

A ANTIGUIDADE COMO O ESPAÇO DA DIFERENÇA NO PENSAMENTO DE MICHEL FOUCAULT

Priscila Vieira¹

Resumo

Discuto, neste texto, o espaço que a Antiguidade possui na reflexão de Michel Foucault. Para isso, reflito sobre a importância do passado em duas obras: *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade II*. Em *Vigiar e Punir*, destaco como ele estuda o suplício no Antigo Regime. Defendo que o estudo do passado, neste caso, serve para Foucault criticar a crença no progresso e a tese da humanização da punição com o advento da prisão. Já em *História da Sexualidade II*, as filosofias antigas ganham destaque principal. Por meio das estéticas da existência, Foucault privilegia modos de produção da subjetividade que se diferem do sujeito disciplinar almejado na modernidade. É, neste sentido, que encaro a Antiguidade como o espaço da diferença no pensamento de Foucault, principalmente quando ele destaca que um dos propósitos das filosofias antigas é elaborar prescrições para guiar as relações que o indivíduo estabelece consigo e com os outros, para transformar radicalmente as existências.

Palavras-chave

Michel Foucault; filosofias antigas; diferença; história; passado.

¹ Professora Doutora – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, Brasil. E-mail: priscilav@gmail.com.

Abstract

In this text, I explore the space that Antiquity has in Michel Foucault's reflections. To achieve this, I examine the significance of the past in two of his works: *Discipline and Punish* and *The History of Sexuality, volume 2*. In *Discipline and Punish*, I emphasize his exploration of torture in the Old Regime. I argue that, in this case, Foucault employs the study of the past to critique the belief in progress and the thesis of the humanization of punishment with the advent of the prison system. In *The History of Sexuality, volume 2*, ancient philosophies take center stage. Through the aesthetics of existence, Foucault gives preference to modes of subjectivity production that differ from the disciplinary subject desired in modernity. In this sense, I perceive Antiquity as the space of difference in Foucault's thought, especially when he underscores that one of the purposes of ancient philosophies is to provide prescriptions guiding the relationships individuals establish with themselves and with others, aiming to radically transform existences.

Keywords

Michel Foucault; ancient philosophies; difference; history; past.

Este texto reflete sobre o modo como Michel Foucault encara, em seus estudos sobre a filosofia antiga, em especial nos anos de 1980, o passado como o espaço da diferença. Fui guiada pelas seguintes questões: qual é a diferença que o recuo à Antiguidade traz ao procedimento genealógico e à leitura do passado de Foucault? Como as continuidades e as discontinuidades são pensadas em relação ao presente? Para isso, privilegio duas de suas obras - *Vigiar e Punir: nascimento da prisão* (Foucault, 2005), de 1975, e *História da sexualidade II - O uso dos prazeres* (Foucault, 2006), de 1984. A concepção de história genealógica, discutida por Foucault no texto “Nietzsche, a Genealogia e a História” (Foucault, 2003), em 1971, problematiza muitos dos conceitos já discutidos pelas/os historiadoras/es, tais como origem, acontecimento, neutralidade, necessidade, finalidade e continuidade. As observações deixadas por ele, portanto, revelam um novo olhar, tanto sobre a história, quanto sobre o próprio passado, possibilitando uma nova forma de pensar a relação entre o passado e o presente.

Com nove anos de distância entre as obras *Vigiar e Punir* e *O uso dos prazeres*, como o seu método de história genealógica se modificou? Defendo que, em 1975, a genealogia serviu para realizar a crítica à história do progresso trazido pela modernidade, principalmente ao ler as transformações ocorridas entre os suplícios e a prisão como formas de punição, e para realizar a crítica ao humanismo, problematizando a tese de que a prisão significaria a humanização das penas. Já no segundo momento, em 1984, ao mesmo tempo que Foucault ri das solenidades da tão aclamada origem do pensamento ocidental - a cultura antiga - ela não é encarada como um modelo a ser seguido, mas ela serve, também, como um campo de possibilidades para escrever uma história que pensa a diferença, proporcionando a ele empreender uma genealogia do sujeito de desejo no Ocidente e uma crítica ao modo de produção da subjetividade cristã, caracterizada por uma moral que se preocupa obsessivamente com um código universal e uma verdade que seria revelada pelo método confessional.

Vigiar e Punir: o Antigo Regime e os suplícios como a crítica ao progresso e ao humanismo

Foucault inicia *Vigiar e Punir* com documentos de época para explicitar a diferença entre dois estilos penais. O ritual do suplício é descrito pelos periódicos de seu próprio período, no século XVIII. Qual é o objetivo de Foucault ao transcrever uma “experiência” dos suplícios dentro de sua

própria historicidade? Para leitoras/es se horrorizarem com essa “naturalidade” da violência, depois se sentirem aliviados com a condenação presente nas prisões e pensarem: felizmente houve uma evolução e a condenação adquiriu “ares humanos” e se tornou digna de uma civilização ocidental e moderna? Certamente que não. Foucault quer deslocar o olhar de suas/seus leitoras/es, desestabilizando a interpretação aceita sobre essa ruptura desconfiando das evidências dadas, com o seguinte método: ele começa a análise dessa mudança apresentando o discurso da interpretação corrente – o da “humanização das penas”. Expressões utilizadas na escrita de Foucault, porém, sinalizam que ele desconfia de toda narrativa histórica bem organizada e facilmente inteligível aos olhos de todo mundo. Não seria essa ordem que deveria nos provocar choque e estranhamento?

Os documentos apresentados por Foucault dizem respeito ao ritual do suplício (Foucault, 2005: 9-10) e à utilização do tempo (Foucault, 2005: 10-11). Para o filósofo, eles não sancionam os mesmos crimes e nem punem o mesmo gênero de delinquentes. Mas definem um certo estilo penal. O espaço entre ambos é de menos de um século. Foucault descreve como essa época é encarada: como a da redistribuição de toda a economia do castigo, dos grandes “escândalos” para a justiça tradicional, dos inúmeros projetos de reformas, a que produz uma nova teoria da lei e do crime e uma nova justificação moral ou política do direito de punir, e redige os códigos “modernos”, como se uma nova era para a justiça penal fosse inaugurada. Diante dessas mudanças, como interpretá-las? Foucault escolherá a mudança mais visível e comentada, o desaparecimento dos suplícios públicos, para escrever uma história do progresso ocidental? A emergência da modernidade será narrada por ele em oposição à barbárie do Antigo Regime? Ao contrário, podemos perceber o procedimento genealógico pelo contraste com a habitual interpretação teleológica, ideal, semelhante às gêneses lineares tão criticadas por Nietzsche (2009) em *Genealogia da moral*, de 1887. O início de *Vigiar e Punir*, então, explicita o embate da genealogia diante de uma história tradicional que vangloria o progresso da modernidade ocidental. Para o genealogista, nesse sentido, devemos nos afastar do que Nietzsche denominou como a “história dos historiadores” (aquela ligada ao historicismo e ao positivismo), que enxerga as mudanças a partir de um procedimento que procura “traçar a curva lenta de uma evolução” (Foucault, 2003: 15). Ou seja, a abertura de *Vigiar e Punir* deixa claro que: “A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal” (Foucault, 2003: 25).

Foucault mostra que, no momento no qual ele escrevia o livro, havia a tendência de naturalizar a justificativa que foi utilizada no próprio período em que essa modificação histórica se concretizou: com uma ênfase exagerada na "humanização". Foucault se pergunta: qual é a importância do desaparecimento dos suplícios, comparando-o às grandes transformações institucionais? Por grandes transformações institucionais, ele entende como sendo os códigos explícitos e gerais, as regras unificadas de procedimento, o júri adotado, a definição do caráter corretivo da pena e a tendência, que se acentua cada vez mais desde o século XIX, a modular os castigos segundo os indivíduos culpados. Ele, ainda, formula outra pergunta: a presença de punições, a princípio, menos diretamente físicas, com um arranjo de sofrimentos mais sutis, velados e despojados de ostentação, seria apenas efeito da "humanização"? Foucault, por meio de seu método genealógico, coloca em xeque uma certeza histórica: o corpo do supliciado desaparece como alvo principal da repressão penal.

Em primeiro lugar, Foucault destaca que, embora os mecanismos punitivos tenham adotado um novo tipo de funcionamento, o processo estava longe de ter chegado ao fim. A redução do suplício nos rituais punitivos acontece entre 1780 e 1840, mas ele não desaparece. A prática da tortura ainda continuava bastante presente no sistema penal francês. A guilhotina marcou uma nova ética na morte legal, mas a Revolução associou-a a um grandioso rito teatral. A morte penal permanece, enfatiza Foucault, ainda no momento em que ele escreve *Vigiar e Punir*, uma cena que é preciso proibir.

O poder sobre o corpo também não deixou de existir totalmente até meados do século XIX. Apesar da pena não estar mais centralizada no suplício como técnica de sofrimento e de ter tomado como objeto a perda de um bem ou de um direito, castigos como os trabalhos forçados ou a prisão nunca funcionaram sem certos componentes punitivos referentes ao corpo. A prisão sempre aplicou certas medidas de sofrimento físico. A crítica ao sistema penitenciário na primeira metade do século XIX e que vemos se repetir de modo semelhante tanto no presente de Foucault, quanto ainda na nossa atualidade, de que a prisão não era bastante punitiva, de que os detentos têm menos privações do que muitos pobres ou operários, levantava uma dúvida que jamais havia sido considerada: é justo que o condenado sofra mais que os outros homens? Com isso, a pena se dissociaria completamente da dor física? A modernidade inaugura mesmo, com as prisões, um castigo incorporeal? Para Foucault, a resposta é negativa, pois ele vê permanecer um fundo supliciante nos modernos mecanismos da justiça criminal.

O suposto afrouxamento da severidade penal, no decorrer dos anos, é um fenômeno bem conhecido dos historiadores do direito. Foucault aponta, porém, que ele foi visto, de forma geral, como um fenômeno quantitativo: menos sofrimento, mais suavidade, mais respeito e “humanidade”. Para Foucault, essas modificações se fazem concomitantes ao deslocamento do objeto da ação punitiva. Mais do que uma redução de intensidade ocorreu, certamente, uma mudança de objetivo. Foucault explicita aqui sua crítica à tese da “humanização”, ou seja, a pretensa evolução e a conquista da humanidade atrelada à suavidade são contestadas, assim como a noção de que a punição moderna não se abate sobre o corpo é problematizada, principalmente ao desconfiar do contraste construído entre punição física e incorpórea.

Foucault desconfia da justificativa apresentada pelos defensores da prisão no momento de seu nascimento entre o final do século XVIII e o início do XIX: se não é mais ao corpo que se dirige à punição, sobre o que ela se exerceria? Se seguirmos a resposta dos teóricos de 1780, como Malby, por exemplo, ela seria simples. A punição não se abateria mais sobre o corpo, mas sobre a alma. Ela seria um castigo que atuaria, profundamente, sobre o coração, o intelecto, a vontade, as disposições. Foucault, novamente em seu tom irônico e provocativo, desconfia desta explicação.

Esse é um momento importante, já que, segundo os defensores da prisão, o corpo e o sangue, os grandes componentes da ação punitiva, são substituídos. Um novo personagem entra em cena, mascarado. Terminada uma tragédia, começa a comédia. Agora a justiça tem que se ater a esta nova realidade, que é incorpórea. Aqui o método genealógico se explicita novamente, se nos lembrarmos do seguinte trecho de 1971 sobre o genealogista e o carnaval:

O bom historiador, o genealogista (...) quer colocar em cena um grande carnaval do tempo em que as máscaras reaparecem incessantemente. Em vez de identificar nossa pálida individualidade às identidades marcadamente reais do passado, trata-se de nos irrealizar em várias identidades reaparecidas (Foucault, 2003: 33-34).

Para Foucault, acima de tudo, ao contrário de tomar como evidência a explicação dos teóricos defensores da prisão, deve-se destacar que, em nossas sociedades, os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa “economia política” do corpo, tal como ensinou com o método genealógico:

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto que a linguagem os marca e as idéias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua pulverização. A genealogia, como

análise da proveniência, está portanto no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (Foucault, 2003: 22).

Para Foucault, mesmo que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam os métodos “suaves” de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata: dele e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão. Por isso, ele reflete, se é legítimo fazer uma história dos castigos com base nas idéias morais ou nas estruturas jurídicas, “pode-se fazê-la com base numa história dos corpos, uma vez que, segundo os teóricos modernos, os castigos só visariam a alma secreta dos criminosos?” (Foucault, 2005: 25). Ele prestará atenção, desta maneira, no elemento que, muitos disseram, tinha desaparecido da punição. Mas a sua história do corpo também se diferencia de outros estudos.

Foucault lembra que os historiadores abordaram a história do corpo há muito tempo: no campo de uma demografia ou de uma patologia históricas; como sede de necessidades e de apetites; como lugar de processos fisiológicos e de metabolismos etc. Mas, para ele, o corpo também está diretamente mergulhado em um campo político, já que as relações de poder têm alcance imediato sobre ele. Este investimento político do corpo está ligado à sua utilização econômica, mas em compensação sua constituição como força de trabalho só é possível se ele está preso em um sistema de sujeição. O corpo só se torna força útil se é, ao mesmo tempo, corpo produtivo e corpo submisso. Essa submissão não é obtida só pelos instrumentos da violência ou da ideologia. Ela pode ser física, usar a força contra a força, agir sobre elementos materiais sem, no entanto, ser violenta. Aí vemos a crítica de Foucault ao modo como um dado marxismo concebe a dominação.

Então, Foucault propõe o estudo de um “saber” do corpo que não é exatamente a ciência do seu funcionamento. Trata-se de estudar o controle que constitui a tecnologia política do corpo. As principais características dessa tecnologia são: ela é difusa, raramente formulada em discursos sistemáticos ou contínuos, compõe-se de peças e de pedaços. Ela não passa de uma instrumentação multiforme. Ainda, é impossível localizá-la, quer num tipo definido de instituição, quer num aparelho do Estado. Trata-se de uma microfísica do poder. A história dessa microfísica do poder seria então uma genealogia ou uma peça para uma genealogia da “alma” moderna. Antes de ver nessa alma os restos de uma ideologia, Foucault reconhece nela o correlativo de uma certa tecnologia do poder sobre o corpo. Assim, a alma não é uma ilusão ou um efeito ideológico, mas ela existe, possui uma

realidade que é produzida no interior do corpo pelo funcionamento de um poder que se exerce sobre os que são punidos. Foucault destaca a realidade histórica dessa alma que, diferentemente da alma representada pela teologia cristã, não nasce faltosa e merecedora de castigo, mas nasce antes dependente dos procedimentos de punição, de vigilância e de coação. Foi a partir dessa alma que as reivindicações morais do humanismo foram valorizadas. Mas a alma, ilusão dos teólogos, não foi substituída por um homem real. Daí a grande crítica de Foucault ao humanismo, pois: “O homem de que nos falam e que nos convidam a libertar já é em si mesmo o efeito de uma sujeição bem mais profunda que ele” (Foucault, 2005: 29). A alma, assim, é compreendida por ele como mais uma peça no domínio exercido pelo poder sobre o corpo, como o efeito e o instrumento de uma anatomia política e, enfim, como a prisão do corpo. A crítica às noções cristã e moderna de alma vão reaparecer em sua história da sexualidade.

A genealogia de Foucault e *O uso dos prazeres*: as filosofias antigas como o espaço da diferença

Como Michel Foucault encara, em seus estudos sobre as filosofias antigas, em especial nos anos de 1980, o passado como o espaço da diferença? Para responder a essa questão, recorro às reflexões iniciais de Foucault presentes em sua *História da Sexualidade II. O uso dos prazeres* (Foucault, 2006).

O recuo de Foucault à Antiguidade continua sua crítica realizada na década de 1970 à noção de poder vista exclusivamente pelo seu âmbito repressivo. Isso porque ele pretende escapar de um esquema de pensamento que faz da sexualidade um invariante e supõe que as formas historicamente singulares que ela assume decorrem dos mecanismos diversos de repressão aos quais ela estaria exposta em toda a sociedade. Esse movimento, para Foucault, equivaleria a colocar fora do campo histórico o desejo e o sujeito de desejo, e fazer com que a interdição desse conta do que há de histórico na sexualidade. Foucault (2006: 15), assim, dá continuidade ao seu projeto de realizar uma genealogia da moral, como indicava em 1971:

Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história – os sentimentos, o amor, a consciência, os instintos (Foucault, 2003: 15).

A noção do desejo ou do sujeito desejante constituía um tema teórico geralmente aceito. Com isso, parecia difícil, para Foucault, analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico, ou seja, sem empreender, uma “genealogia”. Essa história falaria sobre a análise das práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e a se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Ele diz:

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 do desejo (Foucault, 2006: 11).

Foi preciso, portanto, reorganizar todo o seu trabalho em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si. Ele encara os seus estudos por meio do seguinte exercício filosófico: em que medida o trabalho de pensar sua história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, permitindo-o pensar diferentemente?

Para Foucault, nesse sentido, a imagem que criamos e que aponta as diferenças entre o cristianismo e o paganismo deve ser problematizada, na mesma direção que ele desconfiou da humanização das penas com o advento da prisão e o desaparecimento dos suplícios. O cristianismo teria associado ao ato sexual o mal, o pecado, a queda, a morte, enquanto a Antiguidade o teria dotado de conotações positivas. O cristianismo só teria aceito o casamento monogâmico e somente com a finalidade procriadora, ao contrário das sociedades gregas e romanas. Sobre as relações entre os indivíduos do mesmo sexo, o cristianismo as teria excluído, ao passo que a Grécia as teria exaltado. Além disso, o cristianismo teria atribuído um alto valor moral à abstinência sexual, à castidade e à virgindade. Ao que tudo indica parece que os antigos teriam sido indiferentes à natureza do ato sexual, à fidelidade monogâmica, às relações homossexuais e à castidade, e que esses problemas não tenham constituído para eles incômodos muito agudos.

Foucault mostra que essas percepções não são exatas, já que claramente é possível perceber a continuidade entre as primeiras doutrinas cristãs e a filosofia moral da Antiguidade. Poderíamos acompanhar a permanência de certas inquietações, certos temas e certas exigências que marcaram a ética

cristã e a moral das sociedades europeias modernas, mas que já estavam presentes no mundo antigo. Para entender os temas presentes tanto na cultura antiga, quanto no cristianismo e na época moderna, Foucault aponta quatro questões: a associação entre o mal e a masturbação ou dispêndio sexual, já que os gregos sempre insistiam em conselhos de prudência no uso dos prazeres sexuais; a “fidelidade” sexual do marido com relação à sua esposa legítima, pois, mesmo que ela não fosse exigida nem pelas leis, nem pelos costumes na cultura antiga, ela não deixava de ser uma questão que se colocava; o amor pelos rapazes não era condenado, entretanto, é necessário reconhecer o efeito de apreciações fortemente negativas a aspectos das relações entre os homens, assim como uma crítica a tudo que se afastasse dos prestígios do papel viril; e, por fim, a temática de uma relação entre a abstinência sexual e o acesso à verdade já estava fortemente marcada na filosofia antiga.

Mas, mesmo explicitando essas similaridades, Foucault não afirma que a moral sexual do cristianismo e a do paganismo formam continuidade, isso porque se podemos encontrar diversos temas nos dois, eles não possuem o mesmo lugar, nem o mesmo valor em ambos. A igreja e a pastoral cristã tinham uma moral cujos preceitos eram universais. Em contrapartida, no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas numa moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira. Elas eram prescrições, sugestões. Foucault explicita que das aproximações que podem ser feitas entre a moral cristã do sexo e o pensamento antigo não devemos concluir que a moral cristã já estava “pré-formada” na cultura antiga. Daí a cultura antiga emergir como o espaço da diferença em relação ao modo de produção da subjetividade moderna, esta sim, em continuidade com a moral cristã.

Esses temas de austeridade sexual não coincidem com as delimitações que as grandes interdições sociais, civis e religiosas podiam traçar. Trata-se, ainda, como destaca Foucault, de uma moral de homens e endereçada aos homens (na qual as mulheres aparecem a título de objeto). Não é uma moral que tenta definir um campo de conduta e um domínio de regras válidas para os dois sexos. Foucault pontua: “ela é uma elaboração de conduta masculina feita do ponto de vista dos homens e para dar forma à sua conduta” (Foucault, 2006: 24). Isso também não significa que Foucault faz um elogio à exclusão das mulheres. Ele criticou esses preceitos da ética grega em uma entrevista dada em 1983, dizendo:

A ética grega estava ligada a uma sociedade puramente viril, com escravos, onde as mulheres eram desconsideradas e cujo prazer não tinha nenhuma importância, cuja

vida sexual tinha apenas que ser orientada para e determinada por seu status de esposa etc. (Foucault, 1995: 256).

Seus estudos realizam, portanto, todo um recentramento, já que Foucault não parte das interdições que se escondem ou se manifestam nas exigências da austeridade sexual, mas pesquisa quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização. E indaga: Por que esses quatro domínios de relações, que pareciam que o homem livre na sociedade antiga teria podido desenvolver sua atividade sem maiores proibições, foram objeto de uma problematização intensa da prática sexual?

Diante disso, ele também se posiciona quanto ao tipo de história que escreve, estabelecendo diferenças em relação, em primeiro lugar, à História das “moralidades” – aquela que estuda em que medida as ações de tais indivíduos ou tais grupos são conforme ou não às regras e aos valores que são propostos por diferentes instâncias; em segundo lugar, ele também não se interessa por uma História dos “códigos” – a que analisa os diferentes sistemas de regras e valores que vigoram numa determinada sociedade ou em um dado grupo, as instâncias e os aparelhos de coerção que lhes dão vigência; diferentemente, ele propõe escrever uma História da “ética” e da “ascética”: história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de uma conduta moral pelo desenvolvimento das relações de si para consigo, para a reflexão sobre si, para a decifração de si por si mesmo, ou seja, as transformações que se procura efetuar sobre si.

Recuando à filosofia antiga greco-romana, deste modo, ele entende que a Moral comporta dois aspectos: o dos códigos de comportamento e os das formas de subjetivação. Eles não podem ser dissociados, mas em certas morais a importância é dada, sobretudo, ao código. Nessas condições, a subjetivação se efetua de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem ao castigo. Seria inexato reduzir a moral cristã a um tal modelo, mas o sistema penitencial provocou uma fortíssima “codificação” da experiência moral, o que produziu uma forte reação dos movimentos ascéticos antes da Reforma.

Mas há morais que se apoiam mais fortemente em formas de subjetivação e práticas de si. Nesse caso, o sistema de códigos e das regras de comportamento é bem rudimentar. A ênfase é dada nas formas de relações consigo. Essas morais orientadas para a ética foram muito importantes no cristianismo ao lado das morais orientadas para o código: entre elas houve

justaposição, rivalidades e conflitos. Já as reflexões morais na Antiguidade grega ou greco-romana foram orientadas muito mais para as práticas de si. A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres para atingir um modo de ser definido pela soberania de si sobre si mesmo. Foucault, assim, transformou a questão tão frequente sobre a continuidade ou a ruptura entre as morais filosóficas da Antiguidade greco-romana e a moral cristã: não perguntou quais são os elementos do código que o cristianismo tomou emprestado da cultura antiga, mas de que maneira, na continuidade, transferência ou modificação dos códigos, as formas de relação para consigo foram definidas, reelaboradas e diversificadas.

O espaço que a Antiguidade ocupa no pensamento de Foucault, portanto, é muito diferente do espaço que o Antigo Regime ocupou na sua crítica à tese da humanização trazida pela modernidade. Neste caso, o passado serve para Foucault criticar o progresso e a imagem que a própria sociedade burguesa criou sobre si mesmo entre os séculos XVIII e XIX, mas ele, em nenhum momento, faz um elogio à sociedade de corte ou encontra problemas semelhantes em sua atualidade. O modo de produção da subjetividade no Antigo Regime, desta maneira, alinhada às relações de soberania e à moral cristã não são valorizadas por Foucault. Isso porque ele, de modo diverso, ao analisar outro período histórico, a Antiguidade, percebeu semelhanças entre a preocupação dos gregos constituírem um tipo de ética que fosse uma estética da existência e o problema enfrentado pela sociedade ocidental nos anos de 1980, como podemos ver a seguir:

Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. Eu estou surpreso com esta similaridade de problemas. (Foucault, 1995: 255).

Sublinho, entretanto, o olhar crítico de Foucault em relação aos gregos, quando ele diz: "a ética grega do prazer está ligada à sociedade viril, à dissimetria, à exclusão do outro, obsessão com a penetração, e uma certa ameaça de ser destituído de sua própria energia" (Foucault, 1995: 258). Ele insiste: "Tudo isto é muito desagradável!" (Foucault, 1995: 258). O recuo de Foucault à Antiguidade, desta maneira, não é uma volta à nossa origem

verdadeira e a um passado idílico, já que, como ele escrevia na década de 1970 sobre a história:

A história ensina também a rir das solenidades da origem. A alta origem é o "exagero metafísico que reaparece na concepção de que no começo de todas as coisas se encontra o que há de mais precioso e de mais essencial": gosta-se de acreditar que as coisas em seu início se encontravam em estado de perfeição (Foucault, 2003: 18).

Ou seja, para Foucault, não se trata de encontrar na volta aos gregos uma alternativa atraente para nós. Ele se posiciona contra a leitura que vê a volta ao passado como uma solução para os problemas da sua contemporaneidade mas, ao mesmo tempo, não deixa de destacar o campo que se abre para se construir de modo diferente o presente, por meio de uma leitura genealogicamente cuidadosa do passado:

Eu não estou procurando uma alternativa: não se pode encontrar a solução de um problema levantado num outro momento por outras pessoas (...) Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer (Foucault, 1995: 256).

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, Michel. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault*. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Tradução Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2005.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade II*. O uso dos prazeres. 11a ed. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. Uma polêmica. Trad. Paulo César Lima de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.