de prescrever as formas do comportamento sexual adequado).

A confissão, nas ciências modernas, somente foi possível mediante o estabelecimento de diversas tecnologias, como a combinação entre confissão e o exame e o estabelecimento de causas sexuais para as mais variadas doenças. Outras expressivas formas de obter-se a confissão deram-se através do estabelecimento de um princípio de latência (segundo o qual o indivíduo deveria se submeter a interpretação), bem como, da inclusão do indivíduo no domínio da patologia, ao invés, de submetê-lo ao âmbito da culpabilidade.

A demografia e a arquitetura, diferentemente dos saberes anteriormente citados, remetem-se ao controle da produção no espaço. Estes saberes seriam conduzidos pelo Estado tendo em vista o controle econômico das populações. A demografia possibilitaria o controle da natalidade pelo Estado e a arquitetura afastaria o sexo, enquadrando-o a localidades específicas, (teoricamente) desestimulando-o, enfim, criando lugares de saturação, disciplinando os corpos.

Assim sendo, são, sobretudo, os saberes hermenêuticos constituídos pelas ciências da linguagem (psiquiatria, psicologia, pedagogia e a psicanálise²³), as ciências da produção (demografia, arquitetura e economia) além

²³ Trataremos a psicanálise como ciência da linguagem tendo em vista sua ligação ao estruturalismo, bem como sua possibilidade de constituir um ser próprio que pode designar o mundo. Contudo, Foucault a entende como contra-ciência que se propõe a criticar o homem. Assim, seu vínculo com

das ciências da vida (representada aqui pela medicina) que detém os enunciados que constituem as curvas de enunciação no dispositivo de sexualidade.

As ciências da produção, da vida e da linguagem determinam a existência de um dado objeto, além da forma como este é visto. Assim, estas ciências voltam-se, sobretudo: ao homem que deseja e ao homem e a população que procria. Procriação e desejo dirigem-se a sexualidade. Portanto, diferentemente do dispositivo da aliança, o que é evidenciado pelas curvas de visibilidade, no dispositivo de sexualidade, não é o casal monogâmico heterossexual, mas sim, a sexualidade. Diante do discurso sobre a sexualidade no período moderno Foucault (1982, p. 39) nos diz que:

[...] Evidentemente, o campo das práticas e dos prazeres continua a [apontar a monogamia heterossexual] como sua regra interna. Mas fala-se nela cada vez menos; em todo o caso com crescente sobriedade. Renuncia-se a acusá-la em seus segredos; não se lhe exige formular-se a cada instante. O casal legítimo com sua sexualidade regular tem direito a maior discrição, tende a funcionar como uma norma mais rigorosa talvez, porém mais silenciosa. Em compensação o que se interroga é a sexualidade das crianças, a dos loucos e dos criminosos; é o prazer dos que não amam o outro sexo; os devaneios, as obsessões, as pequenas manias ou as grandes raivas.

Portanto, diferentemente do que ocorre no período clássico o período moderno não enfatiza as relações monogâmicas heterossexuais, mas sim a sexualidade e o modo de sua manifestação. Os mecanismos de saber vinculam-se a caracterização e a especificação das sexualidades periféricas.

A sexualidade na modernidade não é calada, a censura e a repressão a ela conferidas limitam-se tão somente ao nível do “tecnicamente inútil”. Isto é, diferentemente do que convencionalmente se apregoa o discurso sobre a sexualidade, não foi calado, mas sim, incitado. Todavia, cabe salientar que essa incitação discursiva não se efetuou de modo despropositado. Os discursos úteis e apropriados, alvos da incitação discursiva, foram estimulados exclusivamente na esfera de determinados saberes. Entretanto, tais saberes possibilitaram, também, o desenvolvimento de técnicas de poder referentes a sexualidade.

a ciência da linguagem não se relaciona ao fato de proporcionar conhecimento a esta empiricidade. A psicanálise dirige-se a representação e a finitude tornando o inconsciente passível do entendimento consciente, ela não pretende desvendar a essência do homem. O indivíduo analisado passa a compreender-se como ser desejante, finito e subordinado a lei. (ARAÚJO, 2000, p. 51-52.)

A caracterização da sexualidade infantil, o impedimento das alianças consangüíneas, a “caça” as sexualidades periféricas e o estabelecimento da normalidade pela família monogâmica nuclear, foram formas de atuação do poder frente determinados âmbitos do saber.

Além disso, o poder passa a circunscrever a sexualidade dentro de idades, gestos ou práticas, frente aos relacionamentos e diante dos espaços por ela ocupada. A sexualidade, assim, foi controlada e isolada dentro de áreas específicas como: pedagogia, família, psiquiatria etc.

A sexualidade teria sido também, utilizada segundo estratégias específicas as quais visavam, sobretudo, o controle do homem e da população. Dentre estas estratégias Foucault nos cita: a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo da criança, a socialização das condutas de procriação e a psiquiatrização do prazer perverso. Assim, ao contrário do modo que o poder manifestava-se no período clássico, no período moderno ele...

[...] Não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição: ao contrário [...] ele procede mediante a redução das sexualidades singulares. Não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não exclui, mas inclui no corpo a guisa de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-las atraia suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam[...] (FOUCAULT, 1982, p. 47).

O poder na modernidade se constitui mediante distintos mecanismos de saber. Diferentemente do período clássico, onde a restrição era sua forma de atuação, no período moderno, o poder se fará presente diante da evidência e classificação científica.

Entretanto, o dispositivo de sexualidade, não se limita a construção de tecnologias e estratégias de controle, nem a constituição de uma ciência sexual. Historicamente o dispositivo de sexualidade desenvolveu-se simultaneamente ao aparecimento da burguesia, passando a colocar-se como expressão desta. Inserida no dispositivo de sexualidade e tendo a sexualidade como forma de expressão, a burguesia constitui-se, também, como alvo das tecnologias de controle e de regulação dispostas pelo dispositivo de sexualidade.

Através destas múltiplas tecnologias de apreensão do sujeito, no que se refere ao controle e a regulação de sua sexualidade, tanto em seu domínio individual, quanto em seu domínio coletivo o Estado moderno desenvolveu um bio-poder. Assim, o Estado moderno, juntamente com o capitalismo, propôs-se a adequar a população aos processos econômicos.

O bio-poder constitui-se ao lado das ciências da vida, da produção e da linguagem como forma de manifestação do poder frente a sexualidade na sociedade moderna. Desta forma, o poder inerente ao dispositivo de sexualidade dirige-se ao domínio científico. É o poder-ciência que submete os indivíduos a um determinado controle e regulação.

Caracterizadas as curvas de enunciação e de visibilidade, bem como o poder, resta-nos ainda assinalar duas instancias no dispositivo de sexualidade: a atualidade e o arquivo (ou as linhas de estratificação e as linhas de atualização respectivamente). Podemos considerar o dispositivo da aliança como a região do arquivo no dispositivo de sexualidade, ou seja, como pertencente as linhas de estratificação, uma vez que estes dispositivos sucedem-se no tempo, possuindo, como veremos, regiões comuns. As linhas de atualização são as linhas de manifestação do dispositivo de sexualidade, uma vez que ele está na atualidade.

Em suma, as ciências da vida, da produção e da linguagem constituem-se nos conhecimentos portadores dos enunciados referentes as curvas de enunciação do dispositivo de sexualidade. Além disso, estes conhecimentos possibilitaram o aparecimento da sexualidade enquanto elemento evidenciado pelas curvas de visibilidade. O poder, por sua vez, se constitui mediante a ciência. A região do arquivo remete-se ao dispositivo de aliança e a atualidade refere-se a presente manifestação do dispositivo de sexualidade.

3.3.1.2.2 Sexualidade, poder e saber

Pretendemos demarcar a atuação do dispositivo de sexualidade frente as instâncias de poder e de saber que o regem. Assim, discutiremos a forma de saber inerente ao dispositivo de sexualidade, assim como, a forma e o modo de atuação do poder que o determinam.

No final do século XVIII uma nova *epistèmê* se estabeleceu, tornando-se notória, principalmente, devido ao rompimento com a representação. Constituiu-se, assim, um novo saber responsável pela caracterização do conhecimento. Nesta nova *epistèmê* o objeto passa a ser conhecido “[...] por ter uma História e a História é o modo de saber que dá acesso ao ser” (ARAÚJO, 2000, p. 42).

A História como nova *epistèmê*, no século XIX, possibilitou que o homem fosse pensado através do trabalho, da vida e da linguagem. Foucault nos aponta as diferenças fundamentais entre esta nova *epistèmê* (era da História ou *epistèmê* moderna) e a *epistèmê* clássica (ou era da representação):

A ordem clássica distribuía num espaço permanente as identidades e as diferenças não quantitativas que separavam e uniam as coisas: era essa ordem que reinava soberanamente, mas de cada vez segundo formas e leis ligeiramente diferentes, sobre o discurso dos homens, o quadro dos seres naturais e a permuta das riquezas. A partir do século XIX a História vai desenrolar numa série temporal as analogias que aproximam uma das outras as organizações distintas. É esta história que progressivamente, imporá as suas leis as análises de produção, dos seres organizados e, enfim dos grupos lingüísticos. A História dá lugar as organizações analógicas, tal como a ordem abria o caminho das identidades e das diferenças sucessivas. (FOUCAULT, 1966, p. 287).

A *epistèmê* moderna tem como base fundamental a História que constituiu de modo decisivo os novos saberes. Saberes estes remetidos a uma determinada construção temporal. Produção, vida e linguagem, empiricidades determinantes nesta nova *epistèmê*, formam-se, sobretudo, diante de analogias temporais.

A era da representação, por sua vez, pautava-se, sobretudo, na organização e na representação, o homem não era pensado enquanto objeto de estudo. Contrariamente ao que ocorre na era da História onde é analisado o homem que produz, vive e fala. Enfim, a História, coloca-se como o solo sobre o qual as ciências humanas passam a se desenvolver. Segundo Foucault (1966, p. 482):

A História forma, pois, para as ciências humanas um meio de acolhimento a um tempo privilegiado e perigoso. A cada ciência do homem dá ela um fundo que a estabelece, lhe fixa um solo e como que uma pátria, e determina a área cultural – o episódio cronológico, a inserção geográfica – onde se pode reconhecer validade a este saber; mas ela cerca essas ciências de fronteira que as limita e

arruína logo de início a pretensão que elas tem de valer no elemento de universalidade.

O rompimento que se efetuou diante da era da representação foi possibilitado, pela presença de três novos saberes: filologia, biologia e economia política. A História enquanto *epistêmê* fez-se presente como tempo investido na produção (economia política); temporalidade presente no desenvolvimento do indivíduo (biologia) e como desenvolvimento histórico das gramáticas comparativas (ARAÚJO, 2000, p. 42).

Outra relevante mudança no século XIX ocorre com a constituição da linguagem como objeto de estudo da lógica e da lingüística. A linguagem passa, então, a nos possibilitar pensar o homem como portador de um dado discurso. Ela institui um ser próprio, o qual se tornou objeto de conhecimento disponibilizando, entre outras coisas, a compreensão do mundo. Desenvolvem-se assim, os saberes hermenêuticos e a psicanálise.

No final do século XVIII o homem foi tomado enquanto objeto de conhecimento, sobretudo, pelas ciências da vida, do trabalho e da linguagem. Estes saberes objetivaram o homem como um duplo empírico transcendental. Por basearem-se no homem que produz, trabalha e vive, tendo em vista a condição finita de sua existência, bem como suas condições históricas, sociais e econômicas, estes saberes foram denominados por Foucault como analíticas da finitude. Haja vista que aquilo que estas ciências tomam enquanto objeto de análise, bem como aquilo que disponibiliza o conhecimento, isto é o homem, é finito. A analítica da finitude, segundo Foucault, proporciona uma visão demasiadamente antropologizada do homem.

Foucault denuncia a presença de uma referencia constante a antropologia no pensamento moderno. O homem passa a ser, assim, a referencia e o fundamento para todo o saber, o que segundo o pensador francês, caracteriza uma nova perversão. Todavia, não se trata de eliminar a antropologia do horizonte científico, mas sim, conferir a esta seu devido peso. Segundo José Ternes (1995, p. 50):

Trata-se de devolver-lhe o seu peso. Trata-se de conferir ao homem o lugar que lhe convém. De que Kant, aliás, já suspeitara: indicação, apenas. Não fundamento. Pois não há mais na *epistêmê* moderna,

nenhum fundamento. Todo o fundamento dispensa o saber. Impõe a sonolência intelectual.

Foucault entende a morte de Deus, declarada por Nietzsche, como um duplo assassinato onde morreria também o homem que o criou. Com a morte deste homem morrem respectivamente estas ciências que se baseiam nele como fundamento. Fundamento este relativo, finito e disperso. Incapaz, portanto, de sustentar o saber que lhe é remetido. Firma-se, assim, uma possibilidade de refutação das filosofias antropologizantes.

No século XX as analíticas da finitude constituem novos saberes. Biologia, economia política e filologia formam respectivamente a psicologia, a sociologia e a crítica literária. Além disso, as três instâncias do saber presentes no século XIX (matemática e física; as ciências da vida, do trabalho e da linguagem; e, o saber filosófico) possibilitaram o desenvolvimento das ciências humanas. Desse modo é a matematização conferida pela física e pela matemática, bem como, os modelos conferidos pelas ciências da vida, do trabalho e da linguagem, além da interrogação sobre o ser do homem, interrogação esta própria da filosofia, que constituem a forma de atuação das ciências humanas.²⁴

Os saberes remetidos a sexualidade constituem-se tendo por base as ciências da vida, do trabalho e da linguagem. Assim, a medicina corresponde as ciências da vida; a psiquiatria, a justiça penal, a pedagogia, a psicologia e psicanálise dirigem-se as ciências da linguagem; e por fim, a demografia e a arquitetura correspondem as ciências da produção. Os saberes constituídos pelas ciências da vida, da linguagem e da produção possuem como fundamento a *epistêmê* histórica.

Portanto, as formas de produção da verdade na modernidade estão ligadas ao saber histórico. Além disso, Foucault (1985a, p. 117) nos diz que:

[...] A química e a eletricidade permitiram que fenômenos fossem produzidos. Esta produção de fenômenos através da experimentação está no ponto mais afastado da produção de verdade pela prova, pois são repetíveis, podem e devem ser constatados, controlados e medidos. A experimentação não passa de um inquérito sobre fatos artificialmente provocados. Produzir fenômenos em uma

²⁴ Foucault também se ocupa das ciências que possuem uma função crítica do homem como a psicanálise, a etnologia e a lingüística, contudo esta discussão foge aos nossos objetivos.

aparelhagem de laboratório não é o mesmo que suscitar ritualmente o acontecimento da verdade. É uma maneira de constatar uma verdade através de uma técnica cujas entradas são universais.

Os novos métodos de obtenção da verdade baseados na universalidade dos resultados, na repetição dos fenômenos e na experimentação caracterizam as ciências modernas.

Deste modo, diante da sexualidade é o homem detentor de uma história que será submetido a uma análise hermenêutica fundada, sobretudo, por uma ciência da linguagem. Além disso, é a historicidade dos processos biológicos do indivíduo que se constitui enquanto objeto de estudo das ciências da vida. Por fim, é a utilização produtiva do homem dentro de uma determinada temporalidade no espaço que é analisada pelas ciências da produção. Assim, as ciências da vida, da produção e da linguagem analisam o homem através de processos universais baseados em um método experimental que pode ser repetido. Isto é, com a modernidade o homem é submetido a um processo empírico de análise.

Assim, o poder possui uma forma histórica/empírica, pois atua circunscrevendo a historicidade do indivíduo e a submetendo a um processo analítico empírico. São as empiricidades concernentes a produção, a linguagem e a vida que evidenciam o homem enquanto indivíduo historicamente constituído. É o homem estabelecido historicamente que será objeto de análise empírica. Seu discurso deverá se adequar ao âmbito histórico a fim deste ser submetido a análise. Assim:

[...] a questão sobre o que somos, em alguns séculos, uma certa corrente nos levou a colocá-la em relação ao sexo. Nem tanto em relação ao sexo natureza [...] mas ao sexo-história, ao sexo-significação, ao sexo discurso. Colocamo-nos, a nós mesmos, sob o signo do sexo.(FOUCAULT, 1982, p. 76)

É o discurso historicamente organizado que nos possibilita ser interpretados e analisados pelos mais distintos saberes. Não é o discurso que deve ser analisado, mas a confissão de nossos atos que se inscrevem sob a égide da história.

Diferentemente do que regia o dispositivo de aliança, o dispositivo de sexualidade visava não a interdição ou a restrição do sexo, mas sim a sua

manifestação. Deste modo, o discurso sobre o sexo dirige-se “[...] a um poder que, justamente não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição: ao contrário que procede mediante a redução das sexualidades singulares [...]” (FOUCAULT, 1982, p. 47).

O dispositivo de sexualidade caracteriza as sexualidades periféricas, procura impedir as alianças consangüíneas, circunscreve a sexualidade dentro de idades, gestos, práticas e do espaço. Além disso, dedica-se a histerização do corpo feminino, a pedagogização do sexo da criança e a psiquiatrização do prazer perverso.

É em relação a uma norma que a sexualidade é caracterizada e submetida ao exame. Os corpos devem ser adestrados a fim de que a sexualidade não se manifeste espontaneamente, mas sim, em locais e momentos apropriados. A sexualidade é constantemente vigiada devendo submeter-se aos desígnios sociais.

O discurso sobre o sexo deve remeter-se ao tecnicamente útil, a atividade sexual deve ser encerrada em locais específicos (a casa de tolerância, o quarto do casal monogâmico, o sexo deve remeter-se a espaços apropriados), o corpo deve ser adestrado a fim de que a sexualidade não se manifeste de modo inconveniente (A atividade sexual deve ser controlada frente ao tempo e ao espaço). No que diz respeito as crianças, a sua atividade sexual deveria ser vigiada devido aos problemas do onanismo (estabelecer-se-ia, assim, uma vigilância das práticas sexuais) Portanto, faz-se presente neste conjunto de preceitos as características fundamentais do que Foucault denominou de disciplina, haja vista que observamos respectivamente: o controle do corpo, do tempo, da atividade, a distribuição do indivíduo no espaço e a vigilância. Contudo, cabe ainda salientar que, as sexualidades periféricas, alvos da incitação discursiva, devem adequar-se a uma normalização frente, é claro, de um exame, o qual pauta-se fundamentalmente, em pressupostos confessionais. A sexualidade manifesta-se, assim de modo disciplinar.

Entretanto, a forma disciplinar de manifestação do poder não se dirige, segundo Foucault, a população como um todo, mas sim, ao contrário, ao indivíduo em particular. É o intento regulador, presente nas formas de manifestação do poder na modernidade, o modo de atuação do poder diante das populações. Assim,

[...] [O poder] conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo a população, mediante o jogo duplo das tecnologias da disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra. Portanto, estamos num poder que se incumbiu tanto do poder quanto da vida, ou que se incumbiu, se vocês preferirem, da vida em geral, com o pólo do corpo e o pólo da população (GIACOIA, 2006, p. 188).

Adquire, deste modo, a sexualidade como móbile de atuação na sociedade moderna o poder disciplinar/regulador. Isto é, o poder passa a manifestar-se na modernidade disciplinando os corpos e regulando as populações.

A regulamentação coloca-se, principalmente, como elemento fundamental na caracterização do bio-poder, diferentemente da disciplina a regulamentação efetiva-se em grande escala. “O bio-poder toma a seu encargo a espécie, o homem como ser vivo, a massa global de uma população, sob cujos processos e ciclos biológicos [...] ele intervém para controlar, normatizar, regulamentar” (GIACOIA, 2006, p. 188).

Desta forma, os saberes determinantes do dispositivo de sexualidade constituem-se pelas ciências da vida, da produção e da linguagem. Além disso, é o poder sob a forma Histórico/empírica que determina as relações de verdade. O poder disciplinar/regulador, por sua vez, é o modo de atuação do poder no interior do dispositivo de sexualidade.

3.3.1.3 Sexualidade e Aliança, o ponto de convergência: linhas de fissura, brechas e fraturas

As linhas de fissura, as brechas e as fraturas (DELEUZE, 1990). são os locais em um dispositivo que proporcionam o surgimento de outro, ou ainda, os locais que possibilitam a ruptura entre dois dispositivos. Procuraremos, então, caracterizar estas regiões, além de observar os possíveis pontos de interseção entre os dois dispositivos até agora discutidos.

O século XVII aparece como marco na constituição de novos paradigmas para a sexualidade, neste período os procedimentos repressivos e restritivos possuíam uma intensidade maior e mais constante. Por outro lado, os

séculos XIX e XX, aparecem como mais tolerante, incitando os discursos através de saberes autorizados e de técnicas específicas, saberes estes que constituem aquilo que poderia denominar-se de “ciência sexual”.

Os principais objetos de estudos das chamadas “ciências sexuais” na modernidade, já se constituíam enquanto objeto de inquietações durante o medievo e o período clássico. Assim, temas como o onanismo e a histeria foram exaustivamente tratados por teóricos religiosos. A histeria, em particular, no século XIX, foi inclusive pesquisada por psiquiatras em manuais religiosos sobre possessões. A questão demográfica, elemento fundamental na caracterização do bio-poder na modernidade, foi tratada pela igreja como controle das relações sexuais.

Com o estabelecimento da *epistêmê* moderna os delitos sexuais morais, passam do âmbito moral a esfera patológica. Do século XVIII ao século XIX observa-se a separação da medicina do sexo da medicina do corpo. Durante este período inscreveram-se como doenças as perversões que possuíam o título moral de devassidão e extravagância (FOUCAULT, 1982, p.111).

No século XIX criou-se um controle estatal sobre a sexualidade relativo a natalidade e a hereditariedade, tendo em vista, também, as perversões hereditárias e a eugenia. Os perversos sexuais eram também os indivíduos que tinham ascendentes com os mais variados distúrbios físicos, assim, fazia-se ainda o controle dos indivíduos que poderiam gerar descendentes “problemáticos”. Estas sexualidades periféricas foram circunscritas pelo dispositivo de sexualidade, ainda que eventualmente se fizessem presentes no interior do dispositivo de aliança.

A sexualidade, na sociedade ocidental, firmou-se primeiramente sobre o dispositivo da aliança o qual determinava o lícito e o ilícito, o vínculo entre as pessoas e a transmissão dos bens. Ele era garantido pelo direito e firmava-se pelo matrimônio. Contudo, no final do século XVIII estabeleceu-se o dispositivo de sexualidade o qual atua, ainda hoje, polimorficamente visando penetrar os corpos e controlar as populações. No entanto, sexualidade e aliança não apenas sucedem-se, linearmente no tempo.

Foi em torno e a partir do dispositivo de aliança que o de sexualidade se instalou. A prática da penitência e, em seguida, a do exame de consciência e o da direção espiritual, foi seu núcleo formador [...]

[Além disso] a célula familiar, assim como foi valorizada durante o século XVIII, permitiu que em suas duas dimensões principais - o eixo marido-mulher e o eixo pais-filhos – se desenvolvessem os principais elementos do dispositivo de sexualidade (o corpo feminino, a precocidade infantil, a regulação dos nascimentos e, em menor proporção, sem dúvida, a especificação dos perversos). (FOUCAULT, 1982, p. 102).

A penitência, o exame de consciência e de direção espiritual foram os elementos formadores dos saberes hermenêuticos confessionais, os quais, na modernidade, favoreceram a constituição das ciências da linguagem. Estas, por sua vez, caracterizam os indivíduos e especificam as perversões no interior de sua respectiva esfera de saber.

As interdições iniciais sobre o sexo originaram o casamento monogâmico e, conseqüentemente, o desenvolvimento da família. Esta teria possibilitado a circunscrição dos principais objetos de estudo do dispositivo da sexualidade, como a caracterização da precocidade infantil, das perversões sexuais e a regulação dos nascimentos. Assim, Foucault (1982, p. 103), argumenta que “[...] a família é o permutador da sexualidade com a aliança: transporta a lei e a dimensão do jurídico para o dispositivo de sexualidade; e a economia do prazer e a intensidade das sensações para o regime da aliança.”

Como observamos ainda na modernidade a família é a transmissora legal dos bens diante de seus laços de hereditariedade e parentesco, o que caracterizaria fundamentalmente o âmbito legal em seu interior. A sexualidade com a especificação dos corpos, a caracterização do desejo e o controle das populações, entre outras características, manifestar-se-ia também na família.

O dispositivo da aliança, como foco onde se desenvolveu a sexualidade, absorve-a enquanto dispositivo externo, (principalmente através dos saberes autorizados e das instituições) sendo esta (a sexualidade) posteriormente utilizada como mecanismo de controle no interior da própria família.

A família aparece como um elemento tático do dispositivo de sexualidade, pois são seus componentes, com características “anormais” e “patológicas” que propiciaram o desenvolvimento da sexualidade enquanto dispositivo. Ao requerer ajuda a família, solicita-a, a determinados elementos

externos, elementos estes, sobretudo, de cunho discursivo que constituem o dispositivo de sexualidade (médicos, psicanalistas, pedagogos).

Além da sua atuação no interior da família, a sexualidade, colocou-se, também, como estandarte na ascensão burguesa no século XIX. Haja vista, a sua utilização enquanto marca de legitimidade desta, firmando a sua saúde e o vigor de seu corpo. O século XIX é marcado pela ascensão burguesa (manifestada também diante da sexualidade) em detrimento a aristocracia sanguínea.

O sangue, durante muito tempo, constituiu-se enquanto um dos marcos fundamentais da sociedade, haja vista, seu peso simbólico o qual se dirigia até mesmo a morte e a decrepitude (derramar o sangue, sangue nobre, misturar o sangue, etc.) além de ser a marca da nobreza aristocrática.

A sexualidade, todavia, privilegia a vida, mesmo que sob o signo da norma, da disciplina e das regulamentações. Ela situa-se, também, de uma forma analítica e não exclusivamente simbólica como o sangue. Outro modo social de manifestação da sexualidade dirige-se a sua utilização frente ao proletariado.

A sexualidade deveria ter seus mecanismos opressores dirigidos aos proletários, promovendo o controle e o direcionamento de suas energias. Contudo, a repressão sexual dirigiu-se, também, as classes abastadas temendo-se não o esgotamento físico dos jovens, mas sim, o mental, o qual poderia comprometer a manutenção da classe.

As formas de atuação dos dispositivos supracitados, não possuem procedimentos divergentes apenas ao que se refere as distintas classes onde atuam. Aliança e Sexualidade possuem manifestações diferenciadas de poder. Foucault (1982, p. 42), frente a atuação destes dispositivos nos afirma:

Consideremos as velhas proibições de alianças consangüíneas [...] e a condenação do adultério com sua inevitável freqüência; e por outro lado os recentes controles através dos quais, desde o século XIX, foi atacada a sexualidade das crianças e foram perseguidos seus “hábitos solitários”. É evidente que não se trata do mesmo mecanismo de poder, não somente porque aqui comparece a medicina e lá a lei; aqui adestramento lá penalidade; e, porque também a tática instaurada não é a mesma. [...] A diminuição dos “incestos” visa seus objetivos através de uma diminuição **assintomática** [grifo nosso] daquilo que condena; o controle da sexualidade infantil tenta-o através de uma difusão simultânea do próprio poder e do objeto sobre o que o exerce [...]

Podemos perceber aqui duas formas distintas de atuação do poder no interior de seus respectivos dispositivos. Por um lado, a atuação vinculada ao dispositivo de aliança, a qual se dá diante do controle das alianças consangüíneas, onde o poder manifesta-se frente a lei e a penalidade. Por outro lado, a atuação frente ao controle do onanismo, vinculada esta ao dispositivo de sexualidade, a qual se dá diante da medicina e do adestramento.

Entretanto, a forma e atuação do poder em seus respectivos dispositivos possuem uma diferença fundamental. O controle das relações consangüíneas é assintomático e coercitivo, diferentemente, o controle do onanismo implica em linhas de força de penetração infinita (FOUCAULT, 1982 p. 43). Isto é, a maneira como o poder é exercido vincula-se a saberes diversos, além, é claro, de manifestar-se de inúmeros pontos dispersos, o que facilmente caracteriza uma atuação capilar e microfísica. Como exemplo teríamos o controle do onanismo. A pedagogia, a medicina e a família pretenderam controlar o onanismo, sobretudo, através, da vigilância, das armadilhas que forçaram confissões e dos discursos corretivos. Assim, evidencia-se o polimorfismo dos mecanismos de poder vinculados ao dispositivo da sexualidade.

Evidencia-se, assim, duas formas distintas de manifestação do poder: uma assintomática, restritiva, sendo sua forma de atuação mais evidente, presente no interior do dispositivo de aliança. Por outro lado, possuímos uma atuação, incitativa, oriunda simultaneamente de vários pontos dispersos, ocasionalmente não tão evidentes, esta por sua vez, faz-se presente no dispositivo de sexualidade.

Assim, como linhas de fissura destacam-se os procedimentos confessionais, presentes no período clássico, os quais se rearticularam na modernidade constituindo-se nas atuais ciências da linguagem, rompendo com o dispositivo de aliança. A família, também possibilitou a ruptura e o conseqüente estabelecimento do dispositivo de sexualidade, haja vista que foi no seu interior que a especificação da sexualidade se desenvolveu tomando como medida o padrão monogâmico heterossexual criado pelo dispositivo de aliança.

Entretanto, não podemos falar de uma completa extinção do dispositivo de aliança, mas sim, como o próprio Foucault o faz, de uma sobreposição de dispositivos. Os “resquícios” do dispositivo de aliança são pontos emergentes

atuantes no dispositivo de sexualidade. É a família com seus vários desdobramentos e implicações jurídicas, presença constante no dispositivo de sexualidade. Poderíamos então entender o dispositivo de sexualidade como o “atual” do dispositivo de aliança, ou seja, como as “linhas de atualização” deste? Seguramente não, haja vista que as curvas de visibilidade e de enunciação, além das linhas de força, possuem uma natureza distinta quando comparados os dispositivos em questão.

Portanto, embora tratados historicamente de modo sucessivo, os dispositivos mencionados não se encontram desvinculados de maneira definitiva. Mas sim, sobrepostos, sendo que as linhas de fissura, as brechas ou rachaduras, isto é os pontos transitórios e comuns entre ambos dispositivos, embora não permitam pensar o dispositivo de sexualidade como as linhas de atualização do dispositivo de aliança, também, impedem que se considere uma mera sucessão entre dispositivos.

Outra instancia que nos permite observar a simultaneidade entre os dois dispositivos em questão é o poder. Segundo Foucault, as formas jurídico-discursiva e normativa efetuam-se ainda, até mesmo de modo simultâneo em alguns mecanismos, na atualidade.

Na sociedade contemporânea os mecanismos de produção do sujeito vinculados a ordem jurídico-discursiva embora não vigorem mais predominantemente, possuem sua forma ainda presente vinculada a mecanismos disciplinares específicos. Como é o caso da força de lei que a norma disciplinar adquire. Este, possivelmente, é o exemplo mais expressivo da sobreposição dos mecanismos de produção do sujeito nos dois dispositivos em questão.

3.3.2 “A vontade de Saber” e a Produção do Sujeito

Em “A vontade de saber” a produção do sujeito é evidenciada historicamente através de dois momentos distintos: primeiramente diante do dispositivo de aliança; em seguida face ao dispositivo de sexualidade.

A individuação evidencia-se enquanto expressivo mecanismo de produção do sujeito na obra em questão. É a individuação, com seus mecanismos coercitivos externos, que condicionam o indivíduo a constituir-se de um dado modo, a fim deste adequar-se a uma dada conjuntura.

O dispositivo de aliança atua frente a uma forma ordenadora/discursiva pautada fundamentalmente no direito civil, no código canônico e na pastoral cristã. Tais instâncias fundam-se na *epistêmê* clássica, baseando-se na *mathésis* e na taxonomia. É a representação da ordem conferida pelos códigos supracitados que organizaram a sociedade diante do sexo. Além disso, é a atuação restritiva desta ordem discursiva que constitui os indivíduos no período clássico.

Portanto, o dispositivo de aliança atua como mecanismo individualizador adequando as condutas a finalidades específicas. Seus mecanismos de atuação baseiam-se em um poder restritivo, o qual nega, limita e interdita. Sua expressão reside na verdade que representa, e esta, é garantia pela força. A restrição, assim, é marcada pelo código que representa. O sujeito é produzido, assim, através de códigos ordenativos e discursivos que atuam representativamente restringindo as ações. Esta é a forma de atuação da individuação na produção do sujeito no dispositivo da aliança.

O dispositivo de sexualidade, por sua vez, funciona de acordo com técnicas móveis e polimorfos que atravessam e constituem o sujeito. Dentre seus objetivos observamos o controle, a regulação e a disciplina da sociedade, fundamentalmente através da suscitação discursiva.

Assim, é a disciplina através das instituições, das estratégias, da educação e da ordem que promove a constituição do sujeito de modo individual. Todavia, são as regulações (principalmente através da demografia e da economia) que submetem a população ao controle de um modo generalizado.

A forma de atuação do poder no dispositivo de sexualidade circunscreve o homem no interior de um dado saber, evidenciando-o enquanto objeto de saber, isto é objetivando-o. Assim, observamos a objetivação como processo de produção do sujeito no primeiro volume da “História da sexualidade”.

São, sobretudo, os saberes vinculados a vida, a produção e a linguagem que passam a constituir o homem.

Contudo, se por um lado os saberes mencionados evidenciam o homem tão somente enquanto sujeito e objeto de saber. Por outro lado, os mesmos saberes instrumentalizam a atuação de um poder disciplinar e regulador que se estabelece como mecanismo individualizador.

Assim, podemos observar a adequação de uma conduta, sobretudo, frente aos corpos, ao tempo, a atividade, ao espaço e a vigilância, além é claro, da submissão do indivíduo diante de um exame. Almeja-se ainda, uma readequação daquilo que é denominado de anômalo. Estabelece-se, deste modo, a constituição do sujeito através da individuação disciplinar.

Portanto, é circunscrito no interior de um determinado discurso científico que o homem é passível de individualização. Na modernidade, observamos então um homem que necessita ser objetivado a fim de ser individualizado.

As ciências da vida, da produção e da linguagem através de seus procedimentos universalizáveis submetem o homem a um processo empírico. Todavia, é o homem enquanto indivíduo histórico que é analisado. Assim é sob a forma histórica/empírica que o poder atua objetivando. Ao passo que, diferentemente, frente ao âmbito disciplinar/regulador amparado pelo âmbito científico, o qual instrumentaliza-o, o poder se caracterizará de modo a promover a individualização.

Portanto, a produção do sujeito em “A vontade de saber” se dá tanto através do processo de individuação, quanto frente ao processo de objetivação. Os principais mecanismos responsáveis pela produção do sujeito são o dispositivo de aliança e o dispositivo de sexualidade.

Dentre os mecanismos mais expressivos presentes no dispositivo de aliança evidenciam-se o direito civil, os códigos canônicos e a pastoral cristã, tais mecanismos dirigem-se ao âmbito ordenador/discursivo, sendo que o modo de atuação deste dispositivo se dá através da restrição e da representação.

O dispositivo de sexualidade, por sua vez, funda-se nas ciências da vida, da produção e da linguagem sendo estes mecanismos mais expressivos. Sua

forma de atuação dirige-se ao âmbito histórico/empírico e seu modo de atuação é disciplinador/regulador.

4 SEXUALIDADE E SUBJETIVAÇÃO: “O USO DOS PRAZERES” E O “CUIDADO DE SI”

Dion de Prusa [...] relata a maneira pela qual Diógenes, rindo, fazia o elogio do gesto que cometeria em público: gesto que feito a tempo teria tornado inútil a guerra de Tróia, gesto que a própria natureza nos indica no exemplo dos peixe; gesto racional, pois ele só depende de nós e não necessitamos de ninguém para coçar a perna, e finalmente, gesto cujo ensinamento devemos aos deuses, a Hermes precisamente, que dele deu a receita a Pã, enamorado sem esperança da inacessível Eco, de Pã, os pastores o teriam em seguida, aprendido.

Michel Foucault – “O Cuidado de si”.

O presente capítulo visa discutir os processos de constituição do sujeito, bem como os mecanismos que o constituem no interior das duas últimas obras da “História da sexualidade” de Michel Foucault, respectivamente: “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si”. Assim, propomo-nos a discutir os pontos mais relevantes das obras em questão detendo-nos pormenorizadamente na produção do sujeito.

4.1 O USO DOS PRAZERES

Propomo-nos na presente seção descrever os elementos fundamentais presentes nas diferenciadas temáticas de “O uso dos prazeres”. Portanto, inicialmente descreveremos os elementos essenciais presentes na “Dietética”, “Econômica”, “Erótica” e “Filosófica”²⁵, bem como os elementos que disponibilizam a análise de “O uso dos prazeres”. Por fim, discutiremos os mecanismos e os processos de produção do sujeito.

“O uso dos prazeres” nos diz que na antiguidade clássica grega, os prazeres foram alvos de preceitos morais baseados em “técnicas de si”, cujo modo de sujeição não consistia na coerção das condutas. Além disso, diferentemente do cristianismo, onde a relação estabelecida diante dos atos morais dirigia-se ao jogo de recompensa e castigo, na moral grega o que imperava era uma estética da existência.

A moralidade grega, assim, apregoava a temperança e a moderação. O homem grego, a fim de constituir-se enquanto sujeito político e estabelecer o governo alheio deveria governar a si mesmo primeiramente (ARAÚJO, 2000, p. 85-86). Ao contrário do cristianismo a moral grega não se fixava em regras, segundo Araújo (2000, p. 131): “os prazeres não foram focalizados por regras rígidas de conduta e nem por discursos teóricos. Não se descreve os atos, não se delimita entre o permitido e o proibido e nem se pretende decifrar a verdade de si pela sexualidade.”

Entre as doutrinas morais da antiguidade e o cristianismo podemos observar uma certa continuidade temática em alguns de seus códigos éticos e suas prescrições, dentre os quais: a expressão de um medo, um modelo de comportamento, a imagem de uma atitude desqualificada e um exemplo de abstinência.

A utilização desenfreada do sexo seria a causa de um profundo esgotamento físico, chegando, inclusive, em determinados momentos a paralisia dos

²⁵ Denominares de “filosófica” o capítulo V do “Uso dos prazeres” cujo título atribuído por Foucault é “O verdadeiro amor”. Nossa escolha deve-se ao fato de que a noção do “verdadeiro amor” foi oriunda de um trabalho filosófico.

indivíduos. Este medo obsessivo fazia-se presente nos discursos médicos e pedagógicos do século XIX de maneira insistente. Contudo, sua origem é anterior, chegando aos primeiros séculos de nossa era, mesmo quando o cristianismo ainda não se fazia presente em toda a sua expressividade.

A fim de manter-se o corpo e a alma fazia-se necessário um modelo de comportamento. A fidelidade matrimonial, antes mesmo de ser apregoada pelo cristianismo, já era recomendada e prescrita pelos gregos e romanos. Contudo, o seu não cumprimento não ocasionava nenhuma punição nestas culturas.

Os indivíduos desviantes da conduta sexual socialmente aceita eram freqüentemente caracterizados segundo imagens pejorativas. A homossexualidade no século XIX é constituída segundo um perfil morfológico e biológico. A literatura do período descreve o homossexualismo e suas características. Contudo, na antiguidade já havia algo aproximado a figura do homossexual²⁶. Sêneca, Epíteto e até mesmo Platão já faziam descrições de indivíduos afeminados.

Gregos, Romanos e Cristãos, mesmo diante do abismo de diferenças que os separam culturalmente, observavam a moderação sexual de modo favorável. O autocontrole seria o mais conveniente modo de atuação frente as condutas concernentes aos prazeres.

O herói virtuoso que consegue resistir ao prazer não foi uma figura inaugurada na cristandade, mas sim, fazia-se presente já na antiguidade grega e romana. O autocontrole “[...] era a marca visível do domínio que exerciam sobre eles próprios e, portanto do poder que eram dignos de assumir sobre os outros [...]” (FOUCAULT, 1990a, p. 22).

Todavia, assumir estas semelhanças entre a cultura pagã e a cultura cristã não significa em absoluto igualá-las nestas características. A cultura cristã estabelecia os seus preceitos de forma universal exercendo uma determinada

²⁶ Cabe salientar que o conceito de homossexual era inexistente na Grécia antiga; sendo que comumente as relações que se realizavam entre homens não possuíam o mesmo caráter das relações homossexuais caracterizadas no século XIX, tratavam-se, sobretudo de relações bissexuais. Utilizaremos o termo “homossexual” neste texto a fim de referir-nos somente as relações entre os indivíduos do mesmo sexo sem suas referências sócio-antropológicas e contextuais remetidas, portanto a modernidade.

coação, ao passo que na cultura pagã²⁷ o autocontrole não era impositivo e nem mesmo universal.

A moral sexual cristã não estava pré-formada na antiguidade, todavia já se firmava uma temática que alcançaria o cristianismo e em determinados pontos prolongar-se-ia neste. Tal temática baseava-se, sobretudo, na “[...] austeridade sexual em torno e a propósito da vida do corpo, da instituição do casamento, das relações entre homens e da existência de sabedoria [...]” (FOUCAULT, 1990a, p. 24).

A moral desenvolvida na antiguidade sobre o sexo e sobre os prazeres tomava a mulher unicamente como objeto, esta deveria, necessariamente, ser instruída, vigiada e conduzida segundo normas precisas. A moral, deste modo, constituía-se por normas comportamentais escritas e direcionadas por homens. Os preceitos que estabeleciam a austeridade sexual pautavam-se, sobretudo, frente a:

[...] relações com o corpo, com a questão da saúde e, por trás desta 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 ajustamento entre papéis sexuais e papéis sociais; finalmente relação com a verdade, onde se coloca a questão das condições espirituais que permitem ter acesso a sabedoria (FOUCAULT, 1990a, p. 25).

A problemática levantada, assim, dirige-se aos quatro eixos supracitados: corpo, esposa, rapazes e verdade. Deste modo, Foucault, pergunta-se porque estes quatro eixos, eram problematizados frente a liberdade do homem livre? E, além disso, porque estes elementos constituíram-se em um domínio de experiência moral?

A moral, segundo Foucault, é compreendida através de dois distintos eixos, a saber: o código e o comportamento. A moral constitui-se enquanto código na medida em que estabelece um conjunto de normas prescritivas, cuja finalidade direciona-se a regulação das condutas.

²⁷ Faz-se relevante mencionar que não existia uma “cultura pagã” unificada, mas sim, “culturas pagãs” diversas. Atemo-nos, também ao fato de que o paganismo consiste em manifestações religiosas não cristãs.

Não obstante, por moral pode-se compreender, também, o comportamento efetivo dos indivíduos frente a um determinado código. Todavia, o comportamento dos indivíduos é disforme e variável frente aos códigos estabelecidos, pois nem sempre os códigos morais estão explicitamente dispostos mostrando-se estes, por vezes, dissolvidos em um determinado ambiente cultural. Teríamos, assim, a moralidade dos comportamentos. Desta forma, estabelecem-se, também, vários modos de austeridade sexual.

A preocupação de como devemos agir, a fim de constituirmo-nos enquanto sujeitos morais se expressa relevantemente na configuração da austeridade sexual. As ações orientam-se segundo a “[...] determinação da substância ética, isto é a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como material principal de sua conduta moral [...]” (FOUCAULT, 1990a, p. 27). Como exemplo, Foucault, cita-nos a fidelidade marital a qual poderia dar-se tão somente no nível das ações sem a supressão dos desejos, como também, ao nível do desejo e do pensamento. Para manter a fidelidade o indivíduo pode agir de formas distintas sendo que este modo particular de agir constituirá a substância ética. A substância ética será o modo através do qual o indivíduo se defronta com os movimentos “condenáveis” da alma.

O modo de sujeição constitui-se em outra forma de se praticar a austeridade sexual. Os motivos que impelem o indivíduo a realizar uma determinada atitude são diversos. Tomando o exemplo supracitado, a fidelidade poderia se dar devido ao reconhecimento de um código, frente a um apelo pessoal, ou ainda, diante de uma estética da existência, etc.

As formas de elaboração do trabalho ético apresentam-se como mais uma forma de se estabelecer a austeridade sexual. O trabalho ético, que o indivíduo realiza sobre si, pode privá-lo radicalmente dos prazeres, como, também, submetê-lo a um conjunto de procedimentos e normas que o levam a adequação de um dado comportamento sexual e a purificação do corpo.

A teleologia do sujeito moral é outra forma de expressão da austeridade sexual. Uma ação não é moral em si mesma, mas sim, em um contexto preciso. A realização de uma ação moral visa “[...] a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e as regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito

moral [...]”(FOUCAULT, 1990a, p. 28). Frente a fidelidade conjugal a conduta sexual visa teleologias distintas, desde um distanciamento do mundo das paixões até um além túmulo bem-aventurado.

Uma ação dita moral não deve estar tão somente vinculada a um código de regras, leis ou valores. Segundo Foucault (1990a, p.28): “[...] toda a ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere, mas ela implica também em certa relação a si; essa relação não é simplesmente ‘consciência’ de si; mas constituição de si enquanto sujeito moral.”

A formação de um sujeito moral implica em uma constituição de si onde o sujeito delimita a parte dele mesmo que participará desta moral, sua posição em relação a norma, realizará suas atitudes frente a um modo de ser que o definirá como uma realização moral, frente a isto o indivíduo age sobre si mesmo, aperfeiçoando-se, colocando-se a prova, etc.

Toda a ação moral dirige-se a unidade de uma conduta moral, sendo que toda a conduta moral implica na constituição de si mesmo como sujeito moral. As condutas morais configuram-se frente a modos de subjetivação.

Os aportes teóricos supracitados implicam em análises históricas específicas. Pois a história das moralidades proporia o comportamento dos indivíduos e sua conformidade a determinadas regras. Por outro lado a história dos códigos analisaria as regras de valor de uma determinada sociedade. E, por fim, visando a amplitude de uma História moral, far-se-ia necessária a história da maneira de como os indivíduos constituem-se em sujeitos de comportamento moral. Frente a isto, Foucault (1990a p. 29), nos diz que:

[...] essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo [...] eis aí [...] uma história da ‘ética’ e da ‘ascética’ [ou seja, respectivamente] das formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-las.

As morais firmam-se através de códigos e dos comportamentos por ela atribuídos. Todavia, historicamente, pode-se observar a hegemonia dos comportamentos em detrimento de códigos que, por vezes, se estabelecem de um modo rudimentar, bem como em detrimento a “morais” que produzem subjetivação de um modo jurídico visando a “exatidão”.

A “configuração metodológica” estabelecida por Foucault propõe-se a distinguir o código moral da ascese, sem esquecer a relação entre estes elementos. A questão levantada dirige-se, não tão somente a continuidade moral entre a Antigüidade e o cristianismo. Assim, “[...] conviria perguntar de que maneira, na continuidade, na 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” (FOUCAULT, 1990a, p. 31).

“O uso dos prazeres” visa analisar a *chrèsis aphrodiôn* (uso dos prazeres) observando as formas de subjetivação que passam a se configurar desde a antiguidade (ou seja, substância ética, tipos de sujeição, formas de elaboração de si e teleologia moral) até o desenvolvimento do cristianismo. Ao mesmo tempo, a obra dirige-se ao modo de como o uso dos prazeres é tratado pela medicina e pelo pensamento filosófico. Além disso, dirige-se também a observação das normas de austeridade na relação com o corpo, na relação com a esposa, na relação com os rapazes e na relação com a verdade.

4.1.1 O Uso dos Prazeres e o Domínio de Si

Gregos e romanos não dispunham de um termo tão abrangente como o de sexualidade, contudo dispunham de um termo equivalente denominado de *aphrodisia* o qual dirige-se aos “[...] atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer [...]”(FOUCAULT, 1990a, p. 39).

A cultura cristã procurou decifrar os segredos da carne associando insistentemente o prazer e o desejo à falta e ao pecado, tendo em vista o domínio exercido por estes elementos. Assim, desejo, prazer e ato sexual são tratados mediante um código pelo cristianismo.

Na cultura grega, diferentemente, a questão ética não se refere a forma dos atos e dos prazeres, mas sim, a intensidade destes, bem como, da conveniência de sua realização. O sexo não é um mal em si, nem a marca de uma decadência primeira, contudo, ainda assim, sua prática é condenada frente a falta de moderação.

Os gregos, diferentemente da cultura cristã, não possuíam um código de conduta pré-estabelecido frente ao uso dos prazeres. Contudo, baseavam suas ações frente a preceitos gerais. O prazer deveria ser buscado frente a três grandes estratégias: 1) a necessidade (a qual impede a intemperança pletora que busca o prazer antes da necessidade, bem como a intemperança de artifício que busca o prazer em elementos raros); 2) O momento (Os gregos denominavam de *kairos* – o momento conveniente. Contudo este vocábulo não era usado somente frente aos *aphrodisia*, mas sim, todas as situações onde uma determinada ação fazia-se propícia. Além disso, a atividade sexual deveria realizar-se frente a uma determinada idade e diante de um determinado período do ano); 3) O Status (o indivíduo notório não deveria ser intemperante).

O domínio de si era valorizado tanto sob a ótica cristã, quanto sob a ótica pagã. A moral cristã condenava as atitudes sexuais não somente frente ao ato, mas também no que se referia ao pensamento e ao desejo. A moral pagã, por sua vez, restringia sua atuação ao uso dos prazeres.

O controle de si é visto sob a ótica de dois termos distintos: *enkrateia* e *sophrosune*. Foucault (1990a, p. 61) propõe a seguinte distinção entre estes conceitos:

[...] a virtude de *sophrosune* é, sobretudo descrita como um estado bastante geral que garante uma conduta ‘como convém para com os deuses e para com os homens’, isto é, ser não somente temperante mas devoto e justo, como também corajoso. Em troca a *enkrateia* se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir a sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres.

A dominação de si exigia para os gregos uma relação agonística, onde lutando contra seus próprios impulsos os indivíduos deveriam submetê-los ao seu domínio. A virtude colocar-se-ia, assim, na relação de domínio que o indivíduo exercia sobre si mesmo.

A *heautocracia* (governo de si) dava-se segundo dois modelos: do senhor que administrava sua casa e seus bens (devemos administrar nossos desejos como um senhor administra sua casa e seus bens) e o modelo da vida cívica onde o soberano deveria dominar os povos bárbaros (os desejos, assim como os povos bárbaros, são inferiores a nós, devemos deste modo, subjuga-los). Além

disso, havia exercícios físicos e espirituais que preparavam o indivíduo para o domínio de si, a abstenção era o exercício mais comum.

O indivíduo a fim de governar os outros deveria governar primeiramente a si mesmo, não sendo servo de suas inclinações. O domínio de si é, portanto, uma forma de exercício da liberdade que deve ser executada temperantemente.

A moral dos prazeres é exemplificada frente a duas formas antagônicas: o mau tirano e o bom governante. O mau tirano é intemperante e faz uso de suas atribuições para saciar os seus prazeres, ao passo que o bom governante é moderado e temperante, não se excedendo.

O domínio de si consiste em uma ética feita por homens para homens, pois é próprio da masculinidade comandar, dominar, dirigir e impor e esta deve ser a atitude do homem frente aos desejos. Deste modo, desenvolveu-se o domínio de si como uma ética da virilidade. Segundo Foucault (1990a, p. 77): “[...] o domínio de si é uma maneira de ser homem em relação a si próprio. Isto é, comandar o que deve se comandado, obrigar a obediência [...] em suma, é uma maneira de ser ativo em relação ao que, por natureza é passivo e que deve permanecê-lo.”

A *enkrateia* e a *sophrosune* são virtudes essencialmente masculinas e quando são referidas as mulheres o são sempre de forma a mencionar a “virilidade” destas. Uma mulher pode possuir temperança à medida que, como o homem estabelece uma relação de superioridade e de dominação para consigo mesma.

A temperança consiste em uma estrutura viril e ativa, sendo assim, de cunho masculino. Diferentemente a intemperança direciona-se a passividade, deste modo, dirigir-se-ia ao âmbito feminino. Assim, o efeminado para os gregos não é aquele que seria dito homossexual nos nossos dias, mas sim, aquele que se deixa levar pelos prazeres. Para os gregos: “[...] o que constitui [...] a negatividade ética por excelência, não é evidentemente, amar os dois sexos; também não o é preferir o seu próprio ao outro, é ser passivo em relação aos prazeres” (FOUCAULT, 1990a, p. 79).

Além de constituir-se em sujeito moral através da temperança, o indivíduo assim torna-se também, na medida em que se estabelece como sujeito do conhecimento, pois para dominar os prazeres faz-se necessário estabelecer uma relação com a verdade. O indivíduo, assim, escolhe pela razão seu modo de agir.

A relação do logos com o prazer foi descrita pela filosofia do século IV a.C de três formas distintas: forma estrutural, instrumental e ontológica. A forma estrutural alude a superioridade da razão sobre o desejo o que caracterizaria a *sophrosune*. A forma instrumental desenvolver-se-ia a partir da dominação dos prazeres e sua adaptação frente a necessidade, aos momentos e as circunstâncias constituindo uma razão prática a qual determinaria “[...] ‘ o que se deve, como se deve e quando se deve’ [...]” (FOUCAULT, 1990a, p. 81). Por fim a forma ontológica a qual nos possibilitaria reconhecer uma hierarquia ontológica onde os objetos de desejo eram inferiores e participantes de uma forma ontológica superior, a temperança, assim, visava o não desviar-se das formas ideais através da busca dos objetos de desejo inferiores.

Todavia, o saber e a verdade imperante na cultura grega, diferentemente do que acontecia no cristianismo, não visavam a instrumentação de procedimentos hermenêuticos, onde o indivíduo deveria confessar-se a fim de revelar uma verdade escondida em seu discurso. A cultura grega e sua relação com a verdade visavam uma estética da existência:

[...] deve-se entender com isso uma maneira de viver cujo valor moral não está em sua conformidade a um código de comportamento nem em um trabalho de purificação, mas depende de certas formas, ou melhor, certos princípios formais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita. Pelo logos, pela razão, pela relação com o verdadeiro que a governa, uma tal vida inscreve-se na manutenção ou reprodução de uma ordem ontológica; e, por outro lado, recebe o brilho de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória [...] (FOUCAULT, 1990a, p. 82).

A substância ética da moral cristã não se baseia em um *savoir-faire*, mas sim em um conjunto de normas para se conduzir no uso dos prazeres. A moralidade cristã prescreve normas comportamentais frente aos diversos âmbitos que envolvem o desejo e o prazer. Diferentemente, para os gregos,

[...] a temperança sexual é um exercício da liberdade que toma forma no domínio de si, e esse domínio se manifesta na maneira pela qual o sujeito se mantém e se contém no exercício de sua atividade viril, na maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo na relação que tem com os outros” (FOUCAULT, 1990a, p. 85).

4.1.2 Dietética

A reflexão sobre a sexualidade entre os gregos visava estilizar a liberdade do homem livre. As relações extraconjugais e homossexuais eram admitidas e valorizadas. O sexo, para os gregos, não era um mal em si, buscava-se apenas um regime saudável do uso dos prazeres. Regime este que perguntava pelas condições favoráveis, pela prática útil e pela rarefação dos prazeres.

O regime possibilitava que a existência fosse pensada através de uma seqüência de atividades que permitia o desenvolvimento físico e o desenvolvimento espiritual. Deste modo, o regime direcionava-se a boa saúde e ao bom estado da alma. Contudo, deveriam ser evitados os excessos, dentre os quais: o excesso atlético (oriundo do excesso de exercícios físicos) e o excesso valetudinário (excessiva vigilância das atitudes no interior de um dado regime).

O regime não deveria contornar a fatalidade ou a natureza, nem tampouco limitar o homem a determinadas conjunturas. O regime deveria permitir ao homem o cultivo do corpo e o desenvolvimento da alma.

Hipócrates aconselhava a prática sexual como atividade que deveria estabelecer o equilíbrio no corpo do indivíduo. Diocles, por sua vez, mencionava o uso sazonal dos prazeres. Observa-se na Grécia, portanto, uma preocupação que não se limitava a esfera do lícito e do ilícito em relação aos *aphrodisia*. Diferentemente, direcionava-se ao âmbito da conveniência e da moderação.

Acreditava-se que dentre as conseqüências do ato sexual para o corpo fazia-se presente a exaustão e o comprometimento dos órgãos, haja vista a ruptura interna do equilíbrio (quente-frio, seco-úmido) que se efetuava mediante as relações. A abstinência sexual, deste modo, proporcionaria a conservação das energias. Apregoava-se, assim, a utilização do ato sexual somente frente a sua urgência.

O cuidado com a progenitura também se constituía em preocupação constante no uso dos *aphrodisia*. O advento de uma descendência accidental, dada ao acaso, traria consigo um grande perigo, mediante tais circunstâncias os rebentos seriam frágeis em qualidade e valor. Portanto, recomendavam-se cuidados diante da procriação a qual deveria dar-se mediante circunstâncias adequadas. O ato sexual, assim, não deveria efetuar-se ao acaso visando somente o prazer.

As preocupações frente a procriação referiam-se a três grandes eixos: a idade dos pais, a dieta dos pais e ao momento do ano. A idade dos pais deveria ser adequada para uma descendência sadia, recomendava-se de 30 a 35 anos para os homens e de 15 a 20 anos para as mulheres. Os pais deveriam também dispor de uma dieta alimentar e física adequada, afastando-se dos excessos. Por fim, a procriação era recomendada em períodos específicos do ano, tendo em vista também a saúde do indivíduo e uma série de elementos como a estação do ano o calor e o frio, etc.

O cuidado com os atos sexuais não se restringia a preocupação com as doenças, ou com a progenitura. As preocupações referentes ao sexo colocam-se em três eixos: a forma do ato, o custo e a morte. Haja vista que a forma que o ato adquire em sua violência pode promover o esgotamento do corpo e, em virtude disto, a morte.

A liberação do esperma é descrita pelos textos hipocráticos, como fruto de um processo violento. O sexo possibilitaria as mulheres restituírem o equilíbrio de seus corpos, pois o esperma tornaria o corpo feminino mais apto as regas e as suas atividades convencionais.

Segundo Foucault (1990a, p. 118) os gregos antigos acreditavam que “[...] o ato sexual arrancava do corpo uma substância que é capaz de transmitir a vida, mas que só a transmite porque ela própria está ligada a existência do indivíduo e carrega em si uma parte desta existência [...]”. Isto é, o esperma é vida que quando subtraída do indivíduo o enfraquece e encurta-lhe a existência, conduzindo-o por vezes a morte.

Segundo Hipócrates o esperma teria duas origens: o cérebro e os humores do corpo. O esperma formar-se-ia no cérebro e desceria pela medula até o órgão, o esperma, assim, seria parte do cérebro. Não obstante, o mesmo

Hipócrates, dizia que o esperma poderia originar-se dos diversos humores do corpo, sendo conduzido até o órgão genital, pois todos os nervos e veias ligam-se a este.

Sendo considerado como detentor de determinados princípios da vida, como parte da força e da existência e como elemento vital, compreende-se a preocupação constante com o dispêndio do esperma. Compreendem-se também as preocupações de Hipócrates, segundo as quais:

[...] o abuso dos prazeres sexuais, pode em certos casos [...] da tísica dorsal conduzir a morte [...] As discussões sobre o sêmen deveriam dar conta... [...] daquilo que [lhe] [...] permitia transmitir a vida e dar início a um outro ser vivo; e de onde poderia a substância seminal tirar o seu poder, senão dos princípios da vida que podem encontrar-se no indivíduo de onde ela proveio? Seria preciso que ela tomasse emprestada a existência que dava, destacando-a do ser vivo em que se originou. (FOUCAULT, 1990a, p. 119-121)

A atividade sexual não se veicula a morte somente na medida em que promove o dispêndio do esperma, mas também, por ser fundamental a manutenção da espécie, ou seja, na ausência das atividades sexuais a espécie padeceria. A literatura grega antiga, assim, coloca a procriação como única forma de garantir a imortalidade, imortalidade esta não do indivíduo, mas da espécie.

Deste modo, as preocupações sobre os *aphrodisia* direcionavam-se as circunstâncias em que estes deveriam ser realizados, não se dirigiam assim, a forma do ato, as suas variantes possíveis, aos atos aceitáveis, nocivos ou não, ou mesmo os atos ditos “anormais”.

Os gregos preocupavam-se com a violência do ato sexual, a qual escapava a própria vontade, com o desperdício que enfraquece o indivíduo e com a procriação que levaria o rebento a morte.

As recomendações dos *aphrodisia* não se colocam de modo a determinar a forma do ato, nem a caracterização excessiva dos males oriundos destes. A preocupação fundamental dos *aphrodisia* reside em estabelecer uma relação do indivíduo com ele mesmo onde este figure como senhor de si. Assim, “[...] o regime físico dos prazeres e a economia que ele impõe faz parte de toda uma arte de si [...]” (FOUCAULT, 1990a, p. 126).

4.1.3 Econômica

As relações sexuais entre os casais monogâmicos na Grécia antiga, visavam, sobretudo, uma linhagem legítima. Contudo, ao homem eram permitidas, e até certo ponto, valorizadas, as relações extraconjugais tanto de natureza homossexual, quanto heterossexual. No entanto, o homem não deveria relacionar-se com mulheres casadas ou com mulheres que estivessem sob o cuidado do pai. A única menção a fidelidade masculina referia-se ao estatuto de senhor, era conveniente que o homem livre casado e proprietário não se entregasse aos prazeres de modo intemperante.

Um dos mais expressivos textos sobre a vida matrimonial na antiguidade é A “Econômica” de Xenofonte, a qual se propõe a estabelecer preceitos para o homem livre governar sua casa e seus bens.

As relações entre esposos, neste tratado, não são discutidas diretamente, mas no interior do contexto da arte de gerir o *oikos*. O casamento tem por finalidade garantir a descendência legítima, manter e fazer crescer o *oikos*, para tanto, a mulher deve ser “treinada” a fim de que o homem possa se ocupar dos negócios externos e da cidade. Os papéis no matrimônio se dividiram, portanto, da seguinte forma: “[...] fora, haverá [...] o homem que semeia, cultiva, labora e cria o gado; ele traz para casa o que produz, ganhou ou trocou; dentro a mulher recebe, conserva e distribui na medida das necessidades [...]” (FOUCAULT, 1990a, p. 141).

A conduta sexual do casal monogâmico é pouco tratada nos escritos de Xenofontes. Recomendava-se, sobretudo, a disposição natural dos corpos frente ao ato sexual, sem os artifícios da maquiagem e de outros embustes do gênero. Pois assim, como o homem não deve enganar a mulher frente suas riquezas, esta não deve enganar o homem frente ao seu corpo.

Além de Xenofontes outros pensadores na antiguidade ocuparam-se da discussão sobre a temperança. Foucault observa na antiguidade (do século IV a.C ao século III a.C) três distintos modelos de temperança, a saber: “As leis” de Platão, um discurso dirigido a Nicocles escrito por Isócrates e a “Econômica” de Aristóteles.

Segundo Platão a fidelidade matrimonial seria o mais conveniente ao Estado. Além disso, os casais deveriam ser formados de níveis sociais diferentes, assim a riqueza se distribuiria melhor. A conduta sexual do homem deveria ser regida pela opinião (A voz pública condenaria as más atitudes); pela glória (é glorioso o controle de si); a honra (devido a vitória sobre a natureza das inclinações); e a vergonha (submeter-se aos prazeres é vergonhoso).

Isócrates recomendava a temperança em seus escritos, tendo em vista o desejo de exigir tal virtude de outrem, além disso, a temperança possibilitaria uma descendência sadia.

Aristóteles, por sua vez, assim como Isócrates, recomendava a fidelidade matrimonial frente ao desenvolvimento de uma prole saudável. O filósofo nos diz ainda que a relação entre homem e mulher é como uma relação aristocrática entre homens livres onde o melhor governa, sendo que neste caso, o melhor é o homem.

4.1.4 Erótica

As relações entre homens eram toleradas e inclusive valorizadas na Grécia antiga. Contudo, assim como nas relações heterossexuais, condenava-se justamente a desmedida. Para os gregos o amor remetia-se sempre ao belo, não se tratava de uma questão de gênero.

Todavia, a relação entre homens possuía determinados critérios: esta deveria estabelecer-se, preferencialmente, entre homens livres; entre um homem feito e um adolescente imberbe (todavia, eram comuns também as relações entre homens da mesma idade); e, entre indivíduos de classes diferenciadas (embora homens da mesma classe também se relacionassem). Além disso, ao *erasta* cabia a corte, dando presentes e préstimos, ao *erômenos* cabia uma resistência inicial.

A relação entre os amantes é uma relação de liberdade, diferentemente da relação entre homens e mulheres, onde a mulher é considerada hierarquicamente inferior ao homem e, portanto, deve ceder aos seus desígnios.

Na relação entre homens, os rapazes, deveriam zelar por sua reputação a fim de ingressarem, futuramente, na vida política. A estes era comumente recomendada a moderação, diante das relações homossexuais. Assim, a relação em si não era considerada perniciososa, mas sim, a desmedida das relações era condenável.

Não obstante, o pseudo-demostenes em seu panegírico nos afirma que o modo como um jovem demonstra seu valor consiste em: “[...] não ceder, não se submeter, permanecer o mais forte, vencer pela resistência, pela firmeza, pela temperança (*sophrosune*) os pretendentes e apaixonados [...]” (FOUCAULT, 1990a, p. 186). Contudo, sabe-se que na Grécia a abstenção total frente aos amores não era requisito para a honra, a honra consistia em não se entregar facilmente.

Deste modo, o problema da erótica destinada aos rapazes consiste no autocontrole. Nas palavras de Foucault (1990a, p. 186):

[...] o problema é saber de que maneira ele [o jovem] poderá assegurar seu domínio não cedendo aos outros. Não se trata da medida a ser imposta ao seu próprio poder, mas sim da melhor maneira de se medir ao poder dos outros, assegurando sobre si mesmo o seu próprio domínio.

Outra relevante característica da erótica grega refere-se a passividade e a atividade diante do ato sexual. Os gregos estabeleciam uma aproximação entre relação sexual e relação social. O indivíduo, que no ato sexual realizaria a ação colocando-se na forma ativa (ou seja, penetrando) estaria em uma condição superior que aquele que agisse passivamente (isto é, aquele que se deixasse penetrar).

Não obstante, para a mulher não era desonroso sua conduta passiva. Pois ela era naturalmente inferior e sua função consistia nesta passividade. O escravo era forçosamente outro indivíduo que deveria submeter-se a passividade sexual, haja vista, que era propriedade de alguém.

A prostituição infantil era uma prática condenável e proibida. A prostituição do adulto, por sua vez, era mal vista “[...] porque ela proíbe [o jovem de] ser admitido na classe dos nove arcontes, exercer um sacerdócio, executar as funções de advogado público [...]”(FOUCAULT, 1990a, p. 192). Em suma, “a pena” para a prostituição consistia na perda dos direitos públicos de cidadão.

Para os gregos era natural ter relações sexuais com os escravos e com os jovens livres. Contudo, o homem livre ao se relacionar com outros rapazes deveria colocar-se na posição de ativo e não passivo. O problema nestas relações entre homens consistia em ser deliberadamente objeto de prazer e reconhecer-se como tal.

Entre os gregos o desejo que se tinha por um rapaz era natural, considerando-se a tolerância que se tinha a inclinação ao belo, independentemente do gênero ao qual o indivíduo pertencesse. Todavia, o prazer oriundo da relação com homens, para os rapazes, era antinatural, pois aproximava o mancebo do gênero feminino.

A cópula entre homens e rapazes era comumente referida com reticência ora mencionada nos textos antigos como “aquilo que não pode ser dito” ora como: ceder, submeter-se, deixar-se dominar etc. O rapaz somente deve ceder ao seu amante se sentir por este uma verdadeira admiração, afeição e reconhecimento. Todavia, o rapaz deve desejar dar prazer nesta relação e não procurar tê-lo, o rapaz não deve reconhecer-se como objeto de prazer ele...

[...] deverá pensar, resistir, fugir e esquivar-se; será também necessário que ele estabeleça condições para o consentimento [ele deverá ceder frente ao status e os benefícios oriundos do parceiro] e o benefício que ele pode esperar desta relação (benefício vergonhoso, se somente se tratar de dinheiro, mas honroso se o que está implicado for a aprendizagem do ofício de homem, apoios sociais para o futuro, ou uma amizade durável) [...](FOUCAULT, 1990a, p. 197).

Contudo, o amor pelos rapazes não pode ser moralmente condenável se ele visar a transformação deste vínculo em uma ligação social preciosa e em uma futura amizade.

4.1.5 O verdadeiro amor

Dentre as problematizações sobre a conduta sexual na antiguidade grega podemos citar: a relação com o corpo e com a saúde; a relação com a mulher;

a relação com o rapaz e a relação com a verdade. O uso dos prazeres e o acesso a verdade figurará sobre a questão do que deve ser o verdadeiro amor.

As problematizações sobre o verdadeiro amor colocam-se, na Grécia antiga, a respeito das relações dos homens com os rapazes. “O banquete” de Platão estabelece-se como referencia neste sentido.

No “Banquete” Pausânias distinguirá dois distintos tipos de amor: aquele que visa somente o ato e aquele que visa a alma. Aristófanes, por sua vez, mencionará a separação dos seres dada pelos deuses, seres estes que somente se reagruparão mediante o amor. Todavia, cabe salientar que segundo Aristófanes os seres eram divididos entre macho e fêmea podendo ser divididos, também, em um só gênero. Seriam os indivíduos do sexo masculino separados entre si e em sua virilidade que quando unidos seriam fortalecidos tornando-se verdadeiros políticos.

A questão levantada pela filosofia Socrático-Platônica não mais se direcionará a quem e a que condições convêm amar, mas sim para saber o que é o verdadeiro amor, deste modo a questão levantada seria: “[...] o que é o amor em seu ser mesmo?” (FOUCAULT, 1990a, p. 204).

Xenofonte em sua obra denominada de “Banquete” trará a tona a distinção entre o amor que visa o ato e o amor que visa a alma, alegando que a primeira forma é uma forma baixa de amor. Segundo Xenofonte o amor não deve efetuar-se de modo algum sob o âmbito físico. Deste modo, o amor verdadeiro nada mais seria do que a amizade e o desejo do sucesso alheio.

Todavia, o Banquete platônico colocara-se de modo diferenciado frente ao amor. Embora as primeiras personagens tratem o amor somente diante de uma conduta adequada, o Banquete propõe uma rearticulação do tratamento despendido ao amor. É Sócrates e Diotímia que mudam o cerne da discussão sobre o amor dirigindo a problematização do “como se dá” ao “o que é”. Isto é a questão passa do nível deontológico para o nível ontológico.

Nas falas de Diotímia e Sócrates passa-se da questão da honra do rapaz para a questão do amor de verdade. Deste modo, a problemática dirige-se a natureza íntima do amor. O objeto de amor, assim, passa a ser tratado de modo diferenciado: “[...] Diotímia mostra a Sócrates que o amor busca gerar o belo no pensamento e visa ‘ver o belo em si mesmo’, em conformidade com a verdade de

sua natureza, em conformidade com a sua pureza sem mescla e a 'unicidade de sua forma' [...]”(FOUCAULT, 1990a, p. 208). Deste modo, o amor dirige-se a objetos mais elevados e que estejam em conformidade com a beleza e com a verdade, o amor, visa, assim, a alma e não o corpo.

Não obstante, a relação amorosa somente é completa quando ambos são arrebatados pelo Eros e conduzidos ao verdadeiro. Eros é a relação com a verdade sendo freqüentemente associado ao *erasta*, ao passo que ao *erômenos* não deve haver prazer no ato, mas sim em agradar o outro. A relação assim, constitui-se de forma assimétrica.

A simetria da relação somente efetivar-se-ia quando o Eros arrebataria a ambos, assim, Foucault (1990a, p. 210) cita a seguinte passagem do Fedro: “[...] ‘ele lança os braços’ em torno de seu amante e lhe ‘dá beijos’ [...].” É o amado, assim que toma atitude de amante, e, deste modo, encontra o Eros.

Contudo, na arte de cortejar um rapaz, era o *erasta* que deveria persegui-lo e oferecer-lhe benefícios, ao rapaz caberia a resistência. Contudo, o *erasta* poderia ver-se, em determinados momentos, possuído pelo desejo e inclinado a efetuar o ato sexual, neste caso o rapaz deveria demonstrar suas virtudes e evitar a relação. Assim sendo é aquele que está mais estreitamente vinculado ao Eros, ou seja, aquele que visa mais diretamente a busca pela verdade que guiará a relação evitando os “aviltamentos” físicos. Surge assim a figura do mestre o qual “[...] estabelece o princípio de uma renúncia aos *aphrodisia* e passa a ser, para todos os jovens ávidos de verdade, objeto de amor” (FOUCAULT, 1990a, p. 211).

Em suma, a erótica platônica pretende determinar o movimento, o esforço e o trabalho sobre si mesmo que possibilitam o Eros do amante estabelecer uma relação definitiva com a verdade. Platão rearticula a erótica que se destinava ao cortejamento tratando-a como ascese que possibilitaria o contato com a verdade.

4.1.6 “O Uso dos Prazeres” e a Produção do Sujeito

Em “O uso dos prazeres” o sujeito é produzido através da subjetivação, isto é, através da constituição de si por si mesmo, sem a intervenção

de mecanismos coercitivos externos. Todavia é no interior de um âmbito moral²⁸ que o indivíduo passa a se constituir. Propomo-nos, assim, a caracterizar os mecanismos de produção do sujeito no interior de determinados domínios morais.

Entretanto, é relevante observar a forma particular como Foucault compreende a moral. Segundo o filósofo, a moral apresenta-se tanto através de seus códigos, como frente ao real comportamento dos indivíduos diante de códigos estabelecidos. Este “comportamento real” é denominado pelo pensador francês de “moralidade dos comportamentos” (ou ainda moralidade dos costumes). Assim, é a moralidade dos comportamentos com suas específicas formas de expressão que constitui-se em mecanismos de produção do sujeito em “O uso dos prazeres”.

A moralidade dos comportamentos diante dos códigos²⁹ que regem os quatro campos de problematização dos prazeres tematizados por Foucault, (isto é, a “Dietética”, a “Econômica”, a “Erótica” e a “Filosófica”) possibilita-nos pensar a relação do indivíduo consigo mesmo através de vários mecanismos. Pretendemos aqui discuti-los.

Trataremos assim, das formas de expressão contidas na moralidade dos comportamentos diante de quatro formas de subjetivação distintas, a saber: da determinação da substância ética, dos modos de sujeição, das formas de elaboração do trabalho ético e da teleologia do sujeito moral.

Enquanto móbil da ação moral, no interior de um determinado regime da “Dietética”, poderíamos observar a temperança, a justiça, a racionalidade e a moderação. Visando alcançar o pleno desenvolvimento da alma e do corpo o indivíduo deveria ser temperante e moderado em suas condutas. Suas ações deveriam ser justas para consigo mesmo, o indivíduo deveria agir, ainda, baseado na racionalidade. Observamos deste modo, na “Dietética”, a constituição de uma determinação de uma substância ética pautada fundamentalmente na racionalidade, a qual visava a moderação. Assim na “Dietética”, a prática do regime...

²⁸ A moral na cultura grega não é pensada por Foucault como um código comportamental externo e coercitivo.

²⁹ Não obstante, cabem determinados esclarecimentos sobre os códigos estabelecidos no contexto da cultura grega em questão. Os códigos não eram impositivos, constituíam-se basicamente enquanto “sugestões” para o desenvolvimento de uma vida saudável e para um bom desenvolvimento da alma. Portanto, os códigos não submetiam os indivíduos mediante uma coação externa, não se constituindo, deste modo, em mecanismos individualizadores.

[...] É toda uma maneira de se constituir em um sujeito que tem por seu corpo, um cuidado justo necessário e suficiente. Cuidado que atravessa a vida cotidiana; que faz das atividades maiores ou rotineiras da existência uma questão ao mesmo tempo de saúde e de moral; que define entre o corpo e os elementos que o envolvem uma estratégia circunstancial; e, que enfim, visa armar o próprio indivíduo com uma conduta racional (FOUCAULT, 1990a, p. 98-99).

Assim, o indivíduo deverá ter na prática de sua constituição racional a determinação de sua substância ética.

Na “Econômica” o senhor também deveria agir de modo racional e moderado governando adequadamente a si mesmo assim como a seu *oikos*. Na “Filosófica” a racionalidade e a moderação figurará igualmente enquanto determinação da substância ética. Diante da erótica, tanto as relações entre o mesmo sexo quanto as relações entre sexos distintos deveria ser norteadas pela moderação e pela racionalidade. Diante da falta de moderação, descrita na “Erótica”, o mancebo poderia ser privado de uma vida pública ampla e expressiva no futuro. A racionalidade e moderação, assim, constituiu-se como determinação da substância ética em “O uso dos prazeres”. Contudo, tendo em vista que a racionalidade é o móvel da ação moderada, esta se coloca como elemento constituinte da substância ética.

Outra relevante forma de subjetivação refere-se ao modo de sujeição. O qual se realizava de forma distinta diante das temáticas discutidas por Foucault. A forma de sujeição, todavia, não se vincula a mecanismos coercitivos como nos demais mecanismos de produção do sujeito.

Na “Dietética” o regime não é estabelecido por um poder coercitivo. Assim, os preceitos por ela estabelecidos, evidentemente, não eram obrigatórios. O indivíduo, deste modo, sujeitava-se a este conjunto de preceitos visando o desenvolvimento de uma arte de si ou ainda de uma estética da existência. Portanto, a estética da existência é o modo de sujeição do indivíduo na “Dietética”.

Também na “Econômica” a caracterização de uma existência bela estabeleceu-se como modo de sujeição do indivíduo. Beleza, esta, constituída pela moderação e autodomínio que instituem um modo de ser exemplar e respeitável do senhor em relação ao seu *oikos*. A “Erótica”, através da moderação e do autodomínio, pretende estabelecer, assim como, a “Filosófica”, uma estética da

existência como forma de sujeição. Portanto, nos quatro eixos de problematização tematizados por Foucault observamos a estética da existência como o modo de sujeição do indivíduo.

A forma de elaboração do trabalho ético apresenta-se, também, de forma diferenciada no interior dos domínios morais discutidos por Foucault. O próprio regime, na “Dietética”, com suas características particulares configura-se em uma forma de elaboração do trabalho ético. Isto é, à medida que o indivíduo age sobre si mesmo constituindo sua conduta moral é que este se constituirá eticamente. O regime estabelecendo as atividades diárias, os cuidados com o corpo e com a alma, os vícios a serem evitados, bem como os excessos, é uma forma de elaboração ética de si mesmo.

A fim de constituir-se eticamente o indivíduo deveria submeter-se a um regime de abstinência e fidelidade na “Econômica”. Foucault nos relata três distintas políticas da temperança diante dos prazeres: 1) As leis de Platão (o indivíduo cultiva a fidelidade tendo em vista o melhor ao estado). ; 2) Os escritos de Isócrates (o autocontrole coloca-se como elemento determinante); 3) A Econômica de Aristóteles (o indivíduo deve agir com moderação e domínio de si.)

Na “Erótica” e na “Filosófica” a elaboração do trabalho ético dava-se através de exercícios de autocontrole, bem como, através da filosofia de cunho socrático-platônica a qual orientava os jovens diante do cuidado de si. Assim, o que constitui as formas de elaboração do trabalho ético são as atitudes reflexivas contidas geralmente em regimes que se direcionavam tanto ao cuidado do corpo, quanto ao cuidado da alma.

Por fim, faz-se relevante mencionar ainda a teleologia do sujeito moral. A “Dietética” em sua teleologia moral visava o desenvolvimento da alma, através de cuidados com o corpo. A manutenção da espécie e de uma descendência sadia, além do equilíbrio do corpo e do desenvolvimento de uma arte de si, constituíram-se em elementos presentes no contexto onde a alma deveria ser desenvolvida como objeto da teleologia moral.

Frente a “Econômica”, o que se fez presente, enquanto teleologia do sujeito moral foi o amplo desenvolvimento da alma do senhor. Também na “Erótica” e na “Filosófica” a alma e seu amplo desenvolvimento serão objetos da teleologia

moral. Na “Erótica” a moderação possibilitará o desenvolvimento da alma tanto do *erasta* quanto do *erômenos*. Ao passo que, na “Filosófica” a relação temperante possibilitaria o desenvolvimento da alma e a ascensão ao amor verdadeiro.

Portanto, configuram-se enquanto objetivo dos diversos mecanismos de produção do sujeito: a moderação e a racionalidade (com seus respectivos desdobramentos referentes a *sophrosune* e a *enkrateia*); a estética da existência; O regime (com suas recomendações frente a moderação das atividades concernentes ao corpo e alma); e, o desenvolvimento da alma em sua plenitude. Assim, a moderação racional apresenta-se como determinação da substância ética, a estética da existência se estabelece enquanto modo de sujeição do indivíduo, o regime (sobretudo, aquele em que o indivíduo age sobre si mesmo, denominado por Foucault como cuidado de si) como forma de elaboração do trabalho ético, e o desenvolvimento da alma como teleologia do sujeito moral.

4.2 O CUIDADO DE SI

Se a morte me levasse nesse exato momento, é exatamente na realização deste ato que eu gostaria que ela me alcançasse?

Epíteto

Propomo-nos, na presente seção, problematizar a constituição do sujeito em “O cuidado de si”. Assim, primeiramente descreveremos os elementos fundamentais discutidos na obra em questão, posteriormente observaremos os mecanismos de produção do sujeito remetendo-nos ao modo como o sujeito é produzido e seus respectivos processo de produção.

O terceiro volume da *Historiada sexualidade* denominado de “O cuidado de si” direciona-se a cultura greco-romana dos dois primeiros séculos da nossa era, isto é, a Roma imperial. Foucault toma enquanto objeto de análise, na obra em questão, sobretudo, os textos latinos dos estóicos e epicuristas onde pode ser observada “[...] uma moral da renúncia, [da] valorização da mulher e do casamento, [de um] estilo de vida baseado na reciprocidade, na fidelidade e na meditação [...]” (ARAÚJO, 2000, p. 86).

Constituem-se enquanto objetos de problematização na obra em questão: “O corpo”, “A mulher” e “Os rapazes”. Temas discutidos anteriormente em “O uso dos prazeres”, no entanto, agora problematizados segundo rearticulações que se deram fundamentalmente diante da nova conjuntura sóciopolítica que se impôs.

Na análise dos sonhos proposta por Artemidoro (Primeiro capítulo de “O cuidado de si”) percebemos certo prolongamento da temática referente ao domínio de si e o papel social desempenhado frente a sexualidade discutida em “O uso dos prazeres”. A atitude social da sexualidade, além dos preceitos convenientes ao estabelecimento de uma relação constituem-se, (evidentemente que com suas respectivas nuances e problematizações) em objetos comuns de análise nos dois últimos volumes da “*História da sexualidade*”. Todavia, não seriam estes os únicos objetos de discussão e problematização dispostos por Foucault.

O método de Artemidoro consiste, basicamente, na análise dos elementos do sonho sexual, elementos estes que são de ordem social qualificadores do sujeito em sua posição social. Deste modo, “[...] o sonho sexual diz, na pequena

dramaturgia da penetração e da passividade, do prazer e do dispêndio, o modo de ser do sujeito tal como o destino o preparou” (FOUCAULT, 1985c, p. 39).

Artemidoro propõe não analisar o ato em si, mas sim o sujeito do ato, seu lugar na sociedade, sua relevância. A experiência moral dos *aphrodisia* faz-se presente nas técnicas interpretativas de Artemidoro. A ética não se constituía em códigos estritos, todavia, havia já grandes proibições, como no tocante ao sexo entre as mulheres e no incesto do pai com a filha.

4.2.2 A Cultura de Si

Os primeiros dois séculos de nossa era possuem uma austeridade sexual muito presente sendo esta tomada posteriormente pelos moralistas cristãos. A questão levantada se dirige aos tipos de relação que se pode ter com os prazeres e o uso que deve ser feito deles. A desconfiança frente aos prazeres, os efeitos deste sobre o corpo e a alma, o casamento, a concubinação e a relação com os rapazes ainda serão temas recorrentes neste período.

O retorno da temática sobre a relação e o uso dos prazeres estabelece uma certa austeridade de cunho político em alguns casos isolado, confluindo por vezes com movimentos filosóficos. Todavia, não podem ser estabelecidas generalizações neste caso.

A moralidade dos dois primeiros séculos não impôs um código de conduta restrito sustentado por um poder político coercitivo. Os filósofos indicavam o caminho para uma vida diferenciada da maioria, buscando, sobretudo, uma “[...] intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos [...]” (FOUCAULT, 1985c, p. 47).

Menciona-se freqüentemente o desenvolvimento de uma conduta individualista, nos dois primeiros séculos da era cristã, a qual possibilitaria um retorno aos preceitos filosóficos de conduta em detrimento de uma imposição coercitiva política. Frente a isto o quadro político enfraqueceria e o indivíduo mais isolado em um âmbito privado e menos presente na vida pública necessitaria de

outras regras, estas seriam baseadas em preceitos filosóficos que visavam o cuidado de si por si mesmo.

Contudo, observando-se os sistemas filosóficos mais ligados a austeridade de conduta observamos, também, a menção dos deveres do indivíduo, os quais dirigem-se ao âmbito público, portanto, austeridade de conduta não significava em absoluto isolamento.

O individualismo visa a explicar fenômenos distintos sem se ater as particularidades das conjunturas em questão. Deste modo, figuram três relações distintas: a atitude individualista daquele que deve distinguir-se pelo seu próprio valor, sua independência em relação ao grupo e as instituições (aristocracias militares); a valorização da vida privada, importância das relações familiares, domésticas e interesses patrimoniais (burguesia do século XIX); e, por fim, intensificação das relações consigo mesmo, tomando a si mesmo como objeto de conhecimento, transformando-se, corrigindo-se, purificando-se, buscando a própria salvação (ascetas cristãos).

Nos três exemplos supracitados o individualismo mostra-se como pouco expressivo ou completamente inoperante. A aristocracia militar não se pautava em uma relação de si para consigo. A burguesia possuía um individualismo pouco significativo, pois estava imersa em relações familiares. A cristandade desvalorizou a vida privada embora cultivasse uma prática de si.

Assim, a austeridade sexual dos dois primeiros séculos não foi fruto exclusivo de um individualismo. Esta se coloca, diferentemente, como expressão de um fenômeno mais longínquo: a cultura de si.

A cultura de si pode ser caracterizada pelo fato de que a arte da existência (*techne tou biou*) estabelece um princípio que prega o cuidado de si. O cuidado de si aparece enquanto tema recorrente na literatura grega: Xenofonte ao mencionar Ciro fala do prazer de ocupar-se consigo mesmo. Plantão, na Apologia de Sócrates, coloca-o como enviado dos deuses destinado a ensinar o cuidado de si. No diálogo Alcebiades, Platão, diz que o protagonista deve primeiramente dedicar-se ao cuidado de si, para somente então dedicar-se a vida política. O cuidado de si, em suma, consiste em um..

[...] preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo o caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constitui assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições, ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e elaboração do saber (FOUCAULT, 1985c, p. 50).

O cuidado de si encontra-se em seu ápice nos primeiros séculos da era cristã. Contudo, cabe salientar, que essas práticas eram desenvolvidas por grupos sociais abastados e cultos.

O tema do cuidado de si (*epimeleia heautou* ou *cura sui*) faz-se presente em uma extensa literatura: Platão (no *Alcebiades*); Apuleu (no final do *deus de Sócrates*); os epicuristas; Sêneca; Zenão, Musonius e Marco Aurélio são exemplos desta literatura.

Em Epíteto encontra-se uma elaborada construção do cuidado de si. Em seus Diálogos o filósofo diz que os animais foram constituídos de tal modo que não precisariam ocupar-se consigo mesmo, assim como os homens não precisariam ocupar-se com eles. Todavia, em contrapartida os homens deveriam cuidar de si mesmo, mas isso não frente a uma falta ou uma posição de inferioridade diante dos animais, mas sim, diferentemente, devido ao fato do deus assim o querer e por este ter dado ao homem a razão. “[...] o cuidado de si, para epíteto, é um privilégio-dever, um dom-obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 1985c, p. 53).

O cuidado de si constitui-se em um princípio dirigido a todos, ele deveria ser executado por todos, independentemente da idade que se tem. Nunca se é tarde demais para começar ou velho demais para desistir.

O termo *epimeleia* possui algumas designações precisas, não se constituindo somente como “atitudes gerais”: dentre as ações que designam *epimeleia* podemos citar: referencia as atividades do dono-de-casa, as tarefas do príncipe, cuidados com um doente ou ferido e obrigações que se prestam aos deuses ou aos mortos.

Constitui-se enquanto problema freqüente o tempo que deveria ser dedicado ao cuidado de si. Era comum dedicar um período matinal ou noturno para a análise do dia transcorrido ou que irá transcorrer, bem como, para memorizar certas regras de ação. Estes procedimentos eram recomendados por Sêneca, Marco Aurélio e Epíteto. Mufonius recomendava retiros espirituais de tempos em tempos. Outros recomendavam o afastamento temporário da carreira. Estes afastamentos visavam, sobretudo, o exame de si mesmo a fim de se conseguir uma conduta racional. O cuidado de si possui uma série de exercícios dentre os quais podemos citar:

[...] as meditações, as leituras, as anotações que se tomam sobre livros ou conversas ouvidas [...] a rememoração da verdade [...] conversas com confidentes, com amigos, com um guia ou com um diretor [...] a correspondência onde se expõe o estado da própria alma, solicita-se conselhos [...] (FOUCAULT, 1985c, p. 56).

O cuidado de si não se constitui enquanto um exercício solitário, mas sim, em uma prática social. Existiam estruturas relativamente institucionalizadas em relação a esta prática como os grupos neopitagóricos ou epicuristas. Além disso, havia escolas e profissionais contratados para dar conselhos as famílias abastadas, conselhos sobre as mais variadas temáticas.

Contudo, o cuidado de si não necessitava de um profissional altamente qualificado, era comum a procura de amigos e parentes para esta função. Bastava que se tratasse de alguém com uma boa reputação. Além disso, era um direito pedir instruções a alguém e era um dever dá-las. O cuidado de si também fortalecia os vínculos de amizade já estabelecidos. O cuidado de si vinculava-se também a práticas médicas.

O cuidado de si e as práticas médicas encontram-se relacionados tradicionalmente desde a cultura grega. A prática médica e o cuidado de si disponibilizam um mesmo conjunto nocional, cujo conceito fundamental é o de *patos*, este conceito aplica-se: a paixão, a doença e a perturbação do corpo diante dos movimentos involuntários da alma. A noção de *patos* refere-se fundamentalmente a um estado de passividade para o corpo é uma afecção que perturba os humores, para a alma é algo que é capaz de arrebatá-la. Os gregos criaram noções que se dirigiam tanto ao cuidado do corpo como ao cuidado da alma,

aplicando suas análises teóricas tanto a distúrbios físicos quanto de ordem moral (FOUCAULT, 1985c, p. 60).

Uma série de metáforas médicas são utilizadas em relação ao cuidado que deve se ter com a alma. Ocupar-se da alma e do corpo são atividades concernentes a medicina. O médico neste período não trata somente das enfermidades físicas, mas também, das paixões, das dores de amor etc.

Além disso, cuidar do corpo é cuidar da alma e vice-versa. Deste modo “[...] convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria” (FOUCAULT, 1985c, p. 62).

Assim, estabelece-se uma aproximação prática e teórica entre medicina e moral, onde aquele que cuida de si além de conceber-se como uma pessoa incompleta e ignorante deve conceber-se como um doente a fim de se curar a própria alma.

As escolas filosóficas neste período além de disponibilizarem conhecimentos práticos sobre uma carreira, também, possibilitavam a cura da alma do indivíduo. Segundo Epíteto sua escola é também “[...] ‘um gabinete médico [...] e escola de um filósofo, não se deve, ao sair ter gozado, mas sofrido’ [...]” (FOUCAULT, 1985c, p. 61).

Toda uma arte do conhecimento de si foi desenvolvida com procedimentos específicos. Há os denominados “procedimentos de provação”: visavam a aquisição de uma virtude na medida em que o indivíduo abstinha-se das coisas supérfluas. Não se tratava de uma simples privação, mas sim, da busca pelo autodomínio.

Os exercícios de abstinência possuíam finalidades diferenciadas entre epicuristas e estóicos. Os primeiros procuravam abster-se de coisas simples a fim de mostrar o grande prazer que poderia se obter na saciação destas necessidades. Prazer maior, inclusive, do que aquele experimentado nas coisas supérfluas. Os estóicos, por outro lado, dedicavam-se aos exercícios de abstinência visando a preparação para as privações.

Outra prática comum consistia no exame de consciência, muito comum na cultura pitagórica. O exame de consciência era realizado pela manhã

quando se consideravam as tarefas que deveriam ser realizadas e pela noite analisando-se o dia transcorrido. Sêneca em seu exame procedia como em um pequeno tribunal: acusando-se e defendendo-se. E, posteriormente realizava sobre si um controle administrativo buscando reativar seus princípios ou corrigir-se no futuro.

São vários os termos utilizados por Sêneca referindo-se ao exame de si. Sêneca fala de “fazer o exame” (no sentido de verificar e assinar os erros de um computo), de inspecionar, de retornar as medidas. Não obstante, a relação consigo mesmo, neste exame, não se coloca enquanto simples relação judiciária, ela efetiva-se também como inspeção e não implica necessariamente a uma sentença ou a decisões de autopunição.

Outro elemento comum referente a este cuidado de si consiste no controle de nossas representações. Frente a isto epíteto nos diz que devemos nos colocar como vigias noturnos ou como cambistas, observando as nossas representações e as controlando. Contudo, observar as representações não implica em interrogar-se sobre as origens primeiras, também não consiste em um exercício de decifração, mas sim “[...] é aferir a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito” (FOUCAULT, 1985c, p. 69).

As práticas do cuidado de si visavam, sobretudo, o bem geral da conversão a si (*epistrophe eis heauton*) deste modo “[...] convém manter em mente que o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 1985c, p. 69).

A relação consigo mesmo é o objetivo final das práticas do cuidado de si, propõe, também, uma ética do domínio, ou ainda, do pertencimento. Tal ética pressupõe dispor de si mesmo como melhor convém, e, além disso, aprazer-se de si mesmo. O prazer por si mesmo não é provocado por nada que seja externo ao indivíduo, contudo é mais duradouro do que o prazer proveniente das volúpias (pois estas nos são externas e não podemos nos assegurar de sua presença).

A moral dos prazeres firmou-se nos primeiros séculos de nossa era, na cultura de si. Todavia, não se constituiu em um código de interdições, mas sim,

na mudança através da qual o indivíduo institui-se como sujeito moral. Não se tratava de barrar o desejo, mas em certas modificações.

O prazer sexual coloca-se como força que deve ser vencida sendo que o indivíduo é sempre observado em sua fragilidade. Os exercícios sobre si mesmo visavam o fortalecimento e tinham como ponto de chegada a soberania de si que disponibilizava um “[...] gozo sem desejo e sem perturbação” (FOUCAULT, 1985c, p. 72).

O prazer, neste período, ainda não é associado ao mal, o comportamento não se submete a uma lei universal, não há uma decifração que implica em uma ascensão a purificação. Todavia, o mal começa a colocar-se como força (impulso sexual), a lei começa a substituir a estética da existência e o conhecimento de si é observado na ascese.

4.2.2 Individualismo e Socialização

As novas configurações morais estabelecidas, nos dois primeiros séculos da cristandade, deixaram de se limitar exclusivamente a uma atitude masculina individualista de autocontrole e moderação. As relações conjugais passaram a ser mais igualitárias pautadas em princípios de reciprocidade e afetuosidade. Além disso, o governo de si, nas relações políticas teve sua expressividade reduzida, estabeleceram-se, assim, novos pressupostos para a atuação política.

4.2.2.1 O matrimônio

Em relação ao papel matrimonial Foucault (1985c, p. 77) questiona-se se “[...] a nova importância do casamento e do casal, [e] uma certa redistribuição dos papéis políticos não teriam provocado, nessa moral que era essencialmente uma moral de homens, uma nova problematização da relação consigo?” A cultura de si constituir-se-ia enquanto uma nova estética da existência frente estas mudanças.

Os casamentos na Grécia e na Roma antiga não envolviam, inicialmente, a esfera pública, mas sim, consistiam em procedimentos privados que diziam respeito, apenas, a esfera familiar. Todavia, com o passar dos anos, o casamento passou a ser legislado pela esfera pública e a família passou a deter cada vez menos poderes sobre ele.

O casamento na antiguidade consistia em um instrumento de transmissão do nome, dos bens, e, além disso, em uma forma de organização de fortunas. O casamento nas classes pobres consistia em um modo do homem livre obter mão-de-obra útil (com a mulher e os filhos). Contudo, havia também a possibilidade do homem livre com pouco poder econômico não poder prover o sustento da família.

Os motivos econômicos e políticos das relações matrimoniais perderam sua relevância quando o status do sujeito e a sua expressividade econômica deixaram de depender da união das famílias, os casamentos então passaram a ser mais livres.

No período helenístico a mulher passa a ter mais autonomia, seu papel econômico tornou-se mais relevante, além disso, os pais passaram a não mais deter o domínio sobre esta. A mulher passou a escolher seu marido e dispor da restituição de seu dote quando do divórcio.

Os contratos de casamento do século III e IV a.C mostravam um comportamento no qual a mulher devia obediência e fidelidade sexual ao marido, ao passo que este por sua vez, deveria manter a casa e não dispor de uma amante no mesmo recinto que a esposa legítima. Com o passar do tempo o homem passa a ser tão exclusivo quanto a mulher, assumindo compromissos, direitos e obrigações.

Com o passar do tempo o casamento passa a institucionalizar-se, o casal passa a submeter-se a mecanismos de coerção pública, o modo de existência torna-se mais privado, isolando o casal no campo das demais relações sociais. O casamento firma-se então através do consentimento mútuo sendo este compromisso maior que os próprios cônjuges.

A nova relação do homem com o casamento deixa de restringir-se ao cuidado com *oikos* e passa a colocar-se como uma vida compartilhada.

4.2.2.2 A Política

O enfraquecimento das cidades-estados no século III a.C promoveram o declínio das classes dominantes e uma evasão dos cidadãos da esfera pública. Estes passaram então a uma vida mais privada cultivando a autonomia.

A absorção da polis pelas estruturas imperiais não abafaram definitivamente as formas institucionais presentes nas cidades-estados. O espaço político que passa a se organizar é muito mais variado e menos hierarquizado.

A reflexão moral ancorada no exercício do poder se vê rearticulada frente as novas estruturas que se impõem. As formações éticas anteriores fundamentadas no governo de si para o governo dos outros se tornam então insuficientes para a determinação de uma conduta ética “[...] as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática” (FOUCAULT, 1985c, p. 91).

A sociedade romana evidencia duas características peculiares através das quais pode se pensar o modo de ser dos indivíduos: uma publicidade da existência e uma verticalidade das classes sociais.

Procurava-se, na sociedade romana, a acentuação do status social por meio de signos e marcas que diziam respeito ao vestuário, ao habitat, ao modo de ser aos gestos etc. Contudo, por outro lado os romanos buscavam também se fixar no que se é em uma relação consigo mesmo exercendo-se a soberania sobre si. Todavia, não é por abstinência a vida pública e ativa que esta cultura de si se desenvolverá, diferentemente “[...] ela procura muito mais definir o princípio de uma relação consigo que permitirá fixar as formas e as condições nas quais uma ação política, uma participação nos encargos do poder, o exercício de uma função, serão possíveis ou impossíveis, aceitáveis ou necessários” (FOUCAULT, 1985c, p. 93).

No novo cenário político que se apresenta evidencia-se dois aspectos relativizantes a respeito do exercício público. Primeiramente, além de o exercício público ser naturalmente designado a um determinado indivíduo com um

determinado status, este somente deveria aceitar esta incumbência se efetivamente for de sua vontade.

Outro ponto de relativização dirige-se ao fato de que ora se é governado, ora se governa. Deste modo, até os mais altos postos administrativos (incluindo os reis) colocam-se sob tutela de outra autoridade em determinados momentos.

A felicidade somente se fará presente em uma determinada cidade quando o governante desta for virtuoso. Do mesmo modo, o governante somente terá uma boa conduta ao passo que as leis da cidade forem justas.

No período imperial a virtude do soberano não será tão somente necessária para a busca da felicidade, mas sim, também, para o governante livrar-se das ciladas do governo. Todavia, era recomendado também ter um bom governo de si para se governar aos outros.

Na medida em que as novas instituições políticas pautavam-se cada vez mais em homens apregoa-se de modo mais enfático o governo de si a fim de se governar os outros. Deste modo, o ato de governar pautado na ostentação, visando fins pessoais era veementemente criticado. As novas formas de governo surgem,

[...] como uma função a ser preenchida [...] essa função não é definida a partir de uma lei própria de uma arte de governar os outros [...] ela deve ser exercida a partir do 'recesso do indivíduo em si mesmo', isto é, da relação que ele estabelece consigo mesmo no trabalho ético de si sobre si (FOUCAULT, 1985c, p. 98).

A atividade política se estabelece como uma relação frágil onde o indivíduo para manter-se ativo não depende exclusivamente de si próprio, mas sim, dos outros. Deste modo, vê-se constantemente ameaçado, cercado por perigos e intrigas nos cargos políticos que ocupa.

A atitude essencial frente a atividade política dirige-se ao fato de que "o que se é" não é determinado pela posição ocupada, mas sim, pela razão humana, ou ainda, pelo uso que se faz desta.

A reflexão moral sobre a atividade política não se limitava exclusivamente sobre o binômio abster-se ou participar. Mas sim, sobre a

constituição moral em relação as atividades físicas, sociais e políticas nas diferentes maneiras em que estas se davam. A problematização moral política dizia respeito...

[...] a maneira pela qual se devia constituir enquanto sujeito moral no conjunto das atividades sociais, cívicas e políticas; dizia respeito à determinação daquelas dentre essas atividades que eram obrigatórias ou facultativas, naturais ou convencionais, permanentes ou provisórias, incondicionais ou recomendadas somente em certas condições; concernia também as regras que eram preciso empregar quando essas atividades eram exercidas, e a maneira pela qual convinha governar-se a si mesmo para poder tomar o próprio lugar entre os outros, fazer valer a parte legítima de autoridade e, em geral, situar-se no jogo complexo e móvel das relações de comando e de subordinação [...](FOUCAULT, 1985c, p. 100).

A ética tradicional do domínio de si foi rearticulada com os novos princípios estabelecidos pelas relações matrimoniais e políticas. Efetivava-se neste período uma relação matrimonial mais igualitária e equilibrada, ao passo que as relações políticas também se reestruturavam, o governo de si como elemento predominante para o governo dos outros passa a dar lugar também as relações sociais, cívicas e políticas.

Pode-se pensar, neste período, em uma crise da subjetivação. Uma dificuldade onde o sujeito não se constitui como sujeito moral somente submetendo-se ao domínio de si.

4.2.3 O corpo

Na época dos flavianos e dos antoninos a medicina era considerada uma forma elevada de cultura como a retórica e a filosofia. A medicina deveria definir uma forma de viver baseada em princípios que regessem a boa saúde.

A medicina e a filosofia eram constantemente criticadas. Visto que a primeira visava determinar a conduta, nos menores detalhes, para se ter um corpo saudável. Ao passo que a segunda visava o mesmo objetivo em relação a alma.

Era recomendado por vezes conhecer os preceitos médicos para cuidar de si mesmo sem se tornar escravo dos regimes prescritos por outros médicos “[...] reconhece-se aí, facilmente, um dos princípios essenciais da prática de

si: armar-se para tê-lo sempre a mão, de um ‘discurso prestimoso’ cedo aprendido, freqüentemente repetido, e regularmente meditado” (FOUCAULT, 1985c, p. 107).

A existência racional implicava necessariamente uma prática de saúde que consistia em uma espécie de armadura diária. As preocupações relacionavam-se ao meio onde se está, procurando saber se os elementos vinculados a este são bons ou ruins para a saúde. Os lugares e ambientes também se colocavam como preocupações constantes. Além dos momentos, das estações e idades. Todos estes elementos eram problematizados frente a uma prática médica que visava a saúde.

Frente a estes cuidados rigorosos com o corpo, a saúde e as circunstâncias é que a medicina levantou as questões concernentes aos prazeres sexuais “[...] de sua natureza e de seu mecanismo, de seu valor positivo e negativo para o organismo, do regime a que convém submetê-lo” (FOUCAULT, 1985c, p. 109).

Estabeleceu-se enquanto ícone das prescrições médicas e filosóficas, nos dois primeiros séculos de nossa era, a figura de Galeno. A problemática levantada por Galeno, sobre os *aphrodisia*, dirigia-se as relações entre estes e a morte, a imortalidade e a reprodução. Para Galeno “[...] é na falta de eternidade que se enraíza a necessidade de separação dos sexos, a intensidade de sua atração recíproca e a possibilidade da geração” (FOUCAULT, 1985c, p. 110).

A natureza humana obedece aos preceitos da polis, povoando-a. Também os preceitos divinos são respeitados com a reprodução da espécie. Além disso, Galeno acreditava que a expulsão do esperma implicava em um grande desprendimento de energia vital. O autor, por fim aproxima ainda a atividade sexual a surtos de epilepsia e convulsões.

Assim, em Galeno podemos perceber uma temática que vai “[...] de uma cosmologia da reprodução a uma patologia das excreções espasmódicas; [sendo que] do fundamento em natureza dos *aphrodisia* ele leva a análise dos perigosos mecanismos que constituem sua natureza intrínseca e que os aproximam de doenças temíveis” (FOUCAULT, 1985c, p. 115).

A postura de Galeno diante dos prazeres sexuais colocava-se enquanto opinião corrente na antiguidade. Todavia, observa-se simultaneamente,

uma exaltação, bem como uma condenação do ato sexual frente a determinados aspectos. Exaltação devido ao fato deste dever ser a origem de indivíduos saudáveis e condenação devido ao descontrole que eventualmente os *aphrodisia* causariam.

O ato sexual e o esperma eram exaltados enquanto princípios, o primeiro era visto enquanto natural e detentor da continuidade da espécie, ao passo que o esperma era visto como “líquido da vida”. No entanto, a atividade sexual era constantemente associada a crises convulsivas e ao dispêndio de energia, a excreção seminal era vista como perda de vitalidade.

A patologia da atividade sexual é observada frente a violência involuntária das tensões e o dispêndio que esgota. Frente aos relatos médicos menciona-se a satíriase³⁰ e/ou o priapismo³¹ doenças estas vinculadas a excitação permanente mesmo após a ejaculação.

O dispêndio de esperma é causado na doença que os gregos denominam de gonorréia e que os latinos chamavam de *seminis effusio*. Consistia na constante evacuação de esperma causando um enfraquecimento geral, o envelhecimento e a feminização. Sendo extremamente vergonhosa, pois é proveniente do excesso das práticas sexuais e produz a desvirilização do corpo masculino. Haja vista que o esperma é considerado como aquilo que tornava o corpo forte e viril, considerado, também, como um ímpeto de vida.

Os atos sexuais além de estarem relacionados a estas usuais patologias colocam-se em relação a uma complexa rede de patogenias. Era corrente no pensamento grego, que a fim de se obter um melhor desempenho sexual possível era necessário não ter o menor inconveniente com sua saúde (até problemas digestivos abalariam os *aphrodisia*). Os *aphrodisia* seriam uma atividade muito frágil.

Todavia, os *aphrodisia* possuem uma intensa influência sobre o corpo sendo a causa de males, indisposições e doenças, isso em virtude de sua prática ser realizada em momento inoportuno e de modo desmedido.

³⁰ Desejo sexual excessivamente forte nos homens.

³¹ Ereção peniana dolorosa, independente de desejo sexual, durante um período superior a duas horas, sem levar à ejaculação, causada por insuficiência de drenagem do sangue que enche os corpos cavernosos.

A atividade sexual pode colocar-se tanto como um mal quanto como uma terapia. Frente as circunstâncias devidas e aos indivíduos certos a prática sexual pode trazer diversos bens, desde a melhora dos pulmões até a suavização da agressividade e da melancolia. Não obstante, a prática sexual também é comumente associada a estados de fraqueza e de debilidade física. Contudo, frente ao excesso de produção de sêmen faz-se necessária a evacuação deste, a sua retenção neste caso também seria causa de problemas.

Além disso, frente aos efeitos negativos ou positivos dos *aphrodisia* ergueram-se debates sobre as poluções noturnas e sobre as convulsões nas crianças. Pontos divergentes defrontam-se sobre as poluções noturnas, as quais, por vezes, seriam oriundas da abstinência sexual, e, portanto, recomendadas as atividades sexuais. Quanto as convulsões infantis acreditava-se que as práticas sexuais precoces poderiam cessá-las, acreditava-se, também, que estas cessariam com o tempo.

Atribui-se constantemente efeitos positivos a abstenção sexual. Contudo, cabe salientar que a quebra de um regime regular de relações, bem como, a necessidade de evacuar-se o esperma segundo determinadas afecções, e, ainda, a necessidade que determinados indivíduos possuem em evacuá-lo frente as particularidades de sua constituição, colocam-se como exceções necessárias a abstinência.

O exemplo da força do atleta era um argumento recorrente à abstinência sexual. Acreditava-se que o esperma não expelido proporcionaria força, coragem e virilidade ao homem.

Todavia, existia uma discussão constante sobre a atividade sexual feminina, haja vista que a condição orgânica e natural desta previa o coito. Sobre a virgindade feminina argumentava-se que esta era inconveniente tendo em vista que as relações sexuais liberariam o escoamento dos humores, bem como, possibilitaria a mulher a saciação de seu desejo. Os contrários a prática dos *aphrodisia* mencionavam, porém, os perigos da maternidade e o benefício de não se conhecer o prazer.

Cabe salientar que as práticas sexuais não eram vistas como um mal nem a sua abstenção era um dever. Entretanto, o que se produziu frente ao

discurso sexual foi a “[...] insistência sobre a ambigüidade dos efeitos da atividade sexual, extensão das correlações que se lhes reconhece através de todo o organismo, acentuação de sua própria fragilidade e de seu poder patogênico, valorização das condutas de abstinência, e isso para os dois sexos” (FOUCAULT, 1985c, p. 126).

4.2.4 O Regime dos Prazeres

Os atos sexuais deveriam ser praticados cautelosamente. Todavia, não se firmava, no período em questão, um regime prescritivo onde o ato deveria assumir formas precisas. A atividade não deveria ser praticada, sobretudo, de forma exagerada e fora de propósito. Os conselhos sobre os *aphrodisia* dirigiam-se aos regimes circunstanciais e menos prejudiciais para a prática sexual, assim quatro variáveis são consideradas: a idade do sujeito, o momento (estação, hora, dia) para a procriação e o temperamento individual.

Sobre o regime dos *aphrodisia* frente a procriação recomendava-se, sobretudo, um ato sexual adequado e uma condição física apropriada para a copulação. Visto que “[...] não somente porque os descendentes se assemelham a seus pais [fisicamente] [...] eles carregam neles [também] os caracteres do ato que os faz nascer” (FOUCAULT, 1985c, p. 128).

Entre outras coisas, recomendava-se ao ato, que visava a procriação, uma determinada continência sexual, uma dieta alimentar adequada, enfim, uma purificação geral do corpo.

Sobre o momento preciso destinado ao ato de procriação recomendava-se que este se desse após a menstruação, nem antes (pois o corpo estando para evacuar os humores evacuará também o esperma) e nem durante a menstruação (pois o esperma se perderia).

Todavia, existem recomendações frente ao ato sexual (sem prescrições muito detalhadas) este deve ser realizado com calma e tranqüilidade evitando alterações e desordens, pois o feto teria imprimido em si os aspectos destes excessos e desordens. O sexo é recomendado durante a gravidez de modo

moderado, evitando-se a sua falta (pois facilita o parto) e o seu excesso (pois o feto nasceria fraco).

Estabelece-se, assim, um governo dos *aphrodisia* que visava a preparação de uma descendência sadia. Contudo, tal regime não se estabelecia enquanto lei, mas como uma opinião útil. O regime os *aphrodisia* implicava na contenção dos erros, sobretudo, no ato e na gravidez.

Sobre a idade para se relacionar recomendava-se, principalmente, a abstinência na velhice e também muito prematuramente na juventude. A atividade sexual na velhice esgotaria um corpo já cansado. Quando esta se dá na juventude impediria a formação completa do corpo. Deste modo, a fim de se conter o ímpeto sexual na juventude, recomendava-se o uso de exercícios físicos.

As relações sexuais eram recomendadas para as mulheres assim que estas tivessem uma menstruação regular. Todavia, as relações sexuais eram desaconselhadas antes dos dezoito anos.

O momento apropriado ao tão sexual, isto é, o seu *kairos* era recomendado freqüentemente no inverno e na primavera (poucos recomendavam o outono). Recomendava-se também que as relações não se efetivassem no verão. Além disso, as relações não deveriam ser precedidas de exercícios violentos, antes das refeições, quando se está com fome, quando se comeu em demasia, ou quando se está embriagado. Tais estados direcionam a força do corpo a outras regiões. Prescrevia-se, todavia, que a atividade sexual se desse, sobretudo, quando se quer ter filhos “[...] após uma refeição moderada e antes do sono – ou eventualmente da sesta – que o momento das relações sexuais será o mais favorável” (FOUCAULT, 1985c, p. 134).

O melhor temperamento individual recomendado ao coito é aquele de natureza quente e úmida em detrimento daquele de natureza fria e seca. Assim, todo um regime é destinado ao desenvolvimento da natureza quente e úmida, como a alimentação, exercícios físicos leves, bem como um esforço em tornar o temperamento menos agressivo.

4.2.5 A Alma

O regime proposto pelos prazeres encontra-se centrado nas questões corporais, considera-se, sobretudo, o estado do corpo, o equilíbrio e variáveis físicas que podem determinar as condutas. Contudo, a alma também possui uma influencia determinante, pois impõe a imaginação, as paixões e os amores interferindo, deste modo, na mecânica própria do organismo, contrariando as disposições naturais deste.

Deste modo, a fim de se manter um regime que proporcione a saúde do corpo, a alma racional terá que fixar os procedimentos para determinar o modo de agir sobre si. Todavia, antes de estabelecer um regime sobre o corpo, a alma terá que agir sobre si mesma “[...] eliminando os erros, reduzindo as imaginações, dominando os desejos que lhe fazem desconhecer a sóbria lei do corpo [...]” (FOUCAULT, 1985c, p. 136). Assim, a alma deverá trabalhar sobre o movimento do desejo, sobre a presença das imagens e o apego aos prazeres.

Frente ao trabalho que se desenvolve sobre o desejo cabe salientar que este não visa sua eliminação completa, haja vista que o desejo é um elemento natural e necessário. Recomendava-se, todavia, que o ato sexual fosse executado frente a confluência de seus dois tipos distintos de desejo: proveniente do corpo e proveniente da alma.

Acontece que, por vezes, o corpo se leva sozinho ao arrebatamento sem a influencia da alma. A alma, por sua vez, pode ser conduzida ao desejo e ao ato por determinadas representações. Convém, assim, que quando o corpo manifeste o desejo sozinho este seja medicado e que quando a alma o manifeste sem o corpo esta seja moralizada.

A alma, portanto, deve obedecer as necessidades do corpo sem vislumbrar representações vãs que a possam conduzir. A alma “[...] só [deve] dirigir a atenção à economia austera das evacuações orgânicas” (FOUCAULT, 1985c, p. 139).

Sobre as imagens que agem sobre as almas são observadas aquelas que provocam os desejos que ainda não eram condizentes com as

necessidades do corpo. Assim, recomendava-se cuidado com as imagens dos sonhos, sobretudo, aquelas propiciadas pelo teatro, leitura, canto, música e dança.

Contudo, as questões referentes as imagens dirigiam-se também as percepções visuais imediatas. Estas devem ser evitadas de modo que não retornem a alma em momentos importunos. Por isso, deve-se preferir os *aphrodisia* a noite, a fim de não impregnar a alma com a sua visão.

O amor introduzir-se-ia na alma mediante as imagens, deste modo, aconselhava-se a cautela frente as visões, bem como, frente as representações.

Sobre os prazeres oriundos dos *aphrodisia* recomendava-se que estes não fossem a finalidade para a cópula. Recomendava-se também, uma atividade purgativa em relação aos *aphrodisia*, quando necessário.

A fim de eliminarem-se os fluidos recomendava-se, inclusive, a masturbação dispensando-se os fluídos e seus malefícios. Assim “[...] o gesto a purgação solitária constitui a forma mais estritamente despreendida da inutilidade do desejo, das imagens e do prazer” (FOUCAULT, 1985c, p. 143).

Cabe salientar, todavia, que o regime sexual ocupava um lugar restrito nas preocupações médicas gregas e romanas, haja vista que “[...] é um traço comum a toda a medicina grega e romana conceder muito mais espaço a dietética da alimentação do que a do sexo. Para ela a grande questão é comer e beber” (FOUCAULT, 1985c, p. 143).

Os regimes médicos aludem a certa patologização do ato sexual. Contudo, a patologização não se referia a classificação de um comportamento desviante, esta se dirigia tanto aos excessos quanto a natureza violenta do ato. O ato sexual na antiguidade não se colocava como um mal em si, mas como o centro de males possíveis.

A medicina propunha uma intensa vigilância sobre a atividade sexual. Contudo, não se tratava de uma decifração da origem, do ato e de seu desenvolvimento. Assim, “[...] a atenção exigida é aquela que faz com que lhe esteja sempre presentes no espírito as regras às quais ele deve submeter sua atividade sexual” (FOUCAULT, 1985c, p. 145). O indivíduo deve possuir um discurso de verdade que o possibilite reconhecer as condições necessárias para um ato sexual conveniente e sem perigo, diferentemente das prescrições coercitivas vistas no

cristianismo. Entre a ética sexual das sociedades greco-romanas e a ética sexual do cristianismo vários preceitos em comum podem ser observados:

“[...] princípio de uma economia estrita visando a variedade; temor das desgraças individuais e dos males coletivos que podem ser suscitados por um desregramento da conduta sexual; necessidade de um domínio rigoroso dos desejos, de uma luta contra as imagens e de uma anulação do prazer como fim para as relações sexuais” (FOUCAULT, 1985c, p. 145).

Todavia, a ética sexual cristã não estaria estabelecida já na sociedade greco-romana. Algumas características fundamentais da relação de si para consigo devem ser observada nesta última enquanto elemento diferencial. Outro fator diferencial decisivo refere-se aos códigos prescritivos coercitivos impostos pela cristandade.

4.2.6 A mulher

Os textos clássicos que tratam sobre a questão do casamento o inseriam em um conjunto de relações onde este aparecia como algo importante para as leis, costumes, propriedade e para o enriquecimento. Todavia, as funções do homem no casamento dirigiam-se também, ao cuidado com a esposa e principalmente ao cuidado de si para consigo.

Entre os dois primeiros séculos antes de cristo e os dois posteriores, houve uma mudança significativa nas práticas matrimoniais. O matrimônio deixou de ter apenas como função o cuidado com o *oikos* e a procriação. A relação entre o casal passou a constituir-se como elemento fundamental e organizador das demais finalidades.

Outra novidade dirige-se ao modelo de moderação masculino o qual se direcionava aos deveres de reciprocidade. Isto é, o domínio de si sobre si desenvolve-se na prática dos deveres em relação aos outros, deste modo irá se produzir toda uma outra estilística da existência a dois “[...] podemos muito bem situá-la numa arte do vínculo conjugal, numa doutrina do monopólio sexual, e, finalmente numa estética dos prazeres compartilhados” (FOUCAULT, 1985c, p. 151).

4.2.6.1 O casal

O casamento deixa de constituir-se como uma forma matrimonial onde se visava as funções de desenvolvimento e manutenção do *oikos*. Passando-se a se constituir sobre as relações pessoais entre homens e mulheres. Vislumbra-se, assim, uma relação dual em sua forma, universal frente aos seus valores e específica diante de sua força e intensidade.

O casamento era observado como um processo natural e necessário que visava a procriação constituindo-se, também, na base para a comunidade, e como portador de uma série de benefícios que a vida a dois propiciava.

Contudo, no período imperial, Musonius, argumentava que a finalidade do casamento estava mais pautada na vida a ser compartilhada do que na própria procriação. Sendo que a vida a ser compartilhada seria o elemento diferenciador entre os homens e os animais sobre estas questões. O desejo e a natureza que levam a união dos corpos são os mesmos que levam ao compartilhamento da vida. E, portanto, é tão natural unirem-se os corpos quanto às vidas. Constitui-se, assim, uma tendência natural do homem ao casamento, o qual visa “[...] a formação de uma descendência comum e o compartilhamento da vida [...]” (FOUCAULT, 1985c, p. 154).

Hierocles, por sua vez, dizia que o homem era de natureza binária e conjugal, visando, assim, sobretudo, o casamento. Além disso, Hierocles afirmava que “[...] os humanos são feitos para viver a dois e para viver também em uma multiplicidade. O homem é ao mesmo tempo conjugal e social [...]” (FOUCAULT, 1985c, p. 155).

Outra relevante questão frente ao casamento dirigia-se a sua obrigatoriedade. Estabeleciam-se opiniões divergentes frente a esta questão, especialmente entre epicuristas e estóicos, sendo que os primeiros eram contrários e os seguintes favoráveis.

Os estóicos ao afirmarem a necessidade do casamento diziam que este era um princípio universal colocado pela natureza e pela racionalidade. Além disso, o casamento era um dos deveres que o indivíduo deveria se colocar a fim de sua existência particular ter valor para todos, ou seja, para a comunidade.

Epitecto ao discutir com um epicurista demonstra as razões para o casamento argumentando que o ato de não se casar não poderia ser universalizado, que o casamento constitui-se em uma obrigação social, e, que, por fim, o casamento é natural a conduta humana e a racionalidade.

Os estóicos diziam que o casamento estava entre as coisas preferíveis, este somente não deveria ser executado frente a circunstâncias excepcionais. Os epicuristas afirmavam diametralmente o oposto, ou seja, o indivíduo deveria casar-se, somente mediante circunstâncias que assim exigissem.

Estabelecia-se uma intensa discussão sobre o fato do filósofo casar-se ou não. Musonius dizia que o filósofo deve submeter-se as leis da racionalidade e da natureza tornando-se, também, um exemplo para os demais, casando-se, portanto. Todavia, epíteto dizia que casar-se não possibilitaria ao filósofo o tempo necessário para cuidar de si e principalmente para cuidar dos outros. Deste modo é o “[...] encargo da universal família que desvia o cínico de se consagrar a uma casa particular” (FOUCAULT, 1985c, p. 160).

O casamento torna-se, assim, uma relação que não se limita exclusivamente ao cuidado da casa e a definição de papéis e atividades entre os cônjuges. O casamento passa a constituir toda uma estética da vida a dois, onde o âmbito afetivo passa a ocupar um papel expressivo. Este estilo de existência traz consigo uma arte de estar junto. A presença do cônjuge não se coloca somente como um dever, mas como uma necessidade.

A arte de estar junto implica também em uma arte de falar. Xenofonte dizia que a mulher deveria ser guiada pelo discurso do marido. Hierocles, posteriormente, dirá que os cônjuges devem se informar um sobre as atividades do outro. Plínio compartilhará seus escritos com sua esposa e ouvirá a opinião desta.

O casamento deve constituir-se, segundo os estóicos, como uma arte de se conseguir a unidade com a união das partes. Todavia, Antíparos nos fala de uma fusão total e não da agregação das partes, a fusão total formaria um único elemento, ao passo que a união das partes poderia possibilitar uma desagregação futura. Plutarco nos dirá que existem três distintos tipos de casamento: aqueles que visam os prazeres da cama (onde os indivíduos podem ser separados); aqueles que visam os interesses econômicos (nestes também pode ocorrer o afastamento das

partes); e, aqueles que são realizados pelo amor (nestes ocorre a fusão e a constituição de uma outra unidade não havendo desagregação).

Nestas novas relações que se estabelecem a união com a esposa torna-se extremamente expressiva. A relação com a mulher passa a ser considerada como essencial a existência, haja vista, que o ser humano é visto como um ser conjugal por natureza, deste modo “[...] a arte da conjugalidade faz parte integrante da cultura de si [...]”(FOUCAULT, 1985c, p. 164).

4.2.6.2 A exclusividade

Os textos clássicos diferentemente da pastoral cristã não mencionam procedimentos e deveres excessivos frente a sexualidade. A regulação cristã vigiará as “[...] posições, freqüência, gestos, estado de alma de cada um, conhecimento por um das intenções do outro, signos do desejo por um lado, marcas de aceitação por outro, etc.” (FOUCAULT, 1985c, p. 166).

O ato sexual nos textos clássicos seria recomendado tão somente para a procriação. A fim de que a descendência se desse satisfatoriamente algumas precauções deveriam ser tomadas, principalmente sobre o momento e o regime.

O homem, diante das prescrições referentes ao casamento, não necessitaria se ater ao prazer conjugal, contudo deveria evitar a descendência ilegítima e as relações extraconjugais a fim de demonstrar o domínio de si.

Estabelece-se, assim, uma conjunção direta e recíproca na moral das práticas sexuais. Direta porque o prazer não pode (ou ainda, não é aconselhável que deva) ser buscado fora das relações matrimoniais e recíprocas porque é da relação do casal que se devem excluir as demais relações. Assim, o “[...] estado de casamento e atividade sexual devem chegar a coincidir: e isso de pleno direito, mais do que somente pelo objetivo de uma descendência legítima” (FOUCAULT, 1985c, p. 167).

O casamento tomado enquanto vínculo de afeto e respeito requisita para si todas as relações sexuais. Sendo que as relações externas do marido não

serão mais consideradas um direito estatutário, mas uma fraqueza que deverá ser evitada, e, também tolerada pela mulher.

4.2.6.3 O casamento e os prazeres

A literatura referente ao casamento não menciona a forma que o ato deve adquirir. Contudo, costuma-se aconselhar ao homem não tratar sua mulher como sua amante, nem como devassa. Sua mulher deveria ser tratada com comedimento nos prazeres. Além disso, aconselhava-se a não se unir em casamento exclusivamente a fim de se estabelecer relações sexuais, mas sim, para ser útil a cidade e beneficiar ao gênero humano.

Os textos referentes as relações sexuais no casamento não se dirigem a forma como estas devem ser conduzidas, mas sim a princípios gerais de ordenação (como por exemplo: ser moderado e ter modos honestos). A austeridade sexual que passa a se desenvolver no interior do casamento fundamenta-se por dois princípios básicos: a procriação e a vida compartilhada.

Musonius e Sêneca condenavam as relações que visavam exclusivamente os prazeres aludindo ao fato de que a finalidade destas deveria ser a procriação. Contudo, esse princípio de exigência não se constituía como regulação coercitiva como na pastoral cristã.

Outro princípio fundamental do casamento constitui-se no estabelecimento de uma existência compartilhada. Deste modo, o regime dos *aphrodisia* deve ser moderado, pois não convém que atinja a dignidade pessoal da esposa. Todavia, os *aphrodisia* devem ser sempre presentes a fim de se intensificar os laços entre os casais.

Recomendava-se que nas relações sexuais a esposa se comportasse de modo modesto, afetuoso e pudico. Diferentemente das amantes e concubinas. Além disso, a esposa deveria demonstrar comedimento evitando tomar a iniciativa e também não se recusando quando procurada.

Plutarco enfatiza que as relações entre homens e mulheres deveriam possuir uma reciprocidade constituindo um vínculo espiritual entre o casal.

O mesmo não ocorreria entre dois homens. Assim, nas relações sexuais o prazer não deve se buscado como mera finalidade desta, mas sim, também como meio de ligação do casal.

Estabelece-se, deste modo, os pressupostos para uma codificação moral, pautada, sobretudo, na recomendação da reserva sexual, e do uso dos prazeres como elemento afetivo de ligação.

Firmaram-se assim, no pensamento ocidental três princípios fundamentais que atravessariam os séculos: o monopólio conjugal, a des-hedonização dos *aphrodisia* e a atividade sexual somente para a procriação.

Em Platão a finalidade de inserir todos os prazeres no casamento visava conseguir filhos para a republica. No cristianismo o prazer sexual é um mal somente tolerado no interior do casamento. Para os estóicos prazer e casamento são incompatíveis. Todavia, o que se pode perceber de comum entre essas doutrinas foi a tentativa de estabelecer “[...] a conjunção de dois parceiros sexuais, o vínculo dual dos cônjuges, o papel social da família - e isso na adequação mais perfeita possível da relação para consigo” (FOUCAULT, 1985c, p. 184).

A obrigatoriedade da utilização dos prazeres somente no interior do casamento é um modo de exercer um domínio sobre si mesmo o qual seria extremamente recomendável dependendo do status ocupado pelo indivíduo. No cristianismo essa relação visa a salvação da alma do indivíduo.

O sexo frente a estes regimes passa a ser restrito e mesmo desqualificado. Prazer e sexo devem ser separados. Deste modo, intensificam-se as relações sexuais dentro do casamento sendo o prazer considerado um ingrediente para a relação conjugal. Frente a esta intensificação das relações conjugais começa as interrogações sobre o sexo com os rapazes.

4.2.7 Os Rapazes

O amor pelos rapazes na Roma imperial deixou de ser preocupação recorrente como no período grego clássico. Contudo, as relações entre homens

eram consideradas naturais e freqüentes, essas eram usualmente dadas entre um homem livre e um escravo, embora houvesse relações entre homens livres.

Neste período a prática pedagógica rearticula-se e a relação física entre mestre e aluno desaparece. Além disso, atenuadas as relações de *philia* o casamento passa a ser o cerne das relações sexuais. Essa nova centralização dos prazeres torna a discussão sobre o amor entre os homens pouco constante. Dentre os autores presentes nesta tradição, podemos citar: Plutarco, Luciano e Máximo de Tiro.

Máximo de Tiro baseia sua teoria sobre os pressupostos platônicos aludindo ao fato de que existem duas espécies de amor. Uma verdadeira e a outra uma cópia desta. Além disso, o autor qualifica e caracteriza por meio de oposição os dois tipos de amor.

Plutarco e o Pseudo-Luciano desenvolvem, também, as suas eróticas de modo binário e comparativo “[...] trata-se sempre de distinguir duas formas de amor e de confrontar seu valor [...]”(FOUCAULT, 1985c, p. 191). Contudo, tais comparações se dão ao nível das relações com as mulheres e ao nível das relações com os rapazes.

No texto “Diálogo sobre o amor” de Plutarco, este pretende, sobretudo, exaltar o deus do amor Eros e conduzir as discussões para o casamento monogâmico heterossexual. Plutarco pretende “[...] mostrar que o vínculo conjugal, mais do que qualquer outra relação, é capaz de acolher a força do amor, e que este encontra entre humanos, seu lugar privilegiado no casal” (FOUCAULT, 1985c, p. 194).

Luciano em seu texto denominado de “Os amores” proporá a caracterização de uma erótica. O texto dispõe-se como um aglomerado de diálogos. O personagem Teomnestes pede ajuda a Licínio, devido ao fato de amar em demasia tanto mulheres quanto aos rapazes. Licínio, todavia, não é levado por este tipo de paixão e ao ser consultado por Teomnestes cita o diálogo entre Cárciles e Calicrátidas.

O debate entre Cárciles e Cariclátidas termina com a vitória do amor pelos rapazes. Não obstante, o amor em questão dirige-se aquele cujos *aphrodisia* são ausentes. Cabe salientar que o diálogo entre Cárciles e Cariclátidas ocorre no

interior de um outro diálogo, ou seja, o diálogo entre Teomnestes e Licínio. Teomnestes ironiza o amor pelos rapazes ausente de prazer físico aludindo ao fato de que este até pode começar assim, mas acaba nos *aphrodisia*. Assim, pseudo-Luciano pretende demonstrar a fragilidade do amor que se esquivava do uso dos *aphrodisia*.

São as relações heterossexuais e monogâmicas fechadas no casamento que instituirão o novo modelo de existência. A relação com os rapazes será apenas “[...] uma preferência que pode ter sua tradição, mas que não poderia definir um estilo de vida, uma estética da conduta e toda uma modalidade de relação consigo, com os outros e com a verdade” (FOUCAULT, 1985c, p. 192).

4.2.7.1 Uma nova erótica

A nova erótica que se estabelece não é disposta nos textos filosóficos, mas nas narrativas romanescas. Esta não é mais marcada pela relação com os rapazes, passando a estabelecer novos pontos como:

[...] a existência de uma relação heterossexual é marcada por um pólo masculino e um pólo feminino, a exigência de uma abstinência que se modela muito mais sobre a integridade virginal que sobre a dominação política e viril dos desejos; e, finalmente, a realização e a recompensa dessa pureza numa união que tem a forma e o valor de um casamento espiritual [...]” (FOUCAULT, 1985c, p. 225).

Todavia, o amor pelos rapazes ainda se faz presente não mais de forma a constituir-se enquanto uma apologia na literatura do período. Passam a constituírem-se enquanto temas recorrentes a fidelidade e a virgindade, sendo que “[...] a virgindade não é simplesmente uma abstenção preliminar a prática sexual. Ela é uma escolha, um estilo de vida, uma forma elevada de existência que o herói escolhe, no cuidado que tem consigo mesmo [...]” (FOUCAULT, 1985c, p. 227).

Permanecer virgem não consistia em apenas defender-se de terceiros, mas sim em também se preservar para a relação com o outro. A virgindade constituía-se como prova preparatória para o casamento. Os dois amantes devem se preservar puros, tanto física quanto espiritualmente a fim de entregarem-se no casamento. Assim, a nova erótica edifica-se frente as relações

heterossexuais no interior do casamento, onde a virgindade e a fidelidade possuem forte expressão.

4.2.3 “O Cuidado de Si” e a Produção do Sujeito

Em “O cuidado de si” as temáticas problematizadas por Foucault são rearticuladas. “Dietética”, “Econômica” e Erótica passam a se constituir em “O corpo”, “A mulher”, e “Os rapazes”. Não por acaso, há essa renomeação. Muito embora, o cerne da discussão permaneça o mesmo³² o contexto no qual estes elementos são discutidos é reorganizado.

Na “Dietética” o sexo é discutido no interior de uma série de procedimentos que visam a saúde e o bem estar do corpo e da alma. Em “O corpo” o regime dos *aphrodisia* é administrado pela retidão da alma.

Na “Econômica” as relações conjugais são problematizadas no interior dos cuidados que se tem com a administração do *oikos*. Em “A mulher” o que está em pauta são as relações matrimoniais cujo foco dirige-se então ao convívio, ao monopólio sexual e a procriação.

Por fim, em a “Erótica” encontramos uma discussão onde o amor figura somente entre homens, sendo que a relação entre os sexos opostos seria dada no contexto do *oikos*. Assim, o amor somente manifestar-se-ia verdadeiramente entre homens não havendo relação erótica entre indivíduos de sexos distintos. Em “Os rapazes” é problematizada a relação entre homens, contudo, em um novo contexto onde esta não se dirige mais a verdade. Assim, uma nova erótica baseada em relações heterossexuais e monogâmicas é estabelecida.

A causa desta nova contextualização que se estabelece diante das temáticas levantadas por Foucault deve-se, sobretudo, ao novo papel conjugal, onde passa a imperar um princípio de reciprocidade e de compartilhamento da vida a dois.

³² Haja vista que na “dietética” e no “corpo” discutem-se os cuidados com o corpo e os regimes a serem desenvolvidos, bem como, na “econômica” e na “mulher” a problematização dirige-se em relação ao casamento e na “erótica” e em “os rapazes” o que está em pauta são as relações entre homens.

A desestruturação da polis grega e a nova configuração política também podem ser tomadas como elementos deste novo contexto de problematização.

A dissolução da polis grega diante do estabelecimento do império romano nos dois primeiros séculos da cristandade, ocasionou uma crise na constituição da subjetividade. As formas éticas que regiam o governo de si a fim de se estabelecer o governo dos outros, se transformaram. Segundo Francisco Ortega (1999, p. 80):

A estrutura autocrática do sujeito, característica da ética grega deve ser agora remodelada, pois as preposições históricas que permitiam à ética da polis apreender o indivíduo como ser social em um campo de ações políticas deixa de existir: ela deve admitir um determinado equilíbrio na vida conjugal e possibilitar a divisão entre o poder sobre si e sobre os outros na vida social e política.

O cuidado de si que até então visava o governo de si para o governo dos outros, diante da nova configuração política e conjugal passou a direcionar-se, principalmente, a constituição de uma estilística da existência.

O novo contexto sóciopolítico passa a reorganizar as relações com o corpo, com as mulheres e com os rapazes. Contudo, é, sobretudo diante de práticas autoreflexivas, que visam o desenvolvimento da alma e do corpo que estas relações se estabeleceram.

Diante dos cuidados direcionados a si mesmo, faziam-se presentes frequentemente, os regimes médicos. Porém, ocorria uma meditação prévia e uma adequação personalizada destes regimes por parte do indivíduo. A prática de si fazia-se presente frente determinadas prescrições, segundo contextos específicos onde o sujeito se inseria.

Os procedimentos propostos por Galeno, são colocados por Foucault como modelares diante do que se recomendava frente ao uso dos prazeres. Galeno tratava da morte, da reprodução e da imortalidade na conduta sexual, aludindo constantemente aos malefícios de uma dieta sexual desregrada.

Dentre os malefícios da prática sexual mencionados na Roma imperial, podemos citar: as crises convulsivas, o dispêndio de energia, a perda de vitalidade, o enfraquecimento geral, o envelhecimento e a feminização. Contudo, embora a abstinência sexual fosse aconselhada recomendava-se, também a

evacuação do esperma em determinadas circunstâncias, especialmente, frente a seu excesso.

Sugeria-se, sobretudo, a utilização dos *aphrodisia* cautelosamente, sem exageros e preferencialmente visando a procriação, a qual deveria se dar mediante um regime circunstancial específico, observando-se a idade do sujeito, o momento do ato e o temperamento individual.

Além do trabalho que deveria se dirigir ao corpo, a fim de realizarem-se os *aphrodisia*, prescreviam-se procedimentos que deveriam incidir sobre a alma. A alma deveria agir sobre si mesma antes de se estabelecer um regime sobre o corpo:

A alma racional, tem portanto, um duplo papel a desempenhar: ela terá que fixar para o corpo um regime que seja efetivamente determinado pela natureza do corpo, suas tensões, o estado e as circunstâncias, em que se encontra; mas ela só poderá fixá-lo corretamente com a condição de ter operado sobre si todo um trabalho [...] (FOUCAULT, 1985c, p. 136).

Todavia, diferentemente do que se apregoa nos dois primeiros séculos da cristandade, na Grécia clássica falava-se em um princípio de reciprocidade onde corpo e alma se implicavam mutuamente, mas onde, principalmente, o cuidado com o corpo visava o desenvolvimento e o bom estado da alma. Foucault (1985c, p. 95), ao mencionar Sócrates nos diz que:

“[...] Os bons efeitos dessa ginástica [...] [estão] onde menos se espera: no pensamento, já que um corpo em má saúde tem como consequência o esquecimento, o desânimo, o mal-humor, a loucura, a ponto de que os conhecimentos adquiridos acabam sendo banidos da alma.”

Observamos assim, uma preocupação com o corpo voltada também ao desenvolvimento e ao cuidado com a alma. Mais adiante Foucault (1985c, p. 136), nos dirá ainda: “o regime físico deve se ordenar ao princípio de uma estética geral da existência, onde o equilíbrio corporal será uma das condições da justa hierarquia da alma [...]”.

Observamos determinadas semelhanças entre nas condutas desenvolvidas no período grego clássico e nos dois primeiros séculos de nossa era diante da sexualidade. Ambos os períodos observavam os regimes propostos não

como um conjunto de preceitos a serem aceitos passivamente, mas como um conjunto de recomendações que deveriam ser observados segundo as particularidades de cada indivíduo.

Além disso, os períodos em questão recomendavam, frente ao uso dos *aphrodisia*, moderação e temperança, tendo em vista os malefícios originários do exagero destes atos. Contudo, uma diferença faz-se relevante frente a comparação destes dois períodos: o cuidado com a alma. Na discussão que faz sobre o período grego clássico, Foucault, observa o privilégio do cuidado com o corpo em relação a alma, ao passo que, diante dos dois primeiros séculos da cristandade observamos justamente o contrário, ou seja, o privilégio do cuidado com alma em relação ao corpo.

Portanto, diante dos cuidados consigo mesmo, que caracterizariam uma dietética nos dois primeiros séculos de nossa era, podemos observar um cuidado com a alma que se constituiria como fundamental, também, para o cuidado com o próprio corpo.

O corpo deverá ser regido pela alma, assim o bom estado da alma passa a determinar o bom estado do corpo. Entretanto, a fim de reger o corpo a alma deverá realizar um trabalho sobre si mesma: examinando erros, dominando desejos e reduzindo imagens inconvenientes. As preocupações com a alma se devem, sobretudo, ao fato desta interferir decisivamente nas disposições naturais do corpo com suas imagens e inclinações.

Portanto, o cuidado de si, diante do que se caracterizaria como uma dietética (visto que estão em pauta os regimes, o cuidado com o corpo e com a alma) dirige-se, principalmente, a atividades reflexivas da alma, no entanto, sem esquivar-se do cuidado com o corpo e seus respectivos regimes.

Outra relevante temática discutida por Foucault em “O cuidado de si” refere-se a relação com as mulheres. Nos dois primeiros séculos de nossa era, a relação com a mulher deixou de restringir-se ao contexto do *oikos*. Nesta nova forma de relação se estabelece o vínculo conjugal, o monopólio sexual e uma estética dos prazeres compartilhados como elementos determinantes.

Nesta configuração das relações conjugais a procriação perde expressividade, sendo que a vida compartilhada passa a constituir-se no elemento

ênfatisado. Estabelece-se, ainda, uma arte da conjugalidade onde o diálogo e a relação com a esposa passam a ser elementos essenciais. Além disso, a conjugalidade constituir-se-á em um elemento da cultura de si.

O casamento passa a requisitar para si todas as relações sexuais. O adultério masculino deixa de ser um direito estatutário e passa a constituir-se em uma fraqueza que deveria ser tolerada pela mulher. A nova configuração do casamento estabelece três princípios fundamentais: o monopólio conjugal, a des-hedonização dos *aphrodisia* e a atividade sexual somente para a procriação.

Deste modo, “O cuidado de si”, estabelece-se frente a relação a dois, diante do exercício da fidelidade conjugal, bem como, frente ao exercício do compartilhamento da vida, além da prática sexual voltada fundamentalmente a procriação. As relações homossexuais antes valorizadas agora eram desprestigiadas.

A nova erótica que se estabelece tem como elemento determinante as relações heterossexuais e monogâmicas. A relação com os rapazes, embora se pautasse em uma expressiva tradição e fosse preferida por alguns, deixa de determinar um estilo de vida, uma modalidade de relação consigo, com os outros e com a verdade, além de não vincular-se a estética da existência imperante.

Constitui-se, assim, uma nova estética da existência baseada em uma relação erótica. O domínio de si frente aos *aphrodisia* deixa de ser o foco das atenções (embora ainda fosse extremamente expressivo) na medida em que estava vinculado a *enkratheia*. A dominação de si passa a ser então focada frente a virgindade e a pureza com a qual o casal se entrega a relação.

A relação que se estabelece do indivíduo consigo mesmo passa a constituir-se em uma estética da existência onde o indivíduo tem nas relações heterossexuais e monogâmicas no interior do casamento sua forma ideal. O cuidado de si se dava, sobretudo diante de determinadas práticas como o controle dos prazeres antes do casamento, o vínculo monogâmico e heterossexual, bem como, a fidelidade matrimonial.

Frente a diferenciação constituída por Foucault entre moral e moralidade dos costumes pautada, sobretudo, no estabelecimento do código prescritivo (moral) e na real conduta praticada (moralidade dos costumes ou moralidade dos comportamentos), evidencia-se quatro formas de subjetivação diferenciadas, a saber: determinação da substância ética, modo de sujeição, formas de elaboração do trabalho ético e teleologia do sujeito moral³³.

A elaboração do trabalho ético, consiste em um fundamental modo de subjetivação discutido por Foucault (FOUCAULT, 1985c, p. 27-28). Segundo o filósofo:

As formas de 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 [...] pode se praticá-la sob a forma de renúncia [...] de decifração [etc.] [...]"

O que percebemos frente a esta forma de subjetivação consiste na liberdade que as ações morais podem assumir diante da tentativa de adequação do indivíduo a um determinado código moral. O mecanismo de produção do sujeito em questão possui enquanto elementos constituintes a liberdade e a ausência de coerção. Portanto, o trabalho ético, deve ser necessariamente, a fim de assim se caracterizar, uma ação livre do indivíduo sobre si mesmo. Este trabalho ético é vislumbrado, na antiguidade grega clássica e nos primeiros séculos da era cristã, principalmente, através de um conjunto de procedimentos denominado de cuidado de si.

Contudo, a obra “O cuidado de si” não tem em seu tema homônimo o único assunto tratado. Diferentemente, embora o enfoque se dê na questão do cuidado de si, outras temáticas são levantadas e podem ser inclusive observadas como prolongamento de discussões anteriores a esta obra.

Em “O cuidado de si” temas anteriormente tratados, são reorganizados frente ao novo contexto sóciopolítico que se estabelece. Pretendemos

³³ A questão em pauta é discutida na seção anterior: *Uso dos prazeres*.

assim, observar de que forma os mecanismos de produção do sujeito atuam no interior desta nova conjuntura. Para tanto, remeter-nos-emos as quatro formas de subjetivação já estudadas no volume II da “História da sexualidade”. Pois, tendo em vista que as temáticas, embora reorganizadas diante de novas nuances e variações, permanecem as mesmas, pretendemos observar se os mecanismos de produção do sujeito também podem ser delimitados diante das formas de subjetivação presentes em “O uso dos prazeres”.

No horizonte temático levantado por Foucault, ainda diante do que se refere a moralidade dos comportamentos, podemos pensar a constituição de mecanismos de produção do sujeito, na Roma imperial, baseados, fundamentalmente em: uma determinação da substância ética direcionada a racionalidade; um modo de sujeição pautado em uma estética da existência; além de formas de elaboração do trabalho ético vinculados ao cuidado de si; e, uma teleologia moral cuja finalidade reside em alcançar o domínio de si e aprazer-se consigo mesmo frente ao desenvolvimento da alma.

A constituição racional da alma será o móbile das ações diante dos cuidados com o corpo à medida que esta adequa-se a determinados regimes e cuidados que o indivíduo deve ter consigo mesmo. A fidelidade conjugal, o monopólio dos prazeres, e o compartilhamento da vida também serão considerados pertinentes a racionalização da conduta. A preferência a heterossexualidade monogâmica em detrimento das relações pederásticas passa a constituir-se em critério racional de determinação da substância ética.

O bom estado do corpo e da alma, (elucidado em “O corpo”) a fidelidade e o compartilhamento da existência, (objeto de “A mulher”) bem como, a adequação a relações monogâmicas e heterossexuais (presente em “Os rapazes”) não se efetivam frente mecanismos coercitivo político externos, ou mesmo, diante de algum anseio social. Constituem-se, todavia, como elementos de uma estética da existência.

Nos três âmbitos tematizados por Foucault em “O cuidado de si” percebemos uma forma de elaboração do trabalho ético vinculada ao cuidado de si. Pois, os exercícios que os indivíduos deveriam realizar eram auto-reflexivos e visavam, sobretudo o domínio de si e o aprazer-se consigo mesmo.

O desenvolvimento de uma boa saúde e de um bom estado da alma; o compartilhamento da relação a dois, e a busca por relações heterossexuais e monogâmicas, (elementos estes direcionados, respectivamente a problemática referente ao corpo, a mulher e aos rapazes) constituem-se em objetos de teleologia do sujeito moral, os quais tem por objetivo o autodomínio, o aprazer-se consigo mesmo no horizonte do desenvolvimento da alma. Segundo o pensador francês:

Essa relação consigo que constitui o termo da conversão e o objetivo final de todas as práticas de si, diz respeito ainda a uma ética do domínio. Entretanto, para caracterizá-lo não basta invocar a forma agonística de uma vitória sobre as forças difíceis de domar e de uma dominação capaz de ser exercida sobre elas sem contestação possível. Essa relação é pensada freqüentemente através do modelo jurídico da posse: pertencer “a si”, “ser seu” [...] somente de si mesmo é que se depende [...] nada limita nem ameaça o poder que se exerce sobre si [...]. Mas através dessa forma, antes de mais nada política e jurídica, a relação consigo é também definida como uma relação concreta que permite gozar de si como que de uma coisa que ao mesmo tempo se mantém a posse e sob as vistas” (FOUCAULT, 1985c, p. 70).

Portanto, o cuidado de si visa, sobretudo, o domínio de si e o aprazer-se consigo mesmo direcionando-se ao desenvolvimento da alma através de procedimentos reflexivos que o indivíduo realiza voluntariamente.

Em suma, a produção do sujeito que se estabelece em “O cuidado de si” se dá frente a subjetivação, onde podemos observar os seguintes objetivos diante de distintos mecanismos: a) determinação da substância ética direcionada a racionalidade; b) modo de sujeição pautado em uma estética da existência; c) formas de elaboração do trabalho ético vinculados ao cuidado de si; d) teleologia moral cuja finalidade reside em alcançar o domínio de si e aprazer-se consigo mesmo frente ao desenvolvimento da alma.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento de Michel Foucault pode ser tratado enquanto uma ontologia histórica de nós mesmos. É o que percebemos ao longo de suas principais obras, da “História da loucura” a “Historiada da sexualidade”. As três formas de produção do sujeito (objetivação, individuação e subjetivação) permitem-nos pensar o indivíduo frente a várias configurações do poder e do saber.

O homem constituído simultaneamente enquanto objeto e sujeito do conhecimento que se faz presente em “A História da loucura”, “O Nascimento da clínica”, “As palavras e as coisas” e “A Arqueologia do saber”, está no cerne das questões referentes a objetivação. Assim, remete-nos a um modo específico de constituição ontológica.

Além disso, a produção do sujeito por mecanismos coercitivos externos que visam uma determinada finalidade, também pode ser observada como ontologia histórica. Obras como “Vigiar e Punir” e “A vontade de saber” tratam da disciplina e da regulação dos indivíduos na sociedade moderna permitindo-nos observar o homem individualizar-se.

A subjetivação, por sua vez, permite-nos pensar o homem constituindo-se ao longo da história através de processos facultativos e exercícios não coercitivos. A liberdade é o móbil da subjetivação. A produção desta se dá tendo em vista, somente, uma estética da existência. Obras como “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si” dirigem-se a temática da subjetivação.

A produção do sujeito na História da sexualidade somente pode ser pensada em um contexto onde se façam presentes os elementos determinantes a este processo. Isto é, o saber e o poder. É o saber que promove a objetivação do indivíduo tornando-o propício a um processo de constituição. É o poder que emana sobre o indivíduo o coagindo a agir de uma determinada maneira, que o produz. Além disso, o poder dobra-se sobre si mesmo possibilitando ao indivíduo constituir-se como sujeito.

O binômio poder-saber é a maneira através da qual o sujeito constitui-se, haja vista, que toda a forma de poder vincula-se a uma forma de saber que pode se estabelecer, tanto como móbil da ação, quanto como enunciado

portador da legitimação e autorização de uma dada forma de poder. Portanto, para pensar a produção do sujeito é fundamental pensar as relações de poder e saber e estas não podem ser pensadas sem suas respectivas formas de problematizações conferidas pelo pensador francês, a saber: a arqueologia e a genealogia.

A sexualidade assume um papel determinante na constituição dos sujeitos ao longo da História. A moderação, os desvios, as patologias, e as restrições, se inserem em mecanismos complexos e microfísicos os quais assumem formas específicas e inconstantes. Formas polimorfas, manifestações instáveis e infinitesimais constituem as múltiplas configurações da sexualidade, ainda assim, a produção do sujeito não se restringe exclusivamente a ela.

A sexualidade constitui-se mediante conjunturas específicas, as quais determinam as formas do poder-saber. A sexualidade não se coloca como uma manifestação esporádica e casual, ou como uma singularidade curiosa no interior de um determinado período histórico.

Pretendemos aqui observar as formas de produção do sujeito mediante os processos supracitados, bem como, os mecanismos que possibilitam esta produção. Partiremos assim, da discussão do primeiro volume da “História da sexualidade”: “A Vontade de Saber”, remetendo-nos, posteriormente, aos dois volumes ulteriores: “O uso dos prazeres” e “O cuidado de si”.

O primeiro volume da “História da sexualidade” pode ser percebido como a análise histórica da sobreposição do dispositivo de sexualidade sobre o dispositivo da aliança. Ambos dispositivos constituem-se por relações de poder e saber próprias de uma determinada conjuntura.

O saber, no interior do dispositivo de aliança, vincula-se a formas jurídicas e discursivas. Interditando, limitando e reprimindo. No período clássico é o direito que se evidencia enquanto forma de saber predominante e legitimadora dos mecanismos de poder. O dispositivo de aliança, além disso, constitui-se na forma de expressão e manutenção da aristocracia, durante o período em questão.

As curvas de enunciação, presentes no dispositivo de aliança, são de natureza jurídica discursiva, sua visibilidade (conferida pelas curvas de visibilidades) se dá diante das relações matrimoniais. A lei civil, o direito canônico e pastoral cristã são as formas do saber-poder que constituem os sujeitos no interior

do dispositivo de aliança. A constituição do sujeito que se estabelece mediante o presente dispositivo pauta-se, sobretudo, na individuação.

No dispositivo em questão o poder atua legitimado por códigos civis e religiosos, fundamentalmente, de forma a restringir as condutas. O poder organiza a sociedade mediante determinadas finalidades.

Assim, a forma de saber que se estabelece no período em questão, funda-se na representação e na ordenação, pautadas em formas discursivas. Portanto, no dispositivo de aliança o poder atua de forma ordenadora/discursiva visto que a natureza de sua manifestação dirige-se ao intento ordenador cuja forma legitimadora é conferida pelo enunciado jurídico. Além disso, é representando o âmbito discursivo de modo a restringir as condutas que o poder atua, ou seja, de modo restritivo/representativo.

O dispositivo de sexualidade, por sua vez, pauta-se, sobretudo diante de três distintos saberes como elementos que embasam sua prática: ciências da vida, da linguagem e da produção. É no interior destes saberes que o dispositivo de sexualidade tem seus mecanismos de poder vinculados e legitimados.

Diferentemente, do dispositivo de aliança, onde o que percebemos é uma forma de manutenção e desenvolvimento da aristocracia, no dispositivo de sexualidade é a burguesia que se fixa enquanto classe privilegiada.

Obedecendo a *epistêmê* moderna, os saberes então constituídos passam a se fundar na influência e nas problematizações históricas presentes nas empiricidades supracitadas. Vida, linguagem e produção remetem-se ao homem em seu âmbito empírico, contudo, estes saberes constituem-se, também, em elementos transcendentais para o entendimento. Os saberes hermenêuticos presentes nas ciências da linguagem constituem-se nas curvas de enunciação do dispositivo de sexualidade. As curvas de visibilidade seriam formadas, sobretudo pelas três ciências anteriormente citadas (ciências da vida, da linguagem e da produção).

O poder possui assim, uma forma histórico/empírica circunscrevendo os indivíduos dentro das ciências da vida, da linguagem e da produção de acordo com a trajetória histórica destes. A forma de atuação do poder, efetiva-se frente a disciplina e a regulação. Sendo que ao nível pessoal e individual se faz presente a disciplina e diante de coletividades a regulação.

Portanto, os saberes em questão constitui-se em formas autorizadas de controle e regulação dos indivíduos. O discurso sexual, diferentemente do que ocorria no interior do dispositivo de aliança, passa a então ser suscitado, buscando-se uma verdade e impondo-se uma classificação.

Deste modo, em “A vontade de saber” podemos observar uma forma de produção do sujeito fundada na individuação e na objetivação. A individuação se faz presente de modo determinante no dispositivo de aliança, constituindo os indivíduos através de meios coercitivos externos, promovendo o controle e a regulação das práticas sexuais. O poder funda-se em uma forma ordenadora/discursiva e atua de modo restritivo/representativo. Os mecanismos de poder são restritivos, condicionam e restringem as práticas, assim atuam o direito civil, os códigos canônicos e a pastoral cristã.

O dispositivo de sexualidade propõe-se, através de suas práticas, a “extorquir” discursos, os quais são requeridos, todavia, somente, diante do que seria “tecnicamente útil”. Deveríamos, assim, nos revelar frente a determinados saberes os quais justificam as formas de extorsões empregadas. As ciências da vida da linguagem e da produção promovem a objetivação do homem, isto é, o tornam objeto de conhecimento. Esta é a forma que os mecanismos de poder são aceitos na atualidade, ou seja, diante de discursos científicos autorizados. Sendo objetivado de forma histórica/empírica, o homem, torna-se ainda passível de um poder que age de modo disciplinar/regulador individualizando-o ao constituí-lo como sujeito.

Em sua obra seguinte denominada de “O uso dos prazeres” Foucault propõe-se a discutir a moralidade das condutas, a qual consiste, fundamentalmente, no real desenvolvimento das condutas diante de códigos ou preceitos estabelecidos. Assim, trataremos: da determinação da substância ética; do modo de sujeição; da elaboração do trabalho ético, e; da teleologia do sujeito moral na obra em questão.

O desenvolvimento de uma dieta racional e moderada, a administração racional do *oikos*, a racionalização e a moderação diante da “Erótica” e da “Filosófica”, evidenciam o âmbito racional como determinação da substância ética em “O uso dos prazeres”.

Outra forma que adquire a moralidade dos costumes consiste no modo de sujeição o qual, em “O uso dos prazeres” se remete a constituição de uma

estética da existência. Aquele que se insere no interior de uma dada dietética, assim age, em conformidade a uma determinada arte do viver. Na “Econômica” o senhor deve agir exemplarmente no interior de seu óikos. Na “Erótica” e na “Filosófica” a ação desenvolve-se frente a moderação e o autodomínio estabelecendo-se assim, uma estética da existência.

O regime na “Dietética”, as normas de moderação e autodomínio na “Econômica”, os exercícios de autocontrole e de moderação na “Erótica” e na “Filosófica” constituem-se nas formas de elaboração do trabalho ético onde se evidencia, sobretudo, procedimentos auto-reflexivos não coercitivos, caracteriza-se, assim, o cuidado de si.

A teleologia do sujeito moral, expressiva forma de moralidade das condutas, funda-se de diferentes modos diante das áreas de problematização levantadas por Foucault. Na “Dietética” é o trabalho com o corpo que possibilitará o desenvolvimento da alma. Na “Econômica” a moderação e o desenvolvimento de uma estilística da existência acarretarão, também, o desenvolvimento da alma. Na “Erótica” e na “Filosófica” o amplo desenvolvimento da alma também constituirá a teleologia do sujeito moral.

Em suma, em “O uso dos prazeres” os elementos que compõem a moralidade dos comportamentos constituem-se de quatro formas distintas através de quatro mecanismos correspondentes: 1) determinação da substância ética mediante a racionalidade; 2) modo de sujeição através da estética da existência; 3) elaboração do trabalho ético diante do cuidado de si; e, a 4) teleologia do trabalho moral frente ao desenvolvimento da alma.

Em “O cuidado de si”, último volume de a “História da sexualidade”, percebemos um prolongamento histórico da problemática discutida em “O uso dos prazeres”. Isto é, as formas de subjetivação e a temática permanecem, sendo, no entanto, o contexto rearticulado.

Assim, os cuidados com o corpo e com a alma estão presentes nos seguintes capítulos: na “Dietética” na obra “O uso dos prazeres” e em “O corpo” na obra “O cuidado de si”. As relações heterossexuais podem ser observadas na “Econômica” no segundo volume da História e em “A mulher” no terceiro volume. As

relações homossexuais são discutidas na “Erótica” no “O uso dos prazeres” e em “Os rapazes” no último volume da “História da sexualidade”.

A fidelidade conjugal, o monopólio dos prazeres, o compartilhamento da vida a dois e a heterossexualidade monogâmica, em detrimento da pederastia, constituem-se em condutas racionais que devem guiar a existência. A racionalidade constitui-se assim na determinação da substância ética do sujeito no último volume da “História da sexualidade”.

A estética da existência, assim como em “O uso dos prazeres”, faz-se presente em “O cuidado de si” como o modo de sujeição ao qual os indivíduos estão submetidos. Assim em “O corpo” verificaremos a busca por um bom estado físico e um bom estado da alma. Em “A mulher” a fidelidade e o compartilhamento da existência serão os elementos fundamentais. As relações monogâmicas e heterossexuais constituem-se na forma de agir em “Os rapazes”.

As formas de conduta que se fazem presente não se constituem em formas coercitivas externas, mas sim, em ações que o indivíduo realiza sobre si mesmo em vista de uma estética da existência.

Sobre a elaboração do trabalho ético do sujeito, os procedimentos do “cuidado de si”, constituir-se-ão enquanto elementos determinantes na obra em questão. Os referidos procedimentos são observados ao longo da obra de Foucault e problematizados de modo pormenorizado no capítulo “A cultura de si”.

O estabelecimento de uma vida a dois, os cuidados com a alma e o corpo a limitação das relações ao âmbito heterossexual e monogâmico constituem-se em objetos da teleologia moral do sujeito, tais procedimentos visam um amplo desenvolvimento da alma.

Assim, frente aos dois últimos volumes da “História da sexualidade” os modos de subjetivação são os mesmos. Não obstante, os mecanismos de poder inerentes a estes modos são distintos.

Os mecanismos de poder deste modo vinculam-se a formas históricas precisas, sendo determinados por conjunturas de poder-saber específicas. Seriam estas conjunturas epistemicamente determinadas? Infelizmente, Foucault, não nos permite responder esta questão diante de sua produção. Haja vista que a obra que nos permitiria tal análise (“As Palavras e as coisas”) remete-se ao período

que se estende do renascimento a contemporaneidade excluindo, deste modo, a antiguidade grega e greco-romana.

Contudo, ainda assim, insinua-se a possibilidade de haver uma *epistêmê* responsável pela constituição ética do sujeito no interior do pensamento foucaultiano. Entretanto, isto seria tema para uma próxima pesquisa, por ora restringir-nos-emos a análise dos mecanismos e processos de produção do sujeito.

A subjetivação constitui-se em um processo reflexivo onde o indivíduo constitui-se agindo sobre si mesmo. A subjetivação é, deste modo, um processo de autoprodução.

Diferentemente do que ocorre no processo de individuação, onde o poder que constitui o sujeito é exterior e independente do sujeito que é constituído, no processo de subjetivação o sujeito constitui-se através da dobra da linha de força. Na subjetivação assim, a linha de força que seria utilizada em uma relação com outro se dobra sobre si mesma constituindo o sujeito.

A forma dos indivíduos agirem sobre si mesmos em dois distintos períodos históricos, (o século IV e V a.C em “O uso dos prazeres” e os séculos I e II d.C, em “O cuidado de si”) embora se realize diante de mecanismos diferenciados tem nas constantes levantadas por Foucault seu modo comum. Assim, em ambas as obras é a racionalidade, a estética da existência, o cuidado de si, e o desenvolvimento da alma que se constituem em objetivo dos diversos mecanismos de produção do sujeito.

Assim, a constituição do sujeito é um processo historicamente determinado pautado em relações de poder e saber específicas. Os processos de produção do sujeito estão ligados a *epistêmês* particulares e a mecanismos distintos. Muito embora, como anteriormente observamos nos dois últimos volumes da “História da sexualidade”, os objetivos dos distintos mecanismos de produção do sujeito sejam o mesmo, os mecanismos de produção são diferenciados.

Resta-nos perguntar ainda, se Foucault não pretendia, também, demonstrar uma transformação no modo de conduta frente a diferenciação dos objetivos dos mecanismos de produção do sujeito entre o volume dois e três da “História da sexualidade” e o volume que se seguiria a estes denominado de “As Confissões da carne”. Contudo, como respondê-la?

REFERÊNCIAS

ALBANO, Sérgio. *Michel Foucault: Glosario de aplicaciones*. 1ªed. Buenos Aires: Quadrata, 2005. (ALBANO, 2005)

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault, um arqueogeologista do saber, do poder e da ética*. In: Revista de Ciências Humanas, Florianópolis: Edufsc, n. 35, p. 37-55, abril de 2004

_____. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba-PR: Ed. da UFPR, 2000.

ARIÈS, P. Por uma História da vida privada. In: ARIÈS P. (org). *História da vida privada*, 3: da renascença ao século das luzes. São Paulo: Companhia das letras, 1991.

ARISTÓTELES. *Os pensadores*. Tradução: Terezinha M. Deutsch. São Paulo: Nova Cultural. 2000.

AUSTIN, Michel; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1972.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Trad: Beatriz Sidou. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 3. ed. Trad: Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.

_____. *Foucault*. Trad: Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988.

_____. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990. Nossa Tradução.

ESCOBAR, Carlos Henrique de. (org.). *Michel Foucault: Dossier, últimas entrevistas*. Trad: Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus editora, 1984.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 6.ed. Trad: Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002. p. 159.

_____. A casa dos loucos. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5ªed. Trad: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985a.

_____. A Hermenêutica do Sujeito (1981-1982). In: FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997a

_____. *A Ordem do Discurso: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970*. 13ªed. Trad: Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad: Roberto Machado e Eduardo Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed. 1996.

_____. Genealogia e Poder. Curso do Collège de France, 7 de janeiro de 1976. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5ª ed. Trad: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985b.

_____. *História da Loucura na Idade Clássica*. 8ª ed. Trad: José Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Trad: Maria Tereza da Costa Albuquerque e J. A Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1982.

_____. *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*. 6ª ed. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1990a.

_____. *História da Sexualidade Volume III: O cuidado de si*. Trad: Maria Tereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985c.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Trad: António Ramos Rosa. Lisboa: Portugália Editora, 1966.

_____. *Microfísica do poder*. 5ª ed. Trad: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985d.

_____. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Trad: Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997b

_____. Sobre a justiça popular. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5ª ed. Trad: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985e.

_____. Sobre a História da sexualidade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5ª ed. Trad: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985f.

_____. *Tecnologias del yo*. Tradução: Mercedes Allendesalazar. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A. 1990b.

_____. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 29ª ed. Trad: Raquel Ramalhe. Petrópolis: Vozes, 2004.

FROMM, Erich. *Conceito Marxista do homem*. 8ª ed. Trad: Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 197?

GALLO, Silvio. O conceito de *Epistêmê* e sua arqueologia em Foucault. In: MARIGUELA, Márcio. (org). *Foucault e a destruição das evidências*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.

GIACOIA, Oswaldo. Foucault. In: RAGO, Margareth e NETO, Alfredo Veiga. (orgs) *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. In: *Os Pensadores*. Trad: Valério Rohden e Udo Baldor Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

LOSCHAK, Danièle. A Questão do Direito. In: In: ESCOBAR, Carlos Henrique de. (org.). *Michel Foucault: Dossier, últimas entrevistas*. Trad: Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus editora, 1984.

MACHADO, Roberto. Introdução: Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 5ªed. Trad: Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985. p. X.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981. p. 162.

MARIGUELA, Márcio. (org). *Foucault e a destruição das evidências*. Piracicaba: Editora Unimep, 1995.

MARTÍNEZ, Horácio Luján. *Foucault: Da genealogia do poder ao governo de si próprio*. In: LOPES, Marcos Antonio. (org). *Grandes nomes da História Intelectual*. São Paulo: Contexto, 2003. p. 441.

MARX, Karl. Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844. Trad: T.B. Bottomore In: FROMM, Erich. *Conceito Marxista do homem*. 8ª ed. Trad: Octavio Alves Velho. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 197?

MILLS, Sara. *Michel Foucault*. London: Rotledge, 2004.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

PEREIRA, Antônio. *A analítica do poder em Michel Foucault – a arqueologia da loucura, da reclusão e do saber médico na Idade Clássica*. Belo Horizonte - MG: Autêntica, FUMEC, 2003.

RAGO, Margareth e NETO, Alfredo Veiga. (orgs) *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

TERNES, José. Michel Foucault e o nascimento da modernidade. In: *Tempo Social; Revista de Sociologia da USP*. USP, São Paulo, 7 (1-2): 45-52, Outubro de 1995.