

BIBLIOTECA DE FILOSOFIA E HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS  
Vol. nº 15

*Coordenadores:*  
J. A. Guilhaon de Albuquerque  
e Roberto Machado

MICHEL FOUCAULT

HISTÓRIA  
DA SEXUALIDADE  
2

# O USO DOS PRAZERES

Tradução de  
Maria Thereza da Costa Albuquerque  
Revisão Técnica de  
José Augusto Guilhaon Albuquerque  
8.<sup>a</sup> Edição

**graal**

© Éditions Gallimard, 1984  
Capa: Fernanda Gomes  
Revisão: Henrique Tarnapolsky  
Produção gráfica: Orlando Fernandes

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

Foucault, Michel, 1926-1984.

F86h História da sexualidade 2; o uso dos prazeres/Michel Foucault;  
tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; revisão  
técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque  
Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.  
(Biblioteca de Filosofia e História das Ciências; v. n. 15).  
Tradução de: Histoire de la sexualité 2: l'usage de plaisir  
Bibliografia

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

CDD-301.4179  
301.41701

84-0668

Direitos adquiridos pela  
EDIÇÕES GRAAL Ltda.  
Rua Hermenegildo de Barros, 31-A  
Glória, Rio de Janeiro, RJ  
CEP: 20.241  
Tel.: (021) 252-8582  
que se reserva a propriedade desta tradução.

1998

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
1. Modificações	9
2. As formas de problematização	17
3. Moral e prática de si	26
I - A PROBLEMATIZAÇÃO MORAL DOS PRAZERES	31
1. <i>Aphrodisia</i>	38
2. <i>Chrésis</i>	51
3. <i>Enkrateia</i>	60
4. Liberdade e verdade	73
II - DIETÉTICA	87
1. Do regime em geral	91
2. A dieta dos prazeres	100
3. Riscos e perigos	107
4. O ato, o dispêndio, a morte	114
III - ECONÔMICA	127
1. A sabedoria do casamento	129
2. A casa de Isômaco	137
3. Três políticas da temperança	149
IV - ERÓTICA	165
1. Uma relação problemática	167
2. A honra de um rapaz	181
3. O objeto do prazer	190
V - O VERDADEIRO AMOR	199
CONCLUSÃO	215
ÍNDICE DOS TEXTOS CITADOS	223

## INTRODUÇÃO

## MODIFICAÇÕES

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

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

suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções. O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.

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

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

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

Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que freqüentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também um deslocamento teórico para analisar o que freqüentemente se descreve como manifestações do “poder”: ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como “o sujeito”; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos Séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se “história do homem de desejo”.

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

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

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

O perigo era também o de abordar documentos por mim mal conhecidos.<sup>1</sup> Corria o risco de submetê-los, sem me dar conta, a formas de análise ou a modos de questionamento que, vindos de outros lugares, não lhes convinham; os livros de P. Brown, os de P. Hadot e, em várias ocasiões, seus pareceres e as conversações que mantivemos, me foram de grande valia. Também, corria o risco, inversamente, de perder, no esforço para me familiarizar com os textos antigos, o fio das

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

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

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

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

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

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

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

Ao retornar assim, da época moderna, através do cristianismo, até a Antigüidade, pareceu-me que não se poderia evitar colocar uma questão ao mesmo tempo muito simples e geral: por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral? Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos, parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? Sei que uma resposta ocorre de imediato: é que eles são objeto de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave. Mas isso seria dar como solução a própria questão; e, sobretudo, implicaria desconhecer que o cuidado\* ético a respeito da conduta sexual não está sempre, em sua intensidade ou em suas formas, em relação direta com o sistema de interdições; ocorre freqüentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra. Portanto, pareceu-me que a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa “problematização”? E, afinal, é esta a tarefa de uma história do pensamento por oposição à história dos comportamentos ou das representações: definir as condições nas quais o ser humano “problematiza” o que ele é, e o mundo no qual ele vive.

Mas, ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la à cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma im-

portância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar “artes da existência”. Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas “artes de existência”, essas “técnicas de si”, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. De qualquer modo, dever-se-ia, sem dúvida, fazer e refazer a longa história dessas estéticas da existência e dessas tecnologias de si. Já há algum tempo que Burckhardt sublinhou sua importância na época do Renascimento; mas sua sobrevivência, sua história e desenvolvimento não param aí.<sup>2</sup> Em todo caso, pareceu-me que o estudo da problematização do comportamento sexual na Antigüidade podia ser considerado como um capítulo – um dos primeiros capítulos – dessa história geral das “técnicas de si”.

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

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

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

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

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

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

## AS FORMAS DE PROBLEMATIZAÇÃO

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