



Ana Paula de Almeida Muniz

“Foucault na “História da Sexualidade”: aspectos de um trabalho inacabado”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Irley Franco

Rio de Janeiro
Agosto de 2009

Ana Paula de Almeida Muniz

**“Foucault na “História da Sexualidade””: aspectos de um trabalho
inacabado”**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Irley Fernandes Franco
Orientadora
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. Paulo Cesar Duque Estrada
Departamento de Filosofia da PUC-Rio

Prof. James Bastos Arêas
Departamento de Filosofia da UERJ

Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 14 de Agosto de 2009

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da Universidade, da autora e do orientador.

Ana Paula de Almeida Muniz

Graduou-se em psicologia pela PUC-Rio em 2001. Ingressou neste programa de pós graduação em 2007. É psicanalista. Trabalhou no Instituto Municipal Philippe Pinel entre 2004 e 2008. Atualmente exerce a clínica e participa de atividades de formação e transmissão da psicanálise.

Ficha Catalográfica

Muniz, Ana Paula de Almeida

Foucault e a “História da sexualidade” : aspectos de um trabalho inacabado / Ana Paula de Almeida Muniz ; orientador: Irley Franco. – 2009.

109 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Filosofia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Foucault, Michel, 1926-1984. 3. Sexualidade. 4. Subjetividade. 5. Ética. I. Franco, Irley F.. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD:100

Agradecimentos

A Alexandre Belfort, que me encoraja a cada dia a abrir os portais do conhecimento necessário ao cuidado de si.

A Mary Vanise pela ajuda valiosa no enfrentamento das resistências.

A Cristina Barbosa por ter me dado as chaves simbólicas para descobrir com criatividade os atalhos reais das forças do inconsciente.

A Sérgio Lage e Anita Tandeta que estiveram comigo de mãos dadas nos encontros secretos com o gênio da lâmpada.

A Camila do Valle por ter revelado em momentos precisos o valor de se escrever o que se diz.

A Beatriz Bastos que me incentivou a transformar a imaginação lúdica em texto escrito.

A Andréa Farah, Christiano Marques, Julia Eizirik, Mirian Bacelo e Rafael Gaudenzi pelos anos de afeto, trabalho e transformações.

Aos meus pais.

A Andrea Barbosa, Marieta Dantas, Raquel França e Marco Serragrande por experimentarem comigo uma importante amizade em fragmentos.

A Irley Franco pela aposta no meu trabalho desde o início e pela parceria durante todo o período de pesquisa.

A Capes e ao CNPq, pela concessão das bolsas de estudo.

Resumo

Muniz, Ana Paula de Almeida; Franco, Irley. **Foucault na ‘História da sexualidade: aspectos de um trabalho inacabado**. Rio de Janeiro, 2009. 109p. Dissertação de Mestrado - Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta dissertação tem por objetivo traçar um percurso em torno da “História da Sexualidade” de Michel Foucault. Partindo de uma contextualização deste empreendimento no todo do projeto de Foucault, a dissertação destaca seu inacabamento: a morte de Foucault deixa como legado à filosofia o caráter urgente das questões que levanta em torno de três noções fundamentais, que caracterizam o que se convencionou chamar de ‘período da ética’. ‘Subjetividade’, ‘sexualidade’ e ‘natureza humana’ aparecem então como chaves para compreender a significação da “História da Sexualidade” no panorama da filosofia contemporânea.

Palavras-chave

Foucault, sexualidade, subjetividade, ética.

Abstract

Muniz, Ana Paula de Almeida; Franco, Irley (advisor). **Foucault in ‘The history of sexuality: aspects of an unfinished work**. Rio de Janeiro, 2009. 109p. MSc. Dissertation. Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation aims to follow a path along Michel Foucault's “History of Sexuality”. By placing this undertaking within the context of Foucault's project as a whole, the dissertation emphasizes its unfinished character: Foucault's death leaves a legacy to philosophy by revealing the urgent character of three basic notions, which form what is conventionally called the “Ethics Period”. “Subjectivity”, “sexuality” and “human nature” are instrumental keys to the understanding of the “History of Sexuality” within the context of contemporary philosophy.

Keywords

Foucault, subjectivity, sexuality, ethics

Sumário

1. Introdução	10
2. Da ‘Vontade de saber’ ao ‘Uso dos prazeres’	16
2.1. Percurso metodológico	16
2.1.1. arqueologia e genealogia	16
2.1.2. Período da ética: necessidade do recuo para a Antiguidade	19
2.2. Algumas considerações sobre a hipótese repressiva	21
2.3. O ‘dispositivo de sexualidade’	26
2.4. Algumas considerações sobre as modificações do projeto de uma história da sexualidade	29
3. A perspectiva da águia: os fragmentos	36
3.1. Escolhas do texto e construção do objeto	37
3.2. Descontinuidade entre as constituições grega e cristã da experiência individual	39
3.2.1. Lei universal e práticas singulares na Antiguidade	40
3.3. As cisões da alma: questões de ontologia	41
3.4. Heautocracia grega: conseqüências da dominação de si na casa e na cidade	44
3.5. O exercício (<i>askesis</i>)	45
3.5.1. Questão ontológica e teleológica da <i>askesis</i>	47
3.6. O problema da liberdade	49
3.6.1. As liberdades dos Gêneros: virilidade e feminidade	52
3.6.2. A necessidade do logos para a liberdade: a prática da verdade e da beleza	54
3.7. Austeridade na moral cristã: renúncia de si	58
3.7.1. Austeridade na moral grega: domínio de si	58

4. A perspectiva da cobra: uma natureza dinâmica	60
4.1. Dietética	61
4.1.1. As opiniões	61
4.1.2. O cuidado com os doentes	62
4.1.3. A gerência da vida como gerência da natureza	64
4.1.4. Estratégia para o inusitado	65
4.1.5. transmissão de princípios racionais e posição política	65
4.1.6. Regime do prazer	66
4.1.6.1. Confrontação entre purificação cristã e o modo grego de regulação do uso dos prazeres	69
4.1.6.2. Suspeita e restrição da atividade sexual	70
4.1.6.3. A atividade sexual e a progenitura	72
4.1.6.4. A atividade sexual como campo de forças	73
4.1.6.5. A atividade sexual em sua relação com o dispêndio e com o corpo como totalidade	75
4.2. Econômica	79
4.3 Erótica	84
4.3.1. O amor	84
4.3.1.1 Divisão do amor: a natureza fora de questão	84
4.3.1.2. O amor masculino	85
4.3.1.3. O campo reflexivo do amor	86
4.3.1.4. A construção do objeto “bom” para o amor	88
4.3.1.5. Prova de educação moral: a prática do campo amoroso	90
4.3.1.6. O nosso problema (erótico)	91
4.3.2. Objeto do prazer	92
4.3.2.1. Dificuldade da ética da superioridade	92
4.3.2.2. Traços da dificuldade	93
4.4 O verdadeiro amor	95
4.4.1. A relação entre o amor e verdade na Grécia Antiga e na modernidade cristã	95

4.4.2. A questão do consentimento: da moral da renúncia à hermenêutica do sujeito.	96
4.5. Últimas elaborações sobre o uso dos prazeres	103
5. Conclusão	104
6. Referências Bibliográficas	108

1 Introdução

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 simplificadora 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”, em exercício de si, no pensamento.¹

Esta dissertação pretende se fiar no espírito do que Foucault chama de *ensaio*. Não falamos da forma – a dissertação é, ela mesma, uma forma – mas do propósito. Foucault chama ensaio à reflexão filosófica em seu caráter mais vivo. Àquilo que vem a se contrapor a toda tentativa de sistematização, de aprisionamento do pensamento em um sistema. Não por acaso, o trabalho sobre a História da sexualidade será perpassado de ponta a ponta pela oposição entre uma moral de Código, ‘sistemática’, e a construção de uma estilística de vida, chamada ética de si. É fato que passou a era dos grandes sistemas filosóficos²; mas a preocupação manifesta em diversos filósofos recentes em reiterar que a tarefa contemporânea da filosofia não se completa pela sistematização, talvez aponte para a permanência do que Nietzsche denunciou como ‘vontade de sistema’:

Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão.³

Coloca-se, então, um desafio: apresentar um recorte dentro do pensamento de Michel Foucault, dissertar sobre ele, sem sistematizá-lo. Ou seja, tomar como

¹ FOUCAULT, 2006, p. 13.

² Pensamos, claro, na história da metafísica, mas também, já com Foucault, nos sistemas que regulam a produção de saberes.

³ NIETZSCHE, 2008, p. 26.

método a proposta de se permanecer tão perto quanto possível do movimento investigativo traçado por Foucault em todo o seu trabalho. Isto implica em evitar as classificações dos conceitos, das noções, dos temas e dos interesses abordados por Foucault em categorias tradicionais, como as de autor, obra, escola, sistema⁴. Antes, trata-se de tomar por objeto as próprias inquietações que moveram Foucault em suas pesquisas. E de ir traçando um percurso sobre o que Foucault já traçou, de modo a *atualizar* estas inquietações e de *relançar* suas urgências na forma de pesquisa filosófica.

Em Foucault, o filosofar mistura-se com o trabalho do historiador. É fato que, desde as questões colocadas pela virada hegeliana acerca da historicidade das coisas, tanto a filosofia quanto a ciência têm de se haver com a história. Mas nem a ciência, e tampouco a história podem, com isso, se desembaraçar da filosofia: ao contrário, a articulação entre ‘historicidade’ e ‘cientificidade’ torna-se uma grande tarefa que pode ser assumida pela filosofia. De modo análogo, nem a filosofia e nem a história podem desprezar o impacto brutal do advento e do desenvolvimento da ciência na ordem das coisas. Desse modo, Foucault aborda a história como filósofo, ao mesmo tempo que interroga os conceitos como historiador.

Em linhas gerais, costuma-se identificar em Foucault um projeto comum ao longo de seu percurso, girando em torno de alguns temas privilegiados. Interessante a questão do *sujeito*, deslocada de seus termos tradicionais. Pode-se observar que este projeto já havia sido iniciado na *História da Loucura*, onde são delineadas as condições *históricas* de possibilidade do sujeito da loucura. Ali a análise gira em torno dos “jogos de verdade” pelos quais o próprio homem é levado a se pensar como sujeito da loucura, quando se descobre como louco. Já em *As palavras e as coisas*, a reflexão é a do próprio sujeito que se representa como ser vivo e falante. Investiga-se, então, o recorte de um sujeito epistemológico. Em *Vigiar e punir*, recorta-se o sujeito das disciplinas, implicado nas relações de poder, aquele que se julga e se pune enquanto “criminoso”. Ou seja, Foucault analisa a relação do sujeito com a verdade através de diferentes lugares: lugar da loucura, lugar do saber, lugar do poder. Nesta dissertação pretendemos abordar um *quarto* momento da pesquisa empreendida por Foucault,

⁴ Temas trabalhados por Foucault em *Arqueologia do Saber*

quando ele se debruça sobre os jogos de verdade implicados na constituição do sujeito em torno da noção, tão fugidia, de sexualidade.

Propomo-nos, então, a acompanhar o percurso traçado por Michel Foucault na *História da Sexualidade*. Previsto para quatro volumes, *A Vontade de saber*, *O Uso dos prazeres*, *O cuidado de si* e *As confissões da carne*, o projeto foucaultiano de uma história da sexualidade ficou inacabado. A morte não permitiu a conclusão do último volume. O fato trágico de que Foucault tenha perecido por uma *nova* doença, sexualmente transmissível, parece apenas renovar para o pensamento filosófico a tarefa de dar conta desse empreendimento, tão urgente e tão difícil.

O caráter inacabado da “História da sexualidade”, contudo, pode ser pensado como inerente à natureza da pesquisa. Foucault precisou realizar importantes deslocamentos teóricos e modificar estratégias de investigação, na medida em que se aprofundava no tema da sexualidade. De toda forma, os primeiros volumes recortam algumas balizas em torno das quais será disposta uma história. De fato, reencontramos na “História da Sexualidade” a problematização de algumas noções fundamentais que não cessam de se apresentar como desafio ao pensamento, tais como as de *natureza humana*, *sexualidade* e *subjetividade*.

Foucault, visando a um diagnóstico da contemporaneidade, inicia seu percurso no que um certo ‘senso comum’ muito presente na produção de saber toma como momento de origem da atualidade. É no século XVII, aurora do capitalismo e momento de reação da Igreja Católica através da contra-reforma, que muitos teóricos localizarão o início de uma era de repressão do sexo. Após refutar a ‘hipótese repressiva’, devido a questões metodológicas que serão apresentadas nesta dissertação, Foucault reorienta sua pesquisa e empreende seu estudo voltando-se para as relações do indivíduo consigo mesmo na Grécia clássica. A partir daí, pretendia avançar no tempo, observando, no espírito de sua genealogia, as transformações sofridas pelas ‘práticas de si’ recortadas do período clássico. Práticas estas, desde o início, relacionadas ao ‘uso dos prazeres’, que são forjadas no alvorecer do pensamento filosófico. Já o volume três trata do período romano, situado nos primeiros séculos cristãos. O volume quatro abordaria todo o período da pastoral cristã.

Não sabemos se este plano seria cumprido, ou se Foucault sentiria a necessidade de realizar novos deslocamentos. É fato que, após um intervalo de

oito anos, os volumes II e III são lançados simultaneamente, no ano da morte de Foucault. De certa forma, esses dois livros representam seu testamento para a filosofia.

Nesta dissertação pretendemos nos deter justamente na primeira fase da ‘História da Sexualidade’: fase de problematização, diagnóstico e localização das balizas históricas fundamentais. Neste sentido, analisaremos os livros I e II, *A vontade de saber* e *O uso dos prazeres*, deixando para uma próxima pesquisa o caminho apontado na transição do livro II para o livro III.

Optamos por nos situar o mais próximo possível do texto de Foucault. Esperamos, com isto, proceder a uma leitura válida, ainda que não-sistemática. Válida como aquisição de instrumentos para se agir filosoficamente. Apresentar o pensamento de Foucault é mantê-lo vivo, afinal.

No primeiro capítulo, tentaremos contextualizar o projeto da *História da Sexualidade* no panorama do trabalho realizado por Foucault ao longo de mais de duas décadas de intensa atividade intelectual. Abordaremos seus principais deslocamentos teóricos e estratégicos: analisaremos sucintamente as noções metodológicas de arqueologia e genealogia, absorvidas no plano de um projeto da história dos ‘jogos de verdade’ em torno dos quais se distribuem subjetividades. Para isto será necessário destacar alguns aspectos da concepção foucaultiana da história. Verificaremos que o tema da *subjetividade* aparece como um fio condutor da pesquisa de Foucault.

Neste capítulo, acompanharemos ainda a exposição da questão de uma história da sexualidade em seu primeiro volume, *A vontade de saber*. Conheceremos o que Foucault denominou de hipótese repressiva e os motivos para sua refutação. Observaremos que a questão da sexualidade é recolocada em termos das intrincadas relações entre saber, poder e prazer, através da implantação do ‘dispositivo de sexualidade’ e da constituição de uma ‘*scientia sexualis*’. Por fim, analisaremos os motivos teóricos e estratégicos pelos quais Foucault se vê obrigado a recuar sua pesquisa até a Grécia antiga. Perceberemos que o deslocamento é provocado pela desnaturalização do tema da *sexualidade*.

No segundo capítulo, abordaremos com Foucault os principais aspectos das práticas de si na Grécia clássica, no que, formando uma ‘estilística de si’ se contrapõe às ‘morais de código’ tão próprias das formações discursivas subseqüentes. Nossa preocupação, aqui, será de articular o que Foucault busca na

Grécia com aquilo que fundamentalmente move o seu trabalho desde seus primeiros livros, uma urgência em realizar uma história do presente. Talvez se possa delinear nesta fase a recolocação, por Foucault, do tema da *natureza humana*, ou, pelo menos, da natureza da subjetividade. Nossa idéia é relançar alguns pontos recolhidos neste livro para que juntos – nós e os leitores – possamos ir problematizando um dos registros mais significativos dentre aqueles produzidos pelo pensamento racional, a noção de natureza humana. Por isso, pretendemos apresentar, em consonância com os propósitos de Foucault, idéias recolhidas de um tempo distante que, mostra Foucault, se tornaram imprescindíveis para a tarefa atual de crítica sobre o pensamento e diagnóstico do presente.⁵

O terceiro capítulo apresenta e analisa os temas centrais que norteiam o estudo de Foucault sobre o uso dos prazeres na Grécia Clássica. Acompanharemos a trajetória delineada por Foucault para tentarmos nos aproximar daquilo que ele busca nos textos gregos. Conhecemos seu estilo. Sabemos que Foucault não tinha a pretensão de, nessa etapa de seu percurso, dedicar-se a um estudo profundo de Platão e do pensamento grego clássico. De saída, já no prefácio de *O uso dos prazeres*, ele esclarece as razões de seu interesse pelos gregos. Nesse apanhado geral vamos apresentar alguns temas que aparecem insistentemente no livro, como o *domínio de si* necessário na busca da virtude e os exercícios (*askesis*) necessários neste combate do indivíduo consigo mesmo em busca de um estado virtuoso.

Podemos entender *A História da Sexualidade II* como um livro que descreve práticas cotidianas seguidas pelos indivíduos na tentativa de se conduzirem como sujeitos éticos. Na Antiguidade Clássica, encontraremos um momento histórico no qual os indivíduos exerciam no cotidiano uma luta permanente para não serem escravos de si mesmos no sentido de serem dominados por seus desejos. Essa questão do domínio de si, própria aos gregos, nos revelará uma concepção de indivíduo bem diferente da que lidamos hoje. O indivíduo na Grécia apresentava-se dividido em duas partes. Nessa divisão seria

⁵ Observe-se, neste sentido, o que está disposto no apêndice das “Teses sobre a História” de Walter Benjamin: “O historicismo se contenta em estabelecer uma ligação causal entre diversos momentos da história. Mas nenhuma realidade constitui um fato histórico simplesmente por sua qualidade de causa. Ela torna-se tal a título póstumo, sob ação de eventos que podem estar dela separados por milênios. O historiador que parte daí pára de desfiar a seqüência dos eventos como a um rosário. *Ele capta a constelação que sua própria época forma com tal época anterior.* Ele funda, assim, um conceito do presente como ‘a-presente’, no qual se cravam os estilhaços do tempo messiânico”. BENJAMIN, W. 2000, p. 442. Tradução nossa, grifo nosso.

determinada a vitória de uma parte sobre a outra. Para a formação do sujeito ético era necessário que a melhor parte dominasse. É sobre o material referente a essa formação que Foucault vai se deter neste livro.

2

Da 'Vontade de saber' ao 'Uso dos prazeres'

E quanto à 'ampliação' do conceito de sexualidade, que a análise das crianças e dos chamados perversos tornou necessária, todos aqueles que desde seu ponto de vista superior olham desdenhosamente para a psicanálise deveriam lembrar-se de quanto essa sexualidade ampliada da psicanálise se aproxima do *Eros* do divino Platão¹

2.1

Percurso metodológico

2.1.1

Arqueologia e genealogia

Todo o trabalho de Foucault é atravessado pelo interesse na produção do que pode ser chamado de um *diagnóstico* da atualidade. A tarefa impôs, ao longo das pesquisas, diferentes métodos e questões metodológicas. Em um primeiro momento, nos anos sessenta, a investigação foucaultiana respondia pela noção de arqueologia. O projeto de uma arqueologia foi, a partir dos anos setenta, transformado em um projeto genealógico.

No período da arqueologia, Foucault propõe uma análise do *arquivo*. Na *Arqueologia do saber*, encontramos a descrição do que ele denomina arquivo e das indicações do uso do arquivo como instrumento metodológico:

A análise do arquivo comporta, pois, uma região privilegiada: ao mesmo tempo próxima de nós, mas diferente de nossa atualidade, trata-se da orla do tempo que cerca nosso presente, que o domina e que o indica em sua alteridade: é aquilo que, fora de nós, nos delimita. A descrição do arquivo desenvolve suas possibilidades (e o controle de suas possibilidades) a partir dos discursos que começam a deixar justamente de ser os nossos; seu limiar de existência é instaurado pelo corte que nos separa do que não podemos mais dizer e do que fica fora de nossa prática discursiva; começa com o exterior da nossa própria linguagem; seu lugar é o afastamento de nossas próprias práticas discursivas. Nesse sentido, vale para nosso diagnóstico. Não porque nos permitiria levantar o quadro de nossos traços distintivos e esboçar, antecipadamente, o perfil que teremos no futuro, mas porque nos desprende de nossas continuidades; dissipa essa identidade temporal em que gostamos de olhar para conjurar as rupturas da história; rompe o fio das teleologias

¹ FREUD, 1996 (1905*d*, 1920*e*), p. 127

transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interrogava o ser do homem ou sua subjetividade faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência. O diagnóstico assim entendido não estabelece a autenticação de nossa identidade pelo jogo das distinções. Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos.²

Nos anos setenta, no projeto foucaultiano, há uma mudança epistemológica na direção de uma analítica genealógica. O trabalho passa a priorizar as relações de poder-saber, ao esmiuçar o peso do poder na formação dos saberes. Roberto Machado, em *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault*³, apresenta uma breve análise de François Ewald sobre a genealogia, onde se mostra que os problemas colocados a partir das elaborações de *Vigiar e punir* precipitam as formulações genealógicas subseqüentes. Neste livro, a problematização parte da relação entre poder e corpo, situada num momento descrito como aquele da tomada do poder sobre os corpos.

O trato do material, a cada vez, obedece às necessidades impostas por suas características específicas, isto é, àquilo que seria próprio do momento em questão e dos problemas que então eram colocados. A diferenciação entre um método arqueológico, apresentado, por exemplo, em *As Palavras e as coisas*, pesquisa cujo corte incide sobre os discursos e arquivos presentes na irrupção das ciências humanas, e uma análise genealógica não pretende dissociar as duas tarefas. Longe disso, Ewald observa uma ligação entre os dois momentos na trajetória foucaultiana: “*Les mots et les choses* eram uma arqueologia das ciências humanas, *Surveiller et punir* retraça sua genealogia”⁴.

As análises genealógicas a partir de então vão considerar os mecanismos de poder como uma concepção positiva que abre espaço, no campo de pesquisa, para outros problemas que se estendem para além da concepção negativa de poder (poder como força repressora, violenta e coercitiva). Uma análise do poder como concepção positiva impõe uma maior complexidade à abordagem das questões referentes ao poder, ao mesmo tempo em que exige uma energética delimitação histórica e uma rigorosa demarcação dos objetos. A análise genealógica exige,

² FOUCAULT, 2005, p.148, 149.

³ MACHADO, 1988, p. 188.

⁴ EWALD apud MACHADO, op. cit., p. 188.

desta forma, ser realizada através de um dinamismo que faz o pesquisador lançar-se desde o presente em direção ao material do passado.

A genealogia do poder conta com a noção de *dispositivo*, que aponta para os mecanismos de poder atuantes na construção dos saberes estabelecidos. A fase da pesquisa genealógica revelou que saber e poder são atrelados em suas bases, que uma relação de poder implica na constituição de um campo de saber e, simultaneamente, os saberes formatam novas relações de poder. Segundo Machado, a análise genealógica apresenta como ponto de partida uma implicação mútua entre saber e poder:

Cada vez mais se impõe a necessidade do poder se tornar competente: vivemos cada vez mais sob o domínio do perito. Mais especificamente, a partir do século XIX todo agente do poder vai ser um agente da constituição de saber, devendo enviar, aos que lhe delegaram um poder, um determinado saber correlativo do poder que exerce. É assim que se forma um saber experimental ou observacional. Mas a relação ainda é mais intrínseca: é o saber enquanto tal que se encontra dotado estatutariamente, institucionalmente, de determinado poder. O saber funciona na sociedade dotado de poder. É enquanto é saber que tem poder.⁵

A revelação da relação entre saber e poder demonstra que a genealogia apreende o saber como materialidade, como prática, como acontecimento. A partir da análise genealógica, o lugar imparcial do saber transmuta-se em sua apropriação como peça de um dispositivo político. Para Machado “a questão da genealogia tem sido a de como se formaram domínios de saber a partir de práticas políticas disciplinares”⁶.

O trabalho que toma o poder como prática e como parte de um dispositivo político implica a capacidade de olhar as coisas estando elas dispostas em dispersão, de tornar vivo o material localizado em outro momento histórico, recolhido através de referências estranhas para nós. Essa estranheza não deve ser entendida como o resultado de uma diferença essencial que os materiais distintos portariam, mas como indício de que as identidades foram construídas em sua história por elementos estranhos e diversos. Segundo Martins, a pesquisa genealógica:

⁵ MACHADO, 1988, p. 199.

⁶ Idem; p. 198.

(...) tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica. Ao fazê-lo a genealogia nos ensina que “atrás das coisas ‘há algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas”⁷

2.1.2

Período da ética: necessidade do recuo para a Antiguidade

O período final do trabalho de Foucault é conhecido como período da ética. Então, um problema advindo do próprio material da pesquisa produziu um recuo da contemporaneidade para a antiguidade, trabalho realizado na transição da *História da sexualidade I, a vontade de saber*, para a *História da sexualidade II, o uso dos prazeres*.

Na pesquisa sobre o sujeito em sua relação com o sexo e o desejo fez-se necessário um recuo a um momento anterior ao da constituição do que Foucault terá chamado de ‘dispositivo da sexualidade’, noção que abordaremos adiante. Afigurou-se urgente localizar historicamente o momento em que começa a construir-se uma relação positiva entre comportamento sexual e sujeito. Após discorrer, em *A vontade de saber*, sobre alguns dispositivos de poder da sociedade moderna, dispositivos interligados e constituintes do dispositivo da sexualidade, Foucault verificou a necessidade de traçar uma hermenêutica do desejo para, enfim, circunscrever o momento onde o sujeito passa a se perceber como sujeito de desejo, momento em que o sujeito já porta uma sexualidade atrelada aos seus desejos. Observe-se o seguinte trecho de *O uso dos prazeres*:

[...] parecia difícil 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. 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

⁷ MARTINS, 1998, p. 74.

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.⁸

O material da pesquisa recolhido da Antiguidade é constituído por textos descritivos de determinadas práticas. Práticas que serviam para proporcionar ao indivíduo condições de se tornar um sujeito moral. Na Grécia clássica e nos primeiros séculos de nossa era, período que se convencionou chamar greco-romano, é conhecida a idéia de um sujeito livre em sua atitude consigo mesmo, em busca de uma vida pessoal predominantemente ética. O homem grego da época clássica procurava dar uma forma de liberdade a sua vida pessoal que fosse reconhecida pelos outros. Segundo Foucault:

[...] na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma da qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo. Quanto a essa elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, creio que, embora obedecesse a cânones coletivos, ela estava no centro da experiência moral, da vontade de moral na Antiguidade [...]”.⁹

⁸ FOUCAULT, 2006, p.11.

⁹ MOTTA, 2006, p.289-290

2.2

Algumas considerações sobre a hipótese repressiva:

No capítulo que trata deste tema (*História da sexualidade I*) Foucault põe em xeque os fundamentos que sustentam a idéia bastante disseminada de que a modernidade foi marcada por uma época de repressão, que se originou junto com o capitalismo, na aurora das sociedades burguesas (século XVII). Seus efeitos seriam ainda presentes, e a tarefa de um humanismo contemporâneo diria respeito à mitigação dos efeitos dessa repressão e da liberação da sexualidade.¹⁰

A idéia de uma época de repressão assinala o fato de que no plano real o sexo teria sido posto sob tentativas de dominação, em primeiro lugar, através de sua redução ao nível da linguagem. Num primeiro momento, porém, o sexo teria sido controlado em sua livre circulação no discurso – teria sido banido das coisas ditas e teriam sido apagadas as palavras que o denominavam com mais sensibilidade do que o necessário. Foucault reconhece aí os fundamentos de uma hipótese repressiva:

Dir-se-ia mesmo que essas interdições temiam chamá-lo (o sexo) pelo nome. Sem mesmo ter que dizê-lo, o pudor moderno obteria que não se falasse dele, exclusivamente por intermédio de proibições que se completam mutuamente: mutismos que, de tanto calar-se, impõe o silêncio. Censura.¹¹

Para ele, essa hipótese deveria ser colocada em questão. Foucault constata que em torno do sexo ocorre uma verdadeira explosão discursiva. Para evidenciar esse ponto, elabora uma diferenciação relacionada ao trato do sexo no discurso. Primeiramente reconhece o delineamento de uma economia restritiva: uma interdição em torno do vocabulário do sexo na forma de uma depuração rigorosa, uma polícia dos enunciados e um controle das enunciações. Esse controle se configura do seguinte modo: são decretados os lugares e os momentos para falar do sexo, os locutores, os contextos sociais e os lugares e os momentos de tato e discrição ou de até mesmo silêncio absoluto. Como exemplo de discrição ou de silêncio, alguns lugares são conhecidos: a relação entre pais e filhos, educadores e alunos, patrões e serviçais. Neste aspecto pode ter ocorrido, a partir do séc. XVII,

¹⁰ Neste sentido, Wilhelm Reich seria o grande porta-voz desse modo de pensar. Suas elaborações estariam alinhadas, portanto, às formações discursivas que sustentam os dispositivos de poder vigentes.

¹¹ FOUCAULT, 1999, p. 21.

em suas redistribuições sociais, uma redefinição que integrava uma política da língua e da palavra – de espontaneidade, por um lado, e de deliberação, por outro.

Ao mesmo tempo, observa-se uma proliferação dos discursos específicos sobre o sexo nos domínios autorizados. Os discursos específicos ampliam-se, espalham-se. Nesse sentido ele assinala:

Sobre o sexo, os discursos – discursos específicos, diferentes tanto pela forma como pelo objeto – não cessaram de proliferar: uma fermentação discursiva que se acelerou a partir do século XVIII. Não penso tanto, aqui, na multiplicação provável dos discursos “ilícitos”, discursos de infração que denominam o sexo cruamente por insulto ou zombaria aos novos pudores; o cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente, como contra-efeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente. Mas o essencial 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 instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado.¹²

Foucault diferencia duas camadas no campo discursivo que geralmente aparecem ligadas para indicar o mesmo tema. A primeira camada discursiva seria efeito da interdição em torno dos discursos “ilícitos”. Aqui o cerceamento das regras de decência acabou por produzir, como contra-efeito, um crescimento dos discursos voltados para insultar os novos pudores. Na segunda camada, a de exercício do poder, dois efeitos são recortados: ocorre uma incitação institucional crescente de falar do sexo e uma incitação a ouvir o sexo falar dele mesmo pela forma da articulação e do detalhe.

Para esclarecer essa diferenciação anterior, Foucault faz um recorte histórico referente à evolução pastoral católica e do sacramento. Na Idade Média, especificamente até o Concílio de Trento, a confissão, para ser completa, prescrevia a enunciação do ato sexual em si – posição dos parceiros, as atitudes, os gestos e os toques no momento exato do prazer. Daí em diante, a discrição é recomendada com insistência. Mesmo com uma recomendação cada vez maior a favor da discrição e da reserva, a restrição da confissão à confissão da carne vai tomando espaço nos países católicos por ação da contra-reforma. Neste processo, os pecados da carne ganham mais importância que os outros pecados. Nasceram em maior número as regras meticulosas de exame de si mesmo visando encontrar no interior de si mesmo as pistas dos pensamentos, desejos, imaginações

¹² Ibid., p. 22.

voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo. Com isso, a nova pastoral instala uma associação do sexo com a prudência:

(...) seus aspectos, suas correlações e seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito.¹³

Assim um deslocamento é produzido: a atenção do ato em si volta-se para a inquietação do desejo. A percepção e a formulação subsequente do desejo são tarefas que exigem bastante esforço pois o desejo é relacionado intimamente a um mal que atinge todos os homens nas suas mais secretas formas. Este processo instala um discurso obediente e atento que tenha capacidade de seguir segundo todos os seus desvios a linha de junção do corpo e da alma:

(...) ele revela, sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne. Sob a capa de uma linguagem que se tem o cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir nem obscuridade nem sossego.¹⁴

Este discurso encerra o sexo em uma armadura na qual ele se torna objeto de descrição ininterrupta. Foucault enfatiza não se tratar aqui da descrição de infrações às leis do sexo como antes exigia a penitência tradicional. O objetivo desse projeto de “colocação do sexo em discurso” vem de muito tempo atrás, de uma tradição ascética e monástica. Nestas tradições já se encontrava uma prática de descrição relacionada ao sexo. Porém, a partir do século XVII isto torna-se regra para todos. Mas vale destacar um ponto importante: a massa dos fiéis tinha acesso à prática da confissão apenas raras vezes no ano, sobrando para uma elite mínima uma frequência mais assídua ao confessionário. Isso não invalida o projeto da pastoral de colocação do sexo em discurso. Essa obrigação é fixada como ideal a ser alcançado por todo bom cristão. Além da confissão dos atos ilícitos, deve-se seguir “sob a superfície dos pecados, a nervura ininterrupta da carne”¹⁵:

¹³ Ibid., p. 23.

¹⁴ Ibid., p. 23-24.

¹⁵ Ibid., p. 23.

Examinai, portanto diligentemente, todas as faculdades de vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai, também, com exatidão todos os vossos sentidos,... Examinai, ainda, todos os vossos pensamentos, todas as vossas palavras e todas as vossas ações. Examinai, mesmo, até os vossos sonhos para saber se, acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento... Enfim, não creiais que nessa matéria tão melindrosa e tão perigosa, exista qualquer coisa de pequeno e de leve ¹⁶.

Essa análise referente à evolução pastoral católica e ao sacramento circunscreve a instauração do dispositivo da sexualidade – o imperativo de além de confessar os atos contrários à lei (como exigia a penitência tradicional), fazer do desejo um discurso. Isto é, instala-se o dever de fazer passar qualquer fato relacionado ao sexo pelo crivo interminável da palavra:

A interdição de certas palavras, a decência das expressões, todas as censuras do vocabulário poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil ¹⁷.

Aqui se faz notar o uso dos dispositivos da interdição – uso moral – a favor de outro uso tecnicamente útil, o de uma sujeição ampla e aceita sem grande discussão pelo fato de validar-se em nome da moral. Agora o sujeito passa a ter de responder à exigência do projeto de colocar em discurso tudo que se refere ao sexo.

Esse interesse e projeto lançado pela pastoral cristã não permanece no campo da espiritualidade cristã ou da economia dos prazeres individuais. Um “interesse público” apóia e relança sobre tal projeto outros mecanismos de poder. Não se trata apenas de uma curiosidade coletiva em relação às novas práticas discursivas, nem de uma nova mentalidade. Os novos mecanismos de poder para funcionar precisavam desta forma de discurso sobre o sexo, englobando as novas estratégias da pastoral em vigor. Para além do destino da espiritualidade cristã, este discurso serve como base para novas e essenciais modificações produzidas pelos mecanismos de poder. Para efeito da presente dissertação, tais modificações não serão detalhadas.

Para nos situarmos historicamente, lembremos que no século XVIII se coloca como problema econômico e político o surgimento da “população” e seus

¹⁶ Ibid., p. 23.

¹⁷ Ibid., p. 24.

fenômenos específicos – natalidade, morbidade, esperança de vida, fecundidade, estado de saúde, doenças, alimentação e moradia. O sexo relaciona-se a esses fenômenos de forma central. Desse modo, fizeram-se necessárias medidas analíticas das taxas de natalidade, da idade do casamento, dos nascimentos legítimos e ilegítimos, da precocidade e frequência das relações sexuais e dos efeitos do celibato e interdições. Questões de Estado ligadas ao futuro e às riquezas. Observações sobre o sexo constituem o processo de circunscrição dos fenômenos populacionais na forma de uma análise das condutas sexuais, de suas determinações e efeitos, nos limites entre o biológico e o econômico. Foucault aponta alguns efeitos da aproximação do campo biológico e do econômico:

Aparecem também as campanhas sistemáticas que, à margem dos meios tradicionais – exortações morais e religiosas, medidas fiscais – tentam fazer do comportamento sexual dos casais uma conduta econômica e política deliberada. Os racismos dos séculos XIX e XX encontrarão nelas alguns de seus pontos de fixação. Que o Estado saiba o que se passa com o sexo dos cidadãos e os usos que dele fazem e, também, que cada um seja capaz de controlar sua prática. Entre o Estado e o indivíduo o sexo tornou-se objeto de disputa, e disputa pública; toda uma teia de discursos, de saberes, de análise e de injunções o investiram.¹⁸

Este contexto faz surgir uma incitação política, econômica, técnica a falar do sexo na forma de análise, de contabilidade, classificação e especificação, e não a partir de uma teoria da sexualidade. Na forma de pesquisas quantitativas ou causais, o sexo passa a ser racionalmente circunscrito. Essa forma não diz respeito a uma moral e sim a uma forma de abordagem racional. Isto é, a partir desse momento, a razão vai falar do sexo por uma necessidade de administração da população. Impõe-se a necessidade de superar a vergonha e os pudores morais arraigados nos discursos sobre o sexo resultantes do mecanismo de julgamento instalados até então. A partir daí, instaura-se uma exigência de falar do sexo publicamente de modo a ultrapassar os limites do que é considerado lícito ou ilícito. O sexo é transferido ao poder público e começa a exigir procedimentos de gestão. Os discursos analíticos o assumem e assim encontramos o sexo no século XVIII no âmbito do poder público como questão de polícia. Não no sentido de repressão de desordem mas, mais do que isso, como agenciamento das forças coletivas e individuais. Regulagem através de discursos úteis e públicos. Mais

¹⁸ Ibid., p. 29.

uma vez, ressalta-se aqui um teor para além da interdição. Foucault, por meio de um registro de 1769, exemplifica esse uso voltado para a utilidade:

Fortalecer e aumentar, pela sabedoria dos seus regulamentos, a potência interior do Estado e, como essa potência consiste não somente na República em geral, e em cada um dos membros que a compõe, mas ainda nas faculdades e talentos de todos aqueles que lhe pertencem, segue-se que a polícia deve ocupar-se inteiramente desses meios e fazê-los servir a felicidade pública. Ora, ela só pode atingir esse objetivo através do conhecimento que possui dessas diferentes vantagens.¹⁹

Foucault afirma que sua análise não pretende exatamente dar conta dos objetivos finais observados por essa colocação do sexo em discurso e de sua administração. Mas acrescenta a importância em observar alguns de seus efeitos como, por exemplo, o que denomina implantação perversa: uma multiplicação das condenações judiciais das perversões menores, uma incorporação de irregularidades sexuais à doença mental, uma implantação da norma do desenvolvimento sexual e uma caracterização minuciosa dos desvios. Além disso, consolida-se um processo de controle pedagógico e tratamento médico voltado para as mínimas fantasias e o aparecimento via os moralistas e médicos de um vocabulário enfático da abominação. Para Foucault, não importa saber se essa atenção loquaz em torno da sexualidade situada nos dois ou três últimos séculos estaria focada na promoção de uma sexualidade economicamente útil e politicamente conservadora a partir de uma preocupação em garantir o controle do povoamento, em reproduzir a força de trabalho ou em reproduzir a forma das relações sociais. Importante aqui é perceber no século XIX uma idade de multiplicação:

O século XIX e o nosso foram, antes de mais nada, a idade da multiplicação: uma dispersão de sexualidades, um reforço de suas formas absurdas, uma implantação múltipla das “perversões”. Nossa época foi iniciadora de heterogeneidades sexuais.²⁰

2.3 O ‘dispositivo de sexualidade’

¹⁹ Ibid., p. 28 .

²⁰ Ibid., p. 38.

Ainda em *A vontade de saber*, Foucault analisa o que ele designa de *scientia sexualis*, uma ciência do sexo. Monteiro observa que:

A partir dos séculos XVI e XVII vemos na sociedade ocidental uma multiplicação de discursos sobre o sexo que, ao esquadrihá-lo, defini-lo, acabaram por ocultá-lo, segundo o autor. Isso vai contra o senso comum que prega que, até o século XIX, o sexo era reprimido, ocultado, negado. Foucault diz claramente que existiu um projeto de iluminação de todos os aspectos do sexo, do seu esquadrihamento. Cria-se neste momento um aparelho que, ao multiplicar os discursos sobre o sexo, visa produzir verdades sobre ele. No século XIX, momento crítico, esse projeto alia-se a um projeto científico, fatalmente comprometido com o evolucionismo e com os racismos oficiais. O discurso médico, sob uma aura de neutralidade científica, produz crescentemente verdades sobre o sexo, mas que estava ligado a uma moral da assepsia e da conexão entre o "patológico" e o "pecaminoso". A medicina do sexo se associa fortemente à biologia (evolucionista) da reprodução. Essa associação do discurso sobre o sexo com o discurso científico deu a ele maior legitimidade.

²¹

Para circunscrever brevemente a produção de discursos sobre o sexo, Foucault ensina que é necessário localizar *historicamente* quando o sexo passa a servir socialmente a grandes estratégias de poder e saber. Isto é, é importante para a análise da sexualidade situar o momento de emergência do termo e sua sustentação como dispositivo histórico:

A sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder. Pode-se admitir, sem dúvida, que as relações de sexo tenham dado lugar, em toda a sociedade, a um *dispositivo de aliança*: sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens. Este dispositivo de aliança, com os mecanismos de constrição que o garantem, com o saber muitas vezes complexo que requer, perdeu importância à medida que os processos econômicos e as estruturas políticas passaram a não mais encontrar nele um instrumento adequado ou um suporte suficiente.²²

O dispositivo da sexualidade surge a partir da sobreposição ao dispositivo da aliança. Ambos os dispositivos são criados e prestam serviço à organização social, de acordo com o momento histórico específico. O dispositivo da aliança,

²¹ MONTEIRO, 2009.

²² FOUCAULT, 1999, p.100-101.

operante no Estado moderno contratualista, cede lugar ao dispositivo da sexualidade. Hack esclarece em que contexto se configurava o dispositivo da aliança:

A hegemonia aristocrática far-se-ia presente e predominante diante de laços consangüíneos 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.²³

A partir do século XVIII o dispositivo de aliança perde espaço para o *dispositivo de sexualidade*. Com esse dispositivo, uma nova estratégia é acionada, que considera as mais diversas e sutis articulações do corpo de modo particular. No dispositivo de aliança, é o corpo social o principal foco de atenção e é o âmbito jurídico que determina os discursos verdadeiros. O foco estava voltado para o corpo social na forma de sistemas de regras que diferenciavam o permitido e o proibido, o lícito e o ilícito. O saber científico mantinha sua atuação apenas nas áreas da biologia e da medicina do sexo mantendo-se nesses limites do saber. Foucault delineia o dispositivo da aliança como ordenado para manter uma homeostase do corpo social. Para tal, esse dispositivo possui uma forte ligação com o direito e tem como finalidade principal, e é até aí que ele pode alcançar, a tarefa da “reprodução”²⁴.

No dispositivo da sexualidade, os discursos sobre o sexo passam a caracterizar-se a partir de uma associação à ciência médica e acabam adquirindo progressivamente maior legitimidade. No dispositivo da sexualidade, ocorre uma mudança na forma de domínio que leva a uma extensão incessante das formas de controle, associando-se poder e saber. Exerce-se um domínio misto, ao contrário do dispositivo de aliança que mantém bem demarcadas as fronteiras de poder e saber.

O dispositivo da sexualidade superpõe-se ao dispositivo da aliança utilizando-se dos sistemas de regras formulados por esse último, principalmente

²³ HACK, 2007, p.108.

²⁴ “Reprodução”, aqui, em dois sentidos: no controle das populações e na reprodução da estrutura social.

em relação à definição do *status* dos parceiros sexuais. Essa definição de *status* e a manutenção e controle pela lei mantém um eficaz funcionamento do dispositivo da aliança. Posteriormente, devido a mudanças políticas e reestruturações econômicas, o dispositivo da sexualidade exerce o domínio das forças sociais e passa a atuar de modo mais tênue, quase imperceptível em sua forma. Essa atuação se exerce nos corpos dos indivíduos especificamente nas sensações corporais, na qualidade dos prazeres, na natureza das impressões. Entre os dois dispositivos nota-se uma diferença crucial: o da aliança age sobre o corpo social mantendo-lhe regido pelas leis que marcam o *status* de cada um em sua relação com a sexualidade (“sistema de matrimônio, de fixação e desenvolvimento dos parentescos, de transmissão dos nomes e dos bens”²⁵). O da sexualidade, por sua vez, por cima desses lugares pré-estabelecidos pelo dispositivo anterior, age mais detalhadamente nas sensações relacionadas à sexualidade de cada um.

Em termos de finalidade, o dispositivo da sexualidade não se limita à tarefa da reprodução. Seu efeito se dá no detalhe e na expansão (expansão porque não está mais restrito ao domínio do âmbito jurídico, o poder exercido pelo dispositivo da sexualidade se dá de forma híbrida e atrelada ao corpo do indivíduo em suas sensações). A partir dessa estratégia, pretende difundir-se de modo global:

O dispositivo da sexualidade tem, como razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global.²⁶

2.4. Algumas considerações sobre as modificações do projeto de uma história da sexualidade

Para empreender uma pesquisa sobre a sexualidade, no sentido em que o termo se apresenta na contemporaneidade, Foucault necessitou empreender um deslocamento do tema e dos balizamentos cronológicos. Os primeiros levantamentos sobre o termo indicam que trata-se de um termo recente, surgido no século XIX. O termo denota um remanejamento de vocabulário e não equivale

²⁵ FOUCAULT, 1999, p. 100.

²⁶ Ibid., p. 101.

a uma brusca emergência do que se refere. O uso do termo relaciona-se ao uso de outros termos advindos de fenômenos próprios às sociedades ocidentais modernas. Trata-se do desenvolvimento de campos de saber – referentes ao desenvolvimento do campo da biologia da reprodução e do campo relativo às mudanças atribuídas aos indivíduos e aos comportamentos, trata-se do estabelecimento do conjunto de regras e normas que misturam as tradicionais às novas, sustentadas em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas. Trata-se também das mudanças nos modos pelos quais os indivíduos passam a atribuir sentido e valor “à sua conduta, seus deveres, prazeres sensações e sonhos”.²⁷

Foucault, atento a esses fenômenos, pretendeu empreender uma análise da experiência da sexualidade, lembrando que, para ele, experiência é entendida como a correlação entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. Não se trata, portanto, de uma história contínua, que pretende dar conta, tecer um fio evolutivo das condutas e das práticas sexuais.

Essa análise da sexualidade como experiência inter-relacionada entre diversos campos opõe-se a uma visada habitual que toma a sexualidade como uma invariante que se manifesta de acordo com cada momento histórico específico. Neste modo de análise, a sexualidade é considerada um mesmo objeto que tomaria formas diversas de acordo com os efeitos exercidos pelos diferentes modos de repressão. Essa articulação de sexualidade e repressão como dois objetos presentes no campo histórico acaba por colocar fora desse campo o desejo e o sujeito do desejo. Isto é, acaba por deixar na conta de uma forma geral de interdição o que a sexualidade carrega de histórico. O que significa que forçar uma aproximação entre sexualidade e uma forma geral de interdição seria contar uma história da sexualidade em cima de um terreno histórico construído a partir de uma hipótese repressiva, para Foucault, uma hipótese insustentável.

Foucault afirma que observar esse uso da sexualidade – objeto invariante rastreado na história a partir de épocas distintas – e abrir uma possibilidade crítica a esse esquema de pensamento, é apenas um dos aspectos da tarefa de falar da “sexualidade” como experiência historicamente singular. Para essa última análise, seria necessário criar instrumentos capazes de analisar os elementos que

²⁷ FOUCAULT, 2006, p. 9.

sustentam o aparecimento do termo sexualidade e os seus usos: os saberes sobre a sexualidade, os sistemas de poder que a regulam e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade.

No que diz respeito aos saberes atrelados à emergência do termo sexualidade, o trabalho arqueológico anteriormente desenvolvido abre caminho para uma análise da formação dos saberes sobre a sexualidade que esteja livre da tarefa de distinguir entre ciência e ideologia. O mesmo pode ser dito no que se refere aos sistemas de poder reguladores da sexualidade. Isto é, o trabalho realizado anteriormente sobre as relações de poder e suas tecnologias abre espaço para uma análise dos sistemas de poder reguladores da sexualidade sem olhar para o poder como uma questão autônoma, como um “ente”²⁸ que se anunciaria como poder de dominação ou seria denunciado como simulacro. Essas indicações do trabalho empreendido nas etapas anteriores – arqueologia e genealogia – fazem observar que nesses pontos específicos alguns desvios puderam ser evitados.

No entanto, um problema se instala nesta etapa do percurso: como empreender o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais? Para delinear uma possível resposta, Foucault destaca que a noção de desejo ou de sujeito desejante – tema teórico bastante presente na teoria clássica da sexualidade com apenas algumas diferenciações – não apresenta consistência. Parecia-lhe que as teorias que procuraram marcar diferença e oposição ao tema de desejo e sujeito desejante eram herança, no século XIX e XX, de uma longa tradição cristã. Uma diferenciação histórica pode ser traçada entre a experiência da sexualidade e a experiência cristã da “carne”. Ambas são dominadas pelo princípio do homem de desejo. Por isso, Foucault percebeu a necessidade de realizar um trabalho histórico e crítico sobre a noção de desejo e sujeito desejante. Ou seja, foi preciso empreender uma genealogia sobre esse objeto.

Uma análise genealógica não parte da concepção tradicional de história. Foucault partia do princípio de que não seriam analisadas as concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da “libido”, era preciso recolher material referente às:

²⁸ Aqui podemos pensar na crítica de Foucault à fenomenologia.

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 relação que lhes permite descobrir no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído.²⁹

Segundo Foucault, a análise das práticas que levaram o indivíduo a se ver como objeto decifrável formava as bases de uma pesquisa histórica capaz de problematizar as teorias clássicas da sexualidade. Este indivíduo se percebe como objeto decifrável, como objeto portador de desejo em que o si mesmo pode indicar uma forma de verdade, na forma de saberes vindos da ciência ou da religião. Para tanto, a necessidade de mais um deslocamento se apresentou. Lembremos agora dos dois deslocamentos de sua trajetória. Um localiza-se no momento de problematização do que era denominado progresso dos conhecimentos que conduziu Foucault ao questionamento sobre as práticas discursivas que articulavam o saber. O segundo, conforme ele cita, o levou à análise do que era geralmente considerado como manifestações do “poder”. Esse deslocamento o levou a questionar primeiramente as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. A necessidade do terceiro deslocamento se apresenta nesse momento da trajetória foucaultiana de estudo da história da sexualidade. Esse deslocamento tinha por fim investigar o que se conhece como “sujeito”. A pesquisa segue em direção às formas e modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Isto é, coloca-se a necessidade de analisar os jogos de verdade na relação de si para consigo e a constituição de si mesmo como sujeito. Foucault diz que:

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 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”³⁰

²⁹ Ibid., p. 11.

³⁰ Ibid., p. 11.

Quando Foucault diz que vai empreender um estudo de história, ele enfatiza que não vai resumir ou sintetizar o trabalho feito por outros, e que embora trate de “história”, não é um trabalho de historiador. O seu trabalho tem o formato do que ele chama de “protocolo”, ou seja, o registro de um exercício longo e atravessado por hesitações, precisando freqüentemente ser retomado e corrigido. O trabalho do termo sexualidade e o contato com o material histórico que fundamenta essa relação entre sexualidade e hipótese repressiva – teoria clássica da sexualidade (*História da sexualidade I*) – problematiza o termo, ao analisar os jogos de verdade que sustentam, por exemplo, a relação entre dois objetos: sexualidade e repressão. Ele foi construindo o texto fazendo uso dos impasses que lhe atravessaram até chegar à problematização moral dos prazeres na antiguidade e assim debruçar-se sobre esse tema. A atitude crítica de Foucault pressupõe o embate, o confronto com o material recortado. Isto é, ele não parte de uma idéia e desenvolve um texto que seria a associação de diversas representações estabelecidas como verdades. Nota-se a elaboração de uma opção à metafísica, ou à história contínua e suas verdades. Para Foucault, o estudo empreendido deste modo é o que pode ser considerado um exercício filosófico:

[...] eles são [os estudos] – 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 de 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.³¹

O recuo da época moderna, via cristianismo, até a antiguidade produz um questionamento em torno da atenção moral atribuída às atividades e aos prazeres vinculados ao comportamento sexual. O comportamento sexual, em determinados momentos históricos e em algumas sociedades, recebeu maior atenção do que outros campos do comportamento também essenciais para a vida individual ou coletiva, como por exemplo, as condutas alimentares e os deveres cívicos. Ao se perguntar sobre a ênfase moral conferida ao comportamento sexual, Foucault

³¹ Ibid., p. 14.

apresenta uma crítica à resposta que geralmente se oferece como evidente – que o campo sexual deve ser observado com rigor já que o comportamento sexual e os prazeres e atividades a ele relacionados constituem 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 frequentemente 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.³²

Aqui se entende que interdição e um determinado tipo de preocupação não têm ligação intrínseca: aparecem muitas vezes próximas, mas devem ser diferenciadas. A partir dessa diferenciação, um questionamento mais amplo se impõe: como a atividade sexual foi se constituindo enquanto campo ético. O delineamento desse campo conduziu a uma investigação sobre a insistência do cuidado ético a ele atribuído e ao fato de serem encontradas diferenças nas formas e na intensidade desse cuidado. Essa investigação, contextualizada na cultura grega e greco-latina, levou Foucault a uma aproximação do conjunto de práticas que para ele tiveram uma importância significativa nas sociedades ocidentais. As “artes da existência” eram práticas refletidas que os homens usavam em sua conduta para se transformar, se modificar em seu ser singular e obter em suas vidas certos valores estéticos relacionados a certos critérios de estilo.

Essas “técnicas de existência” não correspondiam a sistemas de regras fixas que deveriam ser seguidos em vista de um bom comportamento. No decorrer da história, essas técnicas singulares – “técnicas de si” – perderam força e autonomia ao serem incorporadas, com o cristianismo, ao exercício do poder pastoral e, posteriormente, às práticas de controle pedagógicas, médicas e psicológicas.

³² Ibid., p. 14.

A proposta de uma história da verdade é feita aqui em torno de fragmentos sucessivos e diferentes – descontinuidades históricas, que dizem respeito às “*problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam”³³.

O fio condutor da pesquisa se forma em torno das práticas dos indivíduos, para localizar os pontos que apresentam:

(...) 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.³⁴

Isto é, para questionar a aparente evidência de que existe um sujeito portador de sexualidade que corresponde ao indivíduo moderno, era imprescindível discernir as maneiras pelas quais o homem ocidental aprendeu, no decorrer dos séculos, a se reconhecer como sujeito de desejo.

Assim, trata-se neste trabalho de descrever em linhas gerais os traços gregos de formação da subjetividade assinalados por Foucault em *História da Sexualidade II*, acompanhando a divisão mesma presente no livro. Em um primeiro momento, será descrito o esboço preliminar do capítulo I, “Problematização moral dos prazeres”, que servirá como fio condutor das quatro análises mais detalhadas nos capítulos subsequentes sobre a “Dietética”, a “Econômica”, a “Erótica” e “o Verdadeiro Amor”.

³³ Ibid., p.15.

³⁴ Ibid., p.11.

3 A perspectiva da água: os fragmentos

Para uma primeira aproximação dos modos de “se conduzir” que os gregos da época clássica elaboraram, Foucault apresenta algumas noções gerais que compuseram uma espécie de quadro de referência, pois apareciam reiteradamente nas diversas reflexões desenvolvidas sobre os *aphrodisia*. Vamos resgatá-las como maneira de introduzir o tema que a partir de agora iremos acompanhar no livro passo a passo. Em primeiro lugar, lembremos que Foucault sustenta não traduzir o termo *aphrodisia*, pois tal noção grega era referida a uma realidade para nós desconhecida. Por isso, Foucault resolve manter o termo grego no original no decorrer do livro. Além de ressaltar também que:

nossa idéia de ‘sexualidade’ não apenas cobre um campo muito mais amplo, como visa também uma realidade de outro tipo, e possui, em nossa moral e em nosso saber, funções inteiramente diversas. Em troca, não dispomos, de nossa parte, de uma noção que opere um recorte e que reúna um conjunto análogo ao dos *aphrodisia*”.¹

Seguiremos, por essa via, no rastro de fragmentos históricos, sucessivos e diferentes, até a “orla do tempo que cerca nosso presente”². Acreditamos que esse primeiro contato com os fragmentos referentes ao tema do uso dos prazeres na Grécia clássica não ocupa o lugar apenas de uma simples introdução ao tema. Parece-nos que, com esse contato, Foucault pretendia provocar no leitor uma reação especial, pois se trata de um material textual que se refere ao cotidiano de um povo largamente distante de nós. E Foucault mostra que frente ao impacto causado pela diferença, temos o hábito de responder por meio de interpretações pré-formuladas.

Faz-se necessário, uma vez que já reconhecemos um certo vício em olhar para o estranho a partir das nossas ferramentas habituais, lançar mão de instrumentos que possam nos ajudar a lidar com isso de outra forma. Então, para não sermos capturados por uma primeira interpretação, seguiremos Foucault nessa

¹ FOUCAULT, 2006, p. 36.

² FOUCAULT, 2005, p. 148.

primeira apresentação geral como se encontra no livro. Assim, amortecendo o impacto causado pela aproximação inevitável das diferenças, talvez nos seja possível resistir e não enquadrar as descobertas sobre os costumes dos gregos ao conjunto habitual e contemporâneo das nossas práticas.

Foucault apresenta um campo de práticas, de modos de se conduzir entre os gregos às quais denomina “técnicas de si”. Essas práticas estavam relacionadas, geralmente, a certas correntes filosóficas, e os homens pretendiam, através destas, transformarem-se, produzindo modificações em seu ser singular, fazendo de sua vida uma obra portadora de certos valores estéticos. Posteriormente, com o cristianismo e o poder pastoral e, mais adiante, na contemporaneidade, com as práticas pedagógicas, médicas ou psicológicas, essas “técnicas de si” não continuam a ter a mesma importância e, principalmente, a mesma autonomia. No entanto, com fins de investigar certos aspectos da formação do sujeito, faz-se necessário percorrer os momentos em que o homem aparece problematizando-se, arqueologicamente, as próprias formas da problematização e, genealógicamente, a formação dessa problematização, a partir das práticas e de suas modificações. Enfim, o seu estudo se propõe a fazer uma análise de passagens de determinados momentos históricos, problematizando as práticas dos sujeitos na Antiguidade e nos dois primeiros séculos de nossa era. A presente dissertação enfatiza apenas as práticas dos sujeitos na Antiguidade Clássica, descritas em *O uso dos prazeres*.

3.1 Escolha dos textos e construção do objeto

O modo pelo qual Foucault trata os textos é bem peculiar se pensarmos o modo pelo qual geralmente esses textos são tratados. Ele recolhe textos bem diferentes uns dos outros – Xenofonte, Platão e Aristóteles – e afirma que não irá restituir o “contexto doutrinário” que poderia fornecer a cada um deles seu sentido particular e seu valor diferencial. Ele elabora, a partir destes textos, o “campo de problematização” comum a eles e que, ao mesmo tempo, os tornou possíveis.

Foucault, no prefácio do segundo volume, menciona a importância da relação com os comentadores dos textos antigos. No trecho a seguir, ao referir-se

a P. Veyne, faz uma comparação entre a história contínua, constituída pelo verdadeiro e a descontínua, pelos jogos entre o verdadeiro e o falso:

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.³

É importante salientar o modo como Foucault escolhe os textos analisados. Ele destaca que os textos escolhidos para sua pesquisa referem-se àqueles que eram utilizados visando regras, opiniões, conselhos e comportamentos. O seu recorte, no momento de virada para a Grécia na pesquisa sobre a *História da sexualidade*, segue:

(...) 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; (...). 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.⁴

Tal recorte de textos nos possibilita ver que os gregos tematizavam aquilo que Foucault denomina uma “quadritemática” da austeridade sexual, temas estes que compõem os quatro capítulos subseqüentes ao primeiro que ora analisamos. São eles o tema (1) do corpo (*Dietética*), (2) da instituição do casamento (*Econômica*), (3) das relações entre os homens (*Erótica*) e (4) da existência da sabedoria, sempre vinculada ao *Eros* (*Verdadeiro amor*).

No entanto, seria ingênua uma aproximação imediata destes temas sem levar em consideração as interferências históricas das instituições e dos diversos modelos, conjuntos de regras e preceitos referentes às épocas posteriores. Isto é,

³ FOUCAULT, 2006, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

não se pode perder de vista que essa quadrimática atravessa o tempo, e que em torno desses temas, muitas questões permanecem e se alteram. É fundamental verificar a importância de tal transformação histórica, pois aí se encontra um dos pontos cruciais da pesquisa foucaultiana. Trata-se de chamar a atenção para os diversos remanejamentos, intervenções e atravessamentos que aconteceram ao longo da história nas diversas instituições. No entanto, para o efeito desta dissertação, não se levará em conta explicitamente tais transformações históricas.

3.2

Descontinuidade entre as constituições grega e cristã da experiência individual

Deve-se salientar, de início, uma noção grega de *si mesmo* que se contrapõe a uma interioridade cristã. Não se pode ver tão facilmente uma continuidade entre as noções de *si mesmo* grega e cristã, pois não se trata de uma evolução progressiva da exterioridade da moral pagã levada à forma de uma interioridade da moral cristã. A tão debatida exterioridade da moral pagã diz respeito a uma visualização manifesta dos atos. A simples oposição do que seria uma visualização dos atos em si, própria da moral pagã, a uma internalização da reflexão moral, deixa de lado uma atividade muito particular característica da moral cristã.

A interioridade cristã exige uma “relação consigo” na forma de uma atividade complexa num confronto com um outro introjetado, confronto esse que “comporta formas precisas de atenção, de suspeita, de decifração, de verbalização, de confissão, de auto-acusação, de luta contra as tentações, de renúncia, de combate espiritual, etc.”⁵. Por outro lado, o *si mesmo* grego mostra uma forma diferente de trabalho sobre si, pois não se trata de um outro introjetado. A imediata aproximação destas duas formas de moral e a construção da idéia de passagem da exterioridade da moral pagã para a interioridade cristã, levaria ao erro habitual de entender os acontecimentos lançando mão da noção de progresso. Mais uma vez, vale ressaltar que para Foucault a história é sempre analisada descontinuamente. Assim, ele entende que nessa passagem, aliás bastante lenta do

⁵ Ibid., p. 60.

paganismo ao cristianismo, não se trata de uma evolução que consistiria numa “interiorização progressiva da regra”⁶. Essa evolução se dá a partir de uma reestruturação operada no que diz respeito às formas da relação consigo que transforma, por conseguinte, as diversas práticas e técnicas a ela relacionadas.

3.2.1

Lei universal e práticas singulares na Antiguidade

A aproximação do que era para os antigos uma busca de austeridade permite perceber que não se tratava de uma tentativa *comum*, na qual todos deveriam ajustar-se aos moldes de uma lei universal e em que os indivíduos apenas se difeririam no que diz respeito à aplicação singular desta lei, feita por meio de uma casuística. Certamente, havia leis comuns que diziam respeito à cidade, à religião e à natureza, mas, no entanto, tais leis serviam como uma espécie de parâmetro para um *pensamento prático*. Era pela via deste pensamento prático que a ação seria deliberada, através da capacidade de reflexão dos indivíduos. O trecho a seguir ilustra o papel da ação relacionada ao pensamento nessa forma de moral:

(...) não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de moral, o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere.⁷

Com a noção de *enkrateia* grega ter-se-á uma maior clareza sobre de que *si mesmo* se está tratando aqui. Os antigos utilizavam o termo *enkrateia* para denominar a atitude e a forma de relação consigo mesmo referente ao bom uso dos prazeres. Outro termo importante nessa relação é o termo *sophrosune*.

Estes dois termos aparecem muitas vezes juntos, apresentando significações bem próximas. Mas alguns pontos de diferenciação podem ser identificados: a *enkrateia* apresenta a especificidade de uma luta consigo buscando um domínio de si, ou seja, há uma luta do indivíduo em busca de conter seus desejos; o homem temperante, *sophron*, por outro lado, procura manter-se em um estado bastante geral, capaz de garantir uma conduta “como convém para os deuses e para com os

⁶ Ibid., p. 60.

⁷ Ibid., p. 59

homens”⁸. Não se trata tanto de pensar o *sophron* como um ser em luta, mas sim alguém que já atingiu um certo grau de estabilidade.

A *enkrateia* é a condição da *sophrosune*, a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si por si para se tornar temperante (*sophron*). O termo *enkrateia* no vocabulário clássico geralmente dá contorno à idéia de uma dinâmica de uma dominação de si por si e ao esforço que ela exige, dinâmica esta não necessariamente encontrada em *sophrosune*.

3.3 As cisões da alma: questão da ontologia

A divisão da alma efetuada com Platão é um dos pontos óbvios para elucidar os pressupostos que possibilitam a justa de si para consigo, na Grécia, e a conseqüente relação com o nível cívico. Tanto na *República*, com a tripartição da alma nos livros IV e IX, quanto no *Fedro*, na imagem da carruagem alada⁹, temos claras descrições de um si mesmo cindido que vai possibilitar a instauração desta dinâmica de conflito entre um elemento essencialmente racional (chamado de *logistikon* na *República*) e outro elemento irracional (cindido em duas partes, *thymoeides e epithymetikon*).

Vale indicar certas noções que o próprio Foucault sublinha. Ele recolhe na *República*, uma passagem na qual Platão salienta algumas expressões ao mesmo tempo familiares e estranhas. São expressões muito utilizadas no âmbito moral grego que concernem à concepção do homem como sendo “mais forte” ou “mais fraco” do que ele mesmo, e que implicam um paradoxo claro ao afirmar que o mesmo indivíduo é, ao mesmo tempo, mais forte e mais fraco.

Quando a parte que é naturalmente a melhor mantém a menos boa sob seu império, isso é marcado pela expressão “ser mais forte do que ele mesmo”, e é um elogio. Quando, ao contrário, em conseqüência de uma educação ruim ou de certas convivências, a melhor parte, que se encontra enfraquecida é vencida pelas forças da parte má, então se diz do homem que está nesse estado, e nesse caso trata-se de reprovação e censura, que ele é “escravo de si mesmo e intemperante”¹⁰.

O uso bastante corrente dessa expressão supõe, como forma de superar este paradoxo, uma divisão da alma, em que uma parte seria melhor do que a outra e

⁸ Ibid., p. 61.

⁹ Assim como em outras passagens de Platão que se pode ver uma divisão na alma.

¹⁰ FOUCAULT, 2006, p. 65.

deve dominá-la. Essa comparação entre duas partes da alma, exemplificada no *Fedro* (cocheiros), demonstra uma vitória ou uma derrota do indivíduo consigo mesmo ,

a batalha a ser travada, a vitória a ser conseguida e a derrota que se corre o risco de sofrer são processos e acontecimentos que ocorrem de si para consigo. Os adversários que o indivíduo deve combater não estão simplesmente nele ou perto dele. São parte dele mesmo.¹¹

Quando o melhor lado da alma vence, esse lado impera e o indivíduo torna-se bem visto. Essa vitória é resultado de uma educação correta, de uma boa condução de si mesmo, e configura o homem virtuoso. Ao contrário, quando a melhor parte da alma é vencida pela pior, o homem é tido como “escravo de si mesmo e intemperante” sendo, desse modo, censurado ao invés de elogiado.

Foucault cita um trecho das *Leis*:

E que esse antagonismo de si para consigo tenha que estruturar a atitude ética do indivíduo, no que diz respeito aos desejos e aos prazeres, é o que está claramente afirmado no início das *Leis*: a razão dada para que haja em cada Estado um comando e uma legislação é que, mesmo na paz, todos os Estados estão em guerra uns com os outros; do mesmo modo, é preciso entender que, se ‘na vida pública todo homem é para todo homem um inimigo’, na vida privada ‘ cada um, face a si próprio, é um inimigo de si mesmo’; e de todas as vitórias possíveis de serem obtidas, ‘a primeira e a mais gloriosa’ é a que se consegue ‘sobre si mesmo’, ao passo que ‘o mais vergonhoso’ dos fracassos, ‘o mais desprezível’, ‘consiste em ser vencido por si mesmo’.¹²

O pensamento prático (e não uma lei universal) sobre as atitudes dos indivíduos levava em conta o domínio dos desejos. Não se tratava de suprimi-los (exceto em algumas poucas correntes), ao contrário do que se observa com o desenvolvimento da moral cristã. A concepção ética dos gregos considerava a *provação* sempre numa relação do sujeito consigo, não sendo o inimigo algo outro que o si mesmo. “O que se deve reter para definir o estilo geral dessa *ascética* é que o adversário a ser combatido, por mais afastado que esteja, por sua natureza, daquilo que pode ser a alma, a razão ou a virtude, não representa uma outra potência, ontologicamente estranha”.¹³

¹¹ Ibid., p. 64

¹² Ibid., p. 65.

¹³ Ibid., p. 64.

Na ética da carne, isto é, no cristianismo, um salto se dá para além do indivíduo em seu combate rumo à virtude. Um “Outro” é introduzido, em um lugar ilusório, isto é, “o que se chama interioridade cristã é um modo particular da relação consigo”¹⁴, que passa a conduzir em uma dimensão imaginária, a luta exercida em relação aos desejos. Tal opositor não provém do próprio indivíduo, mas se trata de um Outro introjetado. No cristianismo, não se mostra em público como esse controle é dado, ao contrário dos gregos que buscavam um exercício constante de controle em que se devia apresentar ao máximo as conquistas nesse campo de luta.

Um dos traços essenciais da ética da carne será o vínculo de princípio entre o movimento da concupiscência, sob suas mais insidiosas e secretas formas, e a presença do Outro, com suas artimanhas e seu poder de ilusão. Na ética dos *aphrodisia*, a necessidade e a dificuldade do combate se deve, ao contrário, a que ele se desenrola como uma justa consigo mesmo: lutar contra “os desejos e os prazeres” é se medir consigo.¹⁵

No desenvolvimento de uma experiência histórica da subjetividade a partir da divisão dos gregos e da indicação de outra divisão elaborada com a pastoral cristã, Foucault mostra que o sujeito nasce dividido e que foi historicamente relançado com essa divisão. Na Grécia clássica, para alcançar a virtude na ordem dos prazeres, o indivíduo deveria confrontar-se a todo tempo com uma relação de dominação, ao invés de tentar atingir um “estado de integridade”¹⁶. Esta conclusão pode ser encontrada a partir dos

termos que são utilizados – seja por Platão, Xenofonte, Diógenes, Antifonte ou Aristóteles – para definir a temperança [...] “dominar os desejos e os prazeres sem se deixar vencer por eles; e não o fato de não recorrer a eles”¹⁷.

Uma comparação com a espiritualidade cristã merece mais uma vez ser destacada: aqui, a relação de si para consigo pode ser representada pelo par “elucidação-renúncia”, “decifração-purificação”, enquanto que o grego para se tornar sujeito virtuoso e temperante no uso de seus prazeres deve estabelecer de si

¹⁴ Ibid., p. 60.

¹⁵ Ibid., p. 64.

¹⁶ Ibid., p. 66.

¹⁷ Ibid., p. 66.

para consigo uma relação que é do tipo “dominação-obediência”, “domínio-docilidade”.¹⁸

3.4

A heautocracia grega: conseqüências da dominação de si na casa e na cidade

Para Foucault, essa busca do sujeito pela virtude, na prática moral dos prazeres, pode ser delineada como uma estrutura “heautocrática” do sujeito, o si mesmo (*heautós*) dominante:

Essa forma heautocrática é desenvolvida seguindo vários modelos: assim em Platão, o da equipagem com seu cocheiro e, em Aristóteles, o da criança com o adulto (nossa faculdade de desejar deve conformar-se às prescrições da razão ‘como a criança deve viver segundo os preceitos de seu pedagogo’).¹⁹

A heautocracia apresenta uma clara imbricação entre o aspecto pessoal da virtude e o aspecto econômico, da organização da casa. Para manter uma casa em ordem, seu dono deve manter uma relação de hierarquia. Assim, se o homem tem sua autoridade respeitada e sabe comandar seus serviçais, tem ao mesmo tempo seus desejos sob domínio. O comando de si e da vida doméstica caracteriza a temperança. Ao contrário, a intemperança é caracterizada por um interior mal gerido. No início da *Econômica*, Xenofonte expõe o que definiria uma alma desordenada:

é ao mesmo tempo um contra-exemplo do que deve ser uma casa bem dirigida e um perfil desses maus senhores que, incapazes de se governarem a si próprios, levam seus patrimônios à ruína; na alma do homem intemperante, senhores ‘maus’, ‘intratáveis’ – trata-se da voracidade, da embriaguez, da lubricidade e da ambição – reduzem à escravidão aquele que deveria comandar e, após tê-lo explorado na sua juventude, preparam-lhe uma velhice miserável.²⁰

Os gregos da época clássica comparavam a alma e a vida doméstica e buscavam sempre expor tais realidades no âmbito público. Neste aspecto, podemos pensar que a posse e o manejo tanto da mulher quanto da casa apresentam publicamente um bom governo que se relaciona com a virtude do

¹⁸ Ibid., p. 66.

¹⁹ Ibid., p. 67.

²⁰ Ibid., p. 67

homem, isto é o bom governo de sua alma. Neste sentido, a organização da casa era algo fundamental na estrutura moral do próprio indivíduo, já que está intimamente relacionada com a sua alma, sua virtude e, portanto, sua capacidade de ser feliz. Tal aspecto será melhor analisado no capítulo sobre a *Econômica* da *História da Sexualidade*.

Além deste modelo da vida familiar, do *oikos*, o modelo da vida cívica também era tomado como parâmetro para se pensar a atitude de temperança e a vida moral em geral. Foucault no trecho a seguir cita os ensinamentos de Platão que relacionam temperança e modelo cívico:

(...) a reflexão da *República*, permite desenvolver inteiramente o modelo “cívico” da temperança e de seu contrário. Nele, a ética dos prazeres é da mesma ordem que a estrutura política: “Se o indivíduo se assemelha à cidade, não é uma necessidade que se passem nele as mesmas coisas?” e o homem será intemperante quando fracassa a estrutura de poder, a *arche* que lhe permite vencer, dominar (*kratein*) as potências inferiores; então, “uma servidão e uma baixeza extrema “tomarão sua alma; e as partes mais honestas” dessa alma cairão na escravidão e “uma minoria, formada pela parte pior e mais furiosa, nela comandará como senhora e mestra. [...] A virtude individual tem que se estruturar como uma cidade.”²¹

Foucault cita um trecho das *Leis* que também serve como exemplo para comparar temperança e modelo cívico: “a parte que sofre e a que goza é na alma o que o povo e a multidão são na cidade”²².

3.5 O Exercício (*askesis*)

Ainda dentro deste esboço preliminar, no capítulo um do *Uso dos Prazeres*, Foucault analisa a importância dos exercícios para uma luta dessa natureza. É o exercício que sustenta a atitude de busca da virtude. Não se trata de conhecer um princípio e de segui-lo cegamente, mas sim de se exercitar para poder incorporar a luta constante para o domínio prático e concreto de si mesmo. Este exercício é uma técnica de realizar o combate no nível prático que dá forma ao saber.

Tal princípio socrático da *askesis* é retomado em Platão com assiduidade. A lembrança de Sócrates, expondo para Alcebiades ou Cálicles que só seria possível ocupar-se da cidade e governar os outros aprendendo o necessário e, portanto,

²¹ Ibid., p. 67-68.

²² Ibid., p. 67.

exercitando-se para tal, serve como exemplo: “Quando juntos tivermos praticado suficientemente esse exercício (*askesantes*), então poderemos, se quisermos, abordar a política”.²³ Mais ainda, Platão aproxima a exigência do exercício à necessidade de se ocupar de si.

A epimeleia heautou, a aplicação consigo que é uma condição prévia para poder se ocupar com os outros e dirigí-los, comporta não somente a necessidade de conhecer (de conhecer o que se ignora, de conhecer que se é ignorante, de conhecer o que se é), como também a necessidade de se aplicar efetivamente a si e de se exercer e se transformar.²⁴

Em uma comparação com a doutrina e a prática dos cínicos, pode-se verificar aí também, uma importância considerável no que diz respeito a *askesis*. A vida dos cínicos era repleta de uma “espécie de exercício permanente”.²⁵ Para Diógenes, era conveniente exercitar tanto o corpo quanto a alma, posto que, para ele, “cada um dos dois exercícios, é impotente sem o outro, a boa saúde e força não são menos úteis que o resto porque o que concerne ao corpo concerne também à alma”. Foucault recolhe da “Vida dos filósofos” um fragmento no qual Diógenes discorre sobre o valor do exercício: “o exercício é ao mesmo tempo redução à natureza, vitória sobre si e economia natural de uma vida de verdadeiras satisfações”.

Não se pode fazer nada da vida – dizia Diógenes – sem o exercício e o exercício permite aos homens tudo vencer (*pan eknikesai*)... Deixando de lado os sofrimentos fúteis que nós nos damos e exercitando-se em conformidade com a natureza, poderíamos e deveríamos viver felizes... O próprio desprezo do prazer nos daria, se nos exercitássemos, muita satisfação. Se aqueles que adquiriram o hábito de viver nos prazeres sofrem quando lhes é necessário mudar de vida, aqueles que se exercitaram em suportar as coisas penosas desprezam sem sofrimento os prazeres (*hedio auton ton hedonon kataphronousi*).²⁶

²³ Ibid., p. 68-69.

²⁴ Ibid., p. 69.

²⁵ Ibid., p. 69.

²⁶ Ibid., p. 69.

3.5.1 Questão ontológica e teleológica da *askesis*

Devemos indicar, a propósito de circunscrever algumas características significativas deste período histórico que, segundo Foucault, não se encontra, nos textos gregos e latinos, uma noção semelhante ao termo sexualidade e carne. Também não se encontra nos textos da época clássica uma definição sobre as formas concretas da *askesis* moral.

Entretanto, Foucault assinala que podemos verificar após a prática do exercício na tradição socrático-platônica que ela irá ganhar cada vez mais importância na tradição filosófica posterior. O espaço para os exercícios torna-se maior. São difundidos ao mesmo tempo em que sofrem uma delimitação dos procedimentos, dos objetivos e das variantes possíveis. Isso acaba por gerar uma interrogação sobre sua eficácia e acaba por produzir também cada vez mais formas: exercícios, meditação, provas de pensamento, exame de consciência, controle das representações – tudo isso torna-se matéria de ensino. Não são encontrados nos textos da época clássica definições sobre as formas concretas da *askesis* moral, no entanto, as referências indicam que havia uma série de discussões sobre a eficácia dos exercícios.

Foucault afirma que a tradição pitagórica compilava diversos exercícios: regime alimentar, enumeração das faltas no fim do dia, e ainda práticas de meditação antes do sono, de modo a afastar os maus sonhos e favorecer as visões que poderiam vir dos deuses. Em uma passagem da *República*, lembra Foucault, Platão se refere a essas preparações espirituais da noite usadas contra o perigo imanente dos desejos que podem invadir a alma.²⁷ Exceto as práticas pitagóricas praticamente não se encontra especificação da *askesis* como exercício de continência nem nos textos de Xenofonte, Platão, Diógenes, ou Aristóteles.

Para Foucault, uma das razões dessa não especificação está relacionada ao fato de que o exercício era concebido como a própria prática para a qual era preciso se preparar. Não há singularidade do exercício no que se refere a meta almejada, isto é, não se escolhia um exercício de acordo com um determinado objetivo. O treinamento cria o hábito para a conduta que, daí por diante, será preciso observar. Um exemplo disso encontra-se em Xenofonte. Para ele, a

²⁷ Ibid., p. 70.

educação espartana era admirável pois ensinava às crianças a suportar a fome através do racionamento dos alimentos, suportar o frio usando apenas uma roupa e suportar o sofrimento submetendo-as a castigos físicos.²⁸

Outra razão justifica não existir uma arte específica do exercício da alma: é que para os gregos a questão do domínio de si e do domínio dos outros tinha a mesma forma. Assim, Foucault revela:

já que se deve governar a si mesmo como se governa a própria casa e da maneira como se desempenha o próprio papel na cidade, segue-se que a formação das virtudes pessoais e particularmente da *enkrateia* não será diferente, por natureza, da formação que permite sobressair-se sobre os outros cidadãos e dirigi-los. A mesma aprendizagem deve tornar capaz de virtude e de poder.²⁹

Assim, são consideradas práticas equivalentes assegurar a direção de si mesmo, gerir a própria casa e participar do governo da cidade. Desse modo, a *askesis* moral, a *paideia* do homem livre e a educação política do homem enquanto cidadão não são coisas divergentes. Os procedimentos para a educação em geral são os mesmos. Foucault os descreve: a ginástica e as provas de resistência, a música, a aprendizagem dos ritmos viris e vigorosos, a prática da caça e o manejo de armas, o cuidado na apresentação em público, aquisição do *aidos* (respeito a si mesmo através do respeito aos outros) andam juntos tanto no exercício moral do domínio de si quanto no exercício necessário para o homem como cidadão.

Ao evocar as provas de medo artificial que ele recomenda, Platão vê nelas um meio para destacar, dentre os jovens, aqueles que serão mais capazes de ser “úteis a eles próprios e ao Estado”; são aqueles que serão recrutados para governar: “Estabeleceremos como chefe e guardião da cidade aquele que, tendo sofrido todas as provas sucessivas da infância, da juventude e da idade madura, saia intacto (*akeratos*) de todas elas”. E quando nas *Leis* o Atenense dá a definição daquilo que ele entende por *paideia*, ele a caracteriza como aquilo que forma “desde a infância para a virtude” e que inspira “o desejo apaixonado de tornar-se um cidadão realizado, sabendo comandar e obedecer segundo a justiça”.³⁰

Assim, Foucault esclarece que o tema da *askesis* enquanto preparação prática fundamental para a formação no indivíduo de um sujeito moral não só é importante como também reiterativo no pensamento grego clássico, especialmente

²⁸ Ibid., p. 70.

²⁹ Ibid., p. 71.

³⁰ Ibid., p.71-72.

na tradição vinda de Sócrates. Essa “ascética” não forma um conjunto de práticas singulares, não tem o formato de uma arte própria da alma com suas técnicas particulares. Enquanto essa ascética constitui o exercício virtuoso da busca pela virtude, já que a própria busca da virtude é por si própria virtuosa, ela se forma, simultaneamente, à formação do cidadão. Ou seja, o mestre de si se forma em concomitância com o mestre dos outros.

Essa ascética passa a ganhar alguma autonomia quando os exercícios voltados para o governo de si começam a ser desmembrados do procedimento de aprendizagem para o governo do outro. Os exercícios ganham uma forma específica e vão sendo desassociados em seu curso daquilo que tinham como tarefa alcançar – virtude, moderação e temperança. Os procedimentos (provas, exames e tarefas) vão dando forma, pouco a pouco, a uma técnica particular. Mais que a simples repetição da conduta moral que pretendia retomar a conduta moral num movimento relativamente simples, de “reflexão”, nota-se que a partir de agora, a arte de si ganha sua própria forma, “em relação à *paideia* que forma seu contexto e em relação à conduta moral que lhe serve de objetivo”.

3.6 O problema da liberdade

Foucault esclarece que no pensamento grego clássico, o sujeito moral era constituído através de uma “ascética” que fazia parte por completo do exercício do indivíduo por uma vida virtuosa. Aqui o exercício de uma vida virtuosa apresenta a mesma forma da vida do homem “livre”. Homem “livre”, como diz Foucault, no sentido pleno, positivo e político do termo.³¹

Pode-se compreender a idéia de liberdade como o motor que promove a busca pelo estado de *sophrosune*. Era precisamente para atingir um grau de liberdade e, ainda, para poder mantê-la, que os indivíduos procuravam lidar com os prazeres de modo a dominá-los ou contê-los. Não havia, desse modo, a idéia de resgate de uma “inocência de origem”.³²

³¹ Ibid., p.72.

³² Foucault observa: “Não se trata, evidentemente, de dizer que o tema da pureza esteve ausente da moral grega dos prazeres na época clássica; ele ocupou um lugar considerável nos pitagóricos; e foi importante para Platão. Entretanto, parece que, de modo geral, no que concerne aos desejos e prazeres físicos, o que estava em jogo na **conduta moral** foi pensado sobretudo como uma

A busca da liberdade fazia-se em um movimento do indivíduo consigo mesmo que acabava por ir em direção à cidade. Sendo assim, prioriza-se a relação do indivíduo consigo mesmo, em uma tentativa ininterrupta da obtenção de um estado virtuoso. E, assim, a liberdade a ser alcançada era buscada pelo grupo dos cidadãos, contudo, tal propósito estava presente para cada um em uma configuração individual do indivíduo para consigo. Foucault recolhe um trecho da *Política* de Aristóteles para esclarecer essa relação do indivíduo consigo mesmo e seus efeitos como constituintes de um bom Estado:

É claro que a constituição da cidade, o caráter das leis, as formas da educação, a maneira pela qual os chefes se conduzem são fatores importantes para o comportamento dos cidadãos; mas, em troca, a liberdade dos indivíduos, entendida como o domínio que eles são capazes de exercer sobre si mesmos é indispensável a todo o Estado. Escutemos Aristóteles na *Política*: “Uma cidade é virtuosa pelo fato de que os cidadãos que participam em seu governo são eles próprios virtuosos; ora, em nosso Estado todos os cidadãos participam do governo. O ponto a ser considerado é o seguinte: de que maneira um homem se torna virtuoso? Pois mesmo no caso de ser possível a todo o corpo de cidadãos ser virtuoso sem que nenhum deles o seja individualmente, é a virtude individual, no entanto, que é necessário preferir, já que a virtude de cada corpo social segue logicamente a virtude de cada cidadão”. A atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito aos seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si, são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem da cidade.³³

Faz-se necessário uma boa atitude do indivíduo consigo, uma luta com os seus desejos pela sua liberdade enquanto indivíduo, de modo que possa contribuir como parte de um todo em que haja felicidade e uma cidade em boa ordem. Ressalta-se aqui um elemento importante – dessa liberdade individual não se pode compreender que se tratava de um estado de “independência de um livre arbítrio”. A liberdade referente aos prazeres não “é um determinismo natural nem a vontade de uma onipotência: é uma escravidão – e a escravidão de si para consigo”. A liberdade em relação aos prazeres é alcançada quando o indivíduo não está a serviço dos prazeres, portanto, quando não se torna escravo destes. A escravidão era tida como a maior ameaça oferecida pelos *aphrodisia*.

Vale reforçar que a medida dessa escravidão dava-se pelo poder desempenhado em relação a si e sobre os outros, mais do que formas de coerção exteriores e interiores. Sendo assim, aqueles que por *status* estão sob a autoridade

dominação. A ascensão e o desenvolvimento de uma ética da pureza, com as práticas de si que lhe são correlativas, será um fenômeno histórico de longo alcance". FOUCAULT, op. cit., p.73.

³³ Ibid., p. 74.

de outros não podem dirigir-se de acordo com seu estado de temperança. Segundo Platão, a alma do artesão “é não fraca por natureza que ele não pode comandar suas feras interiores, que ele as deleita, não podendo aprender outra coisa a não ser bajulá-las”³⁴. A partir disso, Platão conclui que, para se exercer sobre o artesão um princípio racional como o que governa o homem superior, seria imprescindível mantê-lo sob a autoridade deste. Foucault cita Platão referindo-se ao artesão:

“Que ele se faça escravo daquele em quem o elemento divino comanda”. (...) ao mesmo tempo porque, em sua posição e com o poder que ele exerce, lhe seria fácil satisfazer todos os seus desejos e, portanto, entregar-se a eles, como também porque as desordens de sua conduta têm efeitos sobre todos e na vida coletiva da cidade. Para não ser excessivo e não fazer violência, para escapar à dupla constituída pela autoridade tirânica (sobre os outros) e pela alma tiranizada (por seus próprios desejos), o exercício do poder político exigirá como seu próprio princípio de regulação interna o poder sobre si. A temperança entendida como um dos aspectos de soberania sobre si é, não menos do que a justiça, a coragem ou a prudência, uma virtude qualificadora daquele que tem a exercer domínio sobre os outros. O mais real dos homens é rei de si mesmo (*basilikos, basileuon heauton*).³⁵

Essa relação entre a autoridade tirânica e a alma tiranizada tinha considerável importância para os gregos. O mau tirano, inabilitado frente ao domínio de suas paixões, acaba abusando do poder na relação com seus súditos, gerando violência como resposta, uma revolta dos cidadãos. Ao contrário, aquele capaz de praticar o exercício de poder sobre si, ao mesmo tempo em que exerce autoridade em relação aos outros, consegue comedido-se ao exercer o poder sobre os outros. Alguns fragmentos extraídos por Foucault podem ilustrar essa idéia:

É testemunho o Ciro de Xenofonte que poderia mais do que qualquer outro abusar do seu poder e que, contudo, em meio à sua própria corte, manifestava o domínio de seus sentimentos: “Assim, um tal comportamento criava na corte, entre os inferiores, um sentimento exato de sua posição, que os fazia ceder aos superiores e, deles entre si, um exato sentimento de respeito e cortesia”. (...) É em termos de prudência que Aristóteles recomendará, ao soberano absoluto, não se entregar a qualquer desregramento; ele deve, efetivamente, ter em conta o apreço dos homens de bem por sua honra; por essa razão seria imprudente se os expusesse à humilhação dos castigos corporais; pela mesma razão lhe seria necessário abster-se “das ofensas ao pudor da juventude”.³⁶

³⁴ Ibid., p.75.

³⁵ Ibid., p.75.

³⁶ Ibid., p.76.

3.6.1

As liberdades dos gêneros: virilidade e feminidade

Essa liberdade ativa conquistada com o domínio de si revela o aspecto viril da temperança. Cada homem deve manter-se atento a si mesmo para exercer sobre si mesmo suas qualidades de homem. A relação consigo e as relações de dominação, hierarquia e de autoridade com os subordinados permaneciam no mesmo plano. Assim, é possível comparar as categorias de “virilidade ética” com as de “virilidade social” e “virilidade sexual”. Foucault explica: “No uso desses prazeres de macho é necessário ser viril consigo mesmo como se é masculino no papel social. A temperança é no sentido pleno uma virtude de homem”.³⁷ As mulheres participavam da busca pela *enkrateia* ou *sophrosune* de outra maneira, pois o lugar social ocupado por elas era diferente, em diversos aspectos, do lugar ocupado pelos homens. As mulheres tinham o intuito de alcançar essa virtude, porém, de outro modo. Em primeiro lugar, a mulher possuía um papel social definido em relação ao homem e assim à sua virilidade. Sua dependência à família e ao marido e a sua função procriadora lhe atribuía a capacidade de transmissão dos bens e continuidade da cidade, que lhes impõem a temperança. Mas, também,

referência estrutural, já que uma mulher, para poder ser temperante, deve estabelecer consigo uma relação de superioridade e de dominação que é em si mesma uma relação de tipo viril. (...) Sócrates, na *Econômica* de Xenofonte, após ter ouvido Isômaco vangloriar-se dos méritos da esposa que ele próprio formou, declara “(...)Eis que se revela em tua mulher uma alma bem viril”. Ao que Isômaco, para introduzir a lição de postura sem coquetismo que tinha dado à sua esposa, acrescenta a seguinte réplica onde se lêem os dois elementos essenciais dessa virilidade virtuosa da mulher – força de espírito própria e dependência em relação ao marido: “Quero ainda te citar outros traços de sua força de espírito e mostrar-te com que prontidão ela me obedecia após ouvir meus conselhos”.³⁸

Em Aristóteles não se encontra uma “unidade essencial da virtude”, uma identidade da virtude nos homens e nas mulheres. A descrição das virtudes femininas aparece referida às virtudes dos homens como virtudes que neles, homens, podem ser obtidas “em sua forma plena e acabada”. Para Aristóteles a relação entre homem e mulher é política - o homem governa a mulher:

³⁷ Ibid., p. 77.

³⁸ Ibid., p. 78.

Aquele que comanda – o homem, portanto – “possui a virtude ética em sua plenitude”, enquanto que para os governados – e para a mulher – basta ter “o quanto de virtude apropriado a cada um”. Portanto, a temperança e a coragem são no homem virtude plena e completa “de comando”; quanto à temperança ou à coragem da mulher, são virtudes “de subordinação”, o que significa que elas encontram no homem, ao mesmo tempo, seu modelo perfeito e acabado e o seu princípio de funcionamento.³⁹

Essa descrição revela como os gregos diferenciavam a atividade e a passividade. A concepção moral grega determina a característica da feminilidade em um homem pelo comportamento consigo mesmo, e não a partir da relação com o sexo do outro indivíduo. É de acordo com o nível de atividade e de domínio de si que o homem era visto como ativo ou passivo. Na Grécia não dizia-se que um homem era “feminino” pelo fato de escolher outro indivíduo do mesmo sexo. A marca do feminino instalava-se pelo grau de atividade apresentado na relação sexual e no domínio de si. Um homem quando não possuía características de atividade e domínio era tido como “feminino”. Para o homem grego a intemperança traz uma passividade semelhante à verificada na feminilidade, isto é, frente à força dos prazeres ela acarreta um estado de não-resistência e uma posição de fraqueza e de submissão. O intemperante não carrega consigo uma atitude viril imprescindível para ser mais forte do que si mesmo. Desse modo, o homem que não exerce domínio sobre si próprio é feminino em relação a si e em relação aos outros. Passividade e atividade servem como indicadores ao mesmo tempo dos comportamentos sexuais e das atitudes morais. Se um homem relacionava-se com outro homem não era considerado efeminado a não ser quando se colocava de modo passivo no domínio de si.

Para esclarecer essas distinções, Foucault faz uma comparação com o que, para nós, é concebido como características da virilidade de um homem. Não era a escolha de objeto que o definia viril, mas sua atitude em relação ao uso dos prazeres. Não encontramos semelhança com aquilo que definimos como virilidade em um homem e como os gregos o definiam. Nem mesmo referente ao que conhecemos como homossexualidade passiva ou ativa. Foucault afirma que a feminidade para os gregos é marcada pelos signos de preguiça, indolência, recusa das atividades um tanto rudes dos esportes, gosto pelos perfumes e pelos adornos

³⁹ Ibid., p. 78.

e lassidão. Então, pode-se reconhecer que para os gregos era a atitude passiva em relação aos prazeres e não o fato de se amar os dois sexos que representava “a negatividade ética por excelência”⁴⁰.

(...) vê-se, então, por que um homem pode preferir os amores masculinos sem que ninguém sonhe em suspeitá-lo de feminidade, desde que ele seja ativo na relação sexual e ativo no domínio de si; em troca, um homem que não é suficientemente dono de seus prazeres – pouco importa a escolha de objeto que faça – é considerado como “feminino”⁴¹.

Na experiência atual da sexualidade uma cesura fundamental delimita e opõe feminino e masculino. O homem efeminado é caracterizado pela transgressão de seu papel sexual. Na experiência da atualidade, segundo Foucault:

Ninguém será tentado a dizer de um homem, cujo amor às mulheres o leva ao excesso, que ele seja efeminado – a não ser operando sobre o seu desejo todo um trabalho de decifração e desentocando “a homossexualidade latente” que habita em segredo sua relação instável e multiplicada com as mulheres.⁴²

3.6.2

A necessidade do *logos* para a liberdade: a prática da verdade e da beleza

Para os gregos, a relação entre poder e liberdade não seria possível sem a garantia do *logos* em uma relação com a verdade. Aquele que pretendia ser temperante, diz Aristóteles, deveria fazer uso daquilo “que a justa razão (*orthos logos*) prescreve”.⁴³ Foucault afirma que é conhecido “o longo debate que se desenvolveu a partir da tradição socrática a propósito do papel do conhecimento na virtude em geral e na temperança em particular”.⁴⁴ Como exemplo, ele recolhe o trecho no qual Xenofonte nos *Memoráveis* traz à tona a tese de Sócrates de que não era possível separar ciência e temperança, isto significava que os intemperantes não seriam capazes de saber. Sócrates afirma que os intemperantes são sempre ignorantes, visto que, de toda forma, os homens “escolhem dentre

⁴⁰ Ibid., p.79

⁴¹ Ibid., p.79.

⁴² Ibid., p.79.

⁴³ Ibid., p.79.

⁴⁴ Ibid., p.80.

todas as ações aquelas que julgam ser as mais vantajosas”.⁴⁵ Para Foucault, não é tão importante diferenciar se, ao se cometer o mal, se sabe ou não o que se está fazendo, o que interessava era ter em mente que não haveria como buscar a temperança “sem uma forma de saber que constitui pelo menos uma de suas condições essenciais. Não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento”.⁴⁶

A filosofia grega do século IV engendra a relação com o *logos* na prática dos prazeres basicamente segundo três formas: uma forma estrutural, na qual o *logos* ocupa o lugar de soberano no ser humano enquanto funciona, ao mesmo tempo, como responsável em controlar o comportamento. É ao *logos* que devem estar sujeitos os desejos. Foucault lembra que, para Sócrates, como a razão é sábia, ela deve velar sobre a totalidade da alma:

(...) e a partir daí ele (Sócrates) define o *sophron* como aquele em quem as diferentes partes da alma estão em amizade e harmonia, quando aquela que comanda e as que obedecem estão de acordo para reconhecer que é a razão que deve comandar e que elas não disputam mais sua autoridade. E a despeito de todas as diferenças que opõem a tripartição platônica da alma à concepção aristotélica da época da *Ética a Nicômaco*, é em termos de superioridade da razão sobre o desejo que aí se encontra caracterizada a *sophrosune*: “o desejo, portanto, crescerá de maneira excessiva “se não se for dócil e submisso à autoridade”; e essa autoridade é a do *logos* à qual deve conformar-se a “faculdade de concupiscência (*to epithumetikon*)”.⁴⁷

Uma segunda forma – a instrumental, é utilizada para descrever a prática do *logos* na temperança. Por meio de uma razão prática indicadora das necessidades, dos momentos e circunstâncias, era possível fazer um bom uso dos prazeres:

Platão sublinhava a importância, para o indivíduo como para a cidade, de não usar os prazeres “fora das circunstâncias oportunas (*ektos ton kairon*) e sem saber (*anepistemonos*)”. E num espírito bem próximo, Xenofonte mostrava que o homem de temperança era também o homem da dialética – apto a comandar e a discutir, capaz de ser melhor – visto que, explica Sócrates, nos *Memoráveis*, “só os homens temperantes são capazes de considerar, dentre as coisas, aquelas que são as melhores, de classificá-las prática e teoricamente por gênero, de escolher as boas e de abster-se das más”.⁴⁸

⁴⁵ Ibid., p. 80.

⁴⁶ Ibid., p. 80.

⁴⁷ Ibid., p. 80.

⁴⁸ Ibid., p. 81

A terceira e última forma que delineava a prática do *logos* na temperança encontra-se em Platão e diz respeito ao “reconhecimento ontológico de si por si”. Sócrates discorre sobre a questão do ser: para levar a efeito a virtude e dominar os desejos, o indivíduo deveria olhar para si mesmo a fim de se conhecer:

Mas quanto à forma que esse conhecimento de si deve tomar, um texto como o grande discurso do *Fedro*, onde se conta a viagem das almas e o nascimento do amor, fornece algumas precisões. Tem-se aí, sem dúvida, na literatura antiga, a primeira descrição daquilo que será mais tarde “o combate espiritual”. Aí se encontra – bem longe da impassibilidade e das proezas de resistência ou de abstinência das quais Sócrates, segundo o Alcebiades do *Banquete*, sabia dar provas – toda uma dramaturgia da alma lutando consigo mesma e contra a violência de seus desejos; esses diferentes elementos terão um longo destino na história da espiritualidade: a perturbação que se apodera da alma e cujo próprio nome ela ignora, a inquietação que a mantém desperta, a efervescência misteriosa, o sofrimento e o prazer que se alternam e se mesclam, o movimento que arrebatava o ser, a luta entre as potências opostas, as quedas, as feridas, os sofrimentos, a recompensa e o apaziguamento final. Ora, ao longo dessa narrativa que se dá como a manifestação daquilo que é, na sua verdade, a natureza da alma tanto humana como divina, a relação com a verdade desempenha um papel fundamental.⁴⁹

A alma em conseqüência de ter contemplado “as realidades que estão fora do céu” e ter percebido o seu reflexo numa beleza deste mundo acaba sendo arrebatada pelo delírio de amor, sendo exposta fora de si:

Mas é também porque essas lembranças levam-na “para a realidade da beleza”, é porque ela “a revê, acompanhada da sabedoria e elevada sobre o seu pedestal sagrado”, que ela se contém, que toma a si de sofrear o desejo físico e procura liberar-se de tudo o que poderia entorpecê-la e impedi-la de reencontrar a verdade que ela viu. A relação da alma com a verdade é, ao mesmo tempo, o que fundamenta Eros em seu movimento, força e intensidade e o que, ajudando-o a desenredar-se de qualquer gozo físico, permite-lhe tornar-se o verdadeiro amor.⁵⁰

Pode-se perceber através desse recorte a temperança em uma forte conexão com o verdadeiro a partir da forma de uma estrutura “hierárquica do ser humano”, do exercício de cautela ou de um olhar para si mesmo no sentido de reconhecer-se, olhar para a própria alma. Essas observações demonstram o peso dessa ligação entre temperança e verdade, mas, no entanto, revela que essa ligação não se fazia por uma decifração de si por si, de uma hermenêutica do sujeito. O sujeito temperante, ao se fazer temperante já produzia, ao mesmo tempo, uma relação

⁴⁹ Ibid., p. 81.

⁵⁰ Ibid., p. 82.

com a verdade. Essa relação com a verdade dá-se então como constitutiva daquele que é temperante, o que quer dizer que não se tratava de o indivíduo dizer uma verdade sobre si mesmo, ou melhor, não se tinha a idéia de tomar a alma como receptáculo de verdade, como terreno passível de ser conhecido, onde poderia encontrar registros dos desejos para decifrá-los. Foucault esclarece:

A relação com a verdade é uma condição estrutural instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado.⁵¹

O modo grego de condução apresenta uma distinção na prática da verdade com relação ao que será desenvolvida posteriormente na espiritualidade cristã. Foucault entende que a relação dos gregos com a verdade inaugura uma estética da existência. A maneira de viver dos gregos estava relacionada a códigos morais e a preocupações referentes à moral, no entanto, o modo de vida de cada um não era referido a um código de comportamento nem mesmo a uma prática de purificação. Os gregos sujeitavam-se a “certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita”⁵². Isso era possível por existir uma ordem ontológica, pela qual os indivíduos se orientavam em busca de um estado de temperança para, enfim, organizar a vida tomando sempre como referência o *logos*, a razão e a relação com a verdade, e também os efeitos que interessavam aos indivíduos. Efeitos ligados a beleza: “de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória”. Para Foucault, tratava-se da busca por uma existência temperante fundamentada na verdade. Há nos textos de Xenofonte, Platão e Aristóteles, em vários momentos, uma discussão sobre essas questões:

Eis por exemplo em *Górgias* a maneira pela qual Sócrates a descreve dando ele mesmo às suas próprias questões as respostas de Cálicles silencioso: “A qualidade própria a cada coisa, móvel, corpo, alma, qualquer animal, não lhe vem por acaso: ela resulta de uma certa ordem, de uma certa justeza, de uma certa arte (*taxis*, *orthotes*, *techne*) adaptadas à natureza dessa coisa. (...) Consequentemente, uma certa beleza de arranjo (*kosmos tis*), própria à natureza de cada coisa é o que, por sua presença, torna essa coisa boa? Eu o creio. – E por conseguinte, também, uma alma na qual se encontra a ordem que convém à alma vale mais do que aquela onde essa ordem está ausente? Necessariamente. – Ora, uma alma que possui a ordem é

⁵¹ Ibid., p. 82.

⁵² Ibid., p. 82.

uma alma bem ordenada? Sem dúvida. – E uma alma bem ordenada é temperante e sábia? – Necessariamente. – Portanto uma alma temperante é boa... eis o que, quanto a mim, afirmo e sustento como certo. Se isso é verdade, parece-me pois que cada um de nós, para ser feliz, deve buscar a temperança e nela exercitar (*diokteon kai asketeon*)”.⁵³

3.7

Austeridade na moral cristã: renúncia de si

A arte moral desenvolveu temas de austeridade em relação às práticas individuais, domésticas e políticas (corpo, casamento, amor pelos rapazes). O tema da austeridade permaneceu em épocas posteriores, foi largamente investido na moral cristã. Porém, Foucault ressalta que tal continuidade é apenas aparente. O sujeito moral se constitui de modo muito distinto apesar de alguns temas poderem ser recortados como permanentes.

Os elementos que constituem o campo da moral no cristianismo não são regidos por uma natureza excessiva e virulenta, mas por uma natureza composta por desejos escondidos no corpo e por atos bem definidos. A sujeição dessa natureza a uma ordem não será mais do tipo *savoir-faire*, mas na necessidade de obediência a uma lei e à autoridade. O que se espera do indivíduo, o que ele deve aprender, em nada lembra o domínio de si dos gregos ou à sua atividade viril. O indivíduo da moral cristã deve ser capaz de renunciar a si mesmo em nome de uma pureza relacionada intrinsecamente à virgindade.

As duas práticas fundamentais da moral cristã são, por um lado, a codificação, cada vez mais minuciosa, de todos os atos sexuais e, por outro lado, o estabelecimento do que seria uma hermenêutica do desejo como procedimentos que permitem algo como uma decifração de si.

3.7.1

Austeridade grega: domínio de si

O exercício da liberdade variava de acordo com a posição que se ocupava em relação ao modo econômico e político de usufruir da temperança. Ao mesmo tempo, toda a conduta individual era pautada na experiência estética, a cada

⁵³ Ibid., p. 83.

indivíduo era garantida a possibilidade de comportar-se de modo a levar à moral o brilho singular. Se o indivíduo grego, fosse ele homem, jovem, escravo ou mulher, pudesse exercitar-se em sua temperança, sua conduta seria necessariamente boa.

Se, por um lado, o esplendor e brilho da alma correspondiam, na citação acima, à busca da temperança e garantia por si o exercício do que seria bom, por outro lado, a *República* mostra como o brilho da alma é antagônico ao uso excessivo dos prazeres. A cidade ideal, imersa na beleza, seria aquela em que todos vivem no perfeito domínio de si, em comedimento de acordo com sua posição, em um cuidadoso e visível controle da alma e do corpo.

A necessidade de controle dos prazeres, que acaba por se alastrar para o controle de todos os gestos e atos, demonstra que os elementos que constituem o campo da moral grega eram determinados por uma natureza que sempre poderia associá-los a um prazer intenso e a uma força sempre suscetível de insurreição. O modo de controle dessa natureza sempre pronta a excessos não criara na Grécia Antiga uma legislação universal. As condutas, variáveis em relação à posição política, eram tomadas com base em uma arte. Uma arte também variável.

O pensamento moral do que seriam os prazeres em nada lembra a codificação que depois se apresentou. A prática da reflexão moral na Antiguidade se situa no âmbito da estética da existência, da estilização das atitudes. Não há registros de códigos de conduta porque, sendo a atividade sexual uma parte do exercício viril de domínio de si na prática da temperança, sua forma austera de organização torna-se visível pelo modo como o indivíduo relaciona-se consigo na sua lida com os outros.

Desse modo, o acesso privilegiado ao modo de conduta austero da antiguidade grega, que teve um “destino histórico”⁵⁴ de alcance muito maior do que sua circunscrição àquela cultura, deveriam ser as práticas existentes reconhecidas pelas quais as condutas tomavam suas formas reais. O interesse pelo destino histórico parece mover Foucault a empreender uma descrição detalhada dos âmbitos que compõem a estrutura daquelas condutas antigas. Este é, também, o nosso interesse, por isso, iremos no encalço da pesquisa de Foucault, na aposta de que poderemos apresentar algumas conclusões acerca do destino histórico.

⁵⁴ Ibid., p. 85.

4

A perspectiva da cobra: uma natureza dinâmica

Algo para homens trabalhadores – Quem hoje pretende estudar as coisas morais, abre para si um imenso campo de trabalho. Todas as espécies de paixões têm de ser examinadas individualmente, perseguidas através de tempos, povos, grandes e pequenos indivíduos; toda a sua razão, todas as suas valorações e clarificações das coisas devem ser trazidas à luz! Até o momento, nada daquilo que deu colorido à existência teve história: se não, onde está uma história do amor, da cupidez, da inveja, da consciência, da piedade, da crueldade? Mesmo uma história comparada do direito, ou apenas do castigo, falta inteiramente até aqui. Já se tomou por objeto de pesquisa as diferentes divisões do dia, as conseqüências de uma fixação regular do trabalho, das festas e do repouso? Conhece-se os efeitos morais dos alimentos? Existe uma filosofia da alimentação? (O alarido a favor e contra o vegetarianismo, que volta e meia aparece, já mostra que ainda não há uma tal filosofia!) Já foram reunidas as experiências de vida comunitária, as experiências dos mosteiros, por exemplo? Já foi mostrada a dialética do casamento e da amizade? Os costumes dos eruditos, dos comerciantes, artistas, artesãos – já encontraram seus pensadores? Há tanto a pensar aqui! Tudo o que até agora os homens consideraram suas “condições de existência”, e toda a razão, paixão e credence desta consideração – isto já foi pesquisado até o fim? Apenas a observação do crescimento diverso que tiveram e poderiam ter ainda os impulsos humanos, conforme os diversos climas morais, já significa trabalho em demasia para o homem mais trabalhador; gerações inteiras, gerações de eruditos a trabalhar conjuntamente e de modo planejado, serão necessárias para esgotar aqui o material e os pontos de vista. O mesmo vale para a demonstração dos motivos para a diferença de clima moral (“*Por que* brilha aqui este sol de um juízo moral e medida de valor fundamental – e ali aquele outro?”). E seria um novo trabalho estabelecer o caráter errôneo de todos esses motivos e toda a natureza do juízo moral até agora. Supondo que todos esses trabalhos fossem realizados, viria o primeiro plano a questão mais espinhosa: se a ciência estaria em condições de *oferecer* objetivos para a ação, após haver demonstrado que pode liquidá-los – então caberia uma experimentação que permitiria a satisfação de toda espécie de heroísmo, séculos de experimentação, que poderia deixar na sombra todos os grandes trabalhos e sacrifícios da história até o momento. A ciência ainda não ergueu suas construções ciclópicas até hoje; também para isso chegará o tempo.¹

¹ NIETZSCHE, 2001, p. 59.

4.1 A Dietética

4.1.1 As opiniões

A cultura grega era segmentada no que diz respeito às opiniões sobre a moral sexual. No entanto, não se formavam critérios rígidos e universais que deveriam ser seguidos como regras incontestes pelos indivíduos. Estas opiniões não buscavam fundamentar quais condutas deveriam ser seguidas e as formas corretas de se conduzir. Conseqüentemente, interdições não eram justificáveis. Eles buscavam, sobretudo, um valor moral sempre visto como um valor estético que continha uma verdade. Ao falar de um valor estético que contém um valor de verdade, Foucault chama atenção para o aspecto de beleza na conduta moral. Tais condutas não requeriam uma fundamentação que as justificasse, mas deveriam *aparecer como belas*. Como diz Foucault: “A reflexão moral dos gregos sobre o comportamento sexual não procurou justificar interdições, mas *estilizar* uma liberdade, aquela que o homem “livre” exerce em sua atividade.”² Isso era alcançado através de um exercício de liberdade, na forma do domínio de si. Esse exercício de liberdade sempre se dava num jogo de olhares recíprocos, isto é, sempre em sociedade. A moral para os gregos, ao mesmo tempo em que se exercia numa atitude individual, na capacidade do homem de dominar a si mesmo, também era configurada pelo relacionamento com os outros, pelo fato de ser reconhecido como alguém que alcança este domínio de si.³

Se por um lado os gregos não buscavam um fundamento último e universal para justificar suas condutas, não se valiam de uma permissividade absoluta. Pelo contrário, trata-se de se ressaltar uma *estilística moral*, em que se admoestava a uma conduta bela e boa. Portanto, as diversas opiniões não continham verdades únicas e não eram excludentes. Para o homem grego, o domínio de si se dava justamente na capacidade de lidar com a diversidade, inclusive de opiniões.

Vale lembrar alguns exemplos. Sobre a diversidade de opiniões sobre as relações entre homens e rapazes: elas eram vividas abertamente e até mesmo valorizadas pelo povo em geral, porém, entre os filósofos gregos, havia aqueles que construíram e transmitiram uma moral de abstenção. Os gregos aceitavam a

² FOUCAULT, 2006, p.89, grifo nosso.

³ *O sexo na História* faz uma interessante descrição da importância da relação na moral grega “A vaidade era um fator bilateral”. TANNAHILL, 1983, p. 93.

busca de prazeres sexuais fora do casamento, ao mesmo tempo em que os moralistas idealizaram o preceito de uma vida de casado na qual o marido deveria manter relações sexuais apenas com sua esposa.

Da mesma maneira, pode-se encontrar um aparente paradoxo na relação da medicina com o ato sexual: a relação da saúde do indivíduo e sua atividade sexual preocupava os médicos a ponto de terem elaborado uma reflexão moral em torno dessa prática e de seus possíveis perigos, no entanto, não se verifica entre eles a formação de uma concepção de prazer sexual como um mal em si mesmo ou como a marca natural de um pecado. Para os gregos, não é pelo fato desta reflexão moral ter sublinhado perigos⁴ importantes em determinados atos sexuais, que ela os concebia como patologias, isto é, como um ato errado em si e que devesse ser extirpado.

Além disso, essas considerações não partiam do princípio de uma catalogação do comportamento sexual de divisão das condutas como normais ou anormais e patológicas. Não que essa divisão não tenha aparecido entre as questões surgidas na época, mas definitivamente não eram elas que estabeleciam “o quadro geral da interrogação sobre as relações entre os *aphrodisia*, a saúde, a vida e a morte”⁵.

Esses distintos modos de conduzir a vida entre os gregos, na relação entre os rapazes, no sexo fora do casamento, e frente aos perigos para a saúde provenientes da atividade sexual eram explícitos e públicos e eram posições necessariamente paradoxais, pois, como já foi dito, eles não buscavam justificativas monolíticas e não havia exigência de universalidade.

4.1.2 Os cuidados com os doentes

A atenção no cuidado com os efeitos patológicos da atividade sexual procurava definir as circunstâncias convenientes e as práticas que fossem de alguma forma úteis como, por exemplo, a necessidade de rarefação, quais condições favoráveis e sua prática útil. Desse modo, configurava-se uma preocupação mais “dietética” do que “terapêutica”. A reflexão dietética consistia

⁴ Como veremos mais adiante, mesmo tais atos perigosos só o eram circunscritos a determinadas estações do ano e a idades específicas, isto é, eles não eram fundamentados em regras universais.

⁵ FOUCAULT, 2006, p.89.

em um cuidado com o próprio corpo, com uma atividade considerada importante para a saúde. A terapêutica, por outro lado, considera certos fatores como patológicos e procura excluí-los. Portanto, tratava-se de *regular* a atividade sexual, assim como as outras atividades tidas como essenciais à saúde. O termo *regular* chama atenção para um *uso* conveniente de práticas e não para uma *interdição* destas práticas, termo este que pode ser associado a “*diaites*”, dieta, e assim com *regime*.

Acerca das origens da dietética grega, Foucault apresenta um trecho da *República* em que Platão⁶ demonstra que ela teria surgido a partir de práticas médicas simples que ainda não apresentam traços de reflexão e organização mínimas:

Na origem o deus Asclépios teria ensinado aos homens de que maneira curar doenças e feridas com remédios drásticos e operações eficazes. Homero, segundo Platão, na narrativa que faz das curas de Menelau e de Euripilo nos muros de Tróia, dará testemunho dessa prática das medicações simples: chupava-se o sangue dos feridos, derramava-se alguns emolientes sobre as chagas e dava-se, para beber, vinho polvilhado de farinha e de queijo ralado. Foi mais tarde, quando os homens se afastavam da vida rude e sã dos antigos tempos, que se procurou acompanhar “passo a passo” as doenças e manter, mediante um longo regime, aqueles que estavam mal de saúde, e que justamente se encontravam assim, porque, não vivendo mais como convinha, eram vítimas de males duráveis.⁷

Explicitam-se aqui algumas idéias para se entender o trecho acima. Para Platão, na época de Asclépios ou de seus primeiros sucessores, não cabia pensar na prática de um regime, pois eles viviam junto à natureza. Então, para Platão, não há como pensar a dietética como uma arte natural, que sempre existiu. Quando surge uma prática médica que passa a acompanhar “passo a passo” as doenças, surge o regime como modo de vida, e desenvolve a sua forma própria a partir de um prolongamento desta prática médica refletida. Ou seja, no tratamento de um doente, sugere-se uma nova orientação das condutas alimentares e de exercícios, do modo de vida que ocasionou o estado de doença.

⁶ Foucault ainda cita Hipócrates que vê o nascimento da medicina como um prolongamento da preocupação com a dieta.

⁷ *Ibid.*, p.92.

4.1.3 A gerência da vida como gerência da natureza

A noção de “dieta” - regime para os gregos - deve ser entendida como “uma categoria fundamental através da qual pode-se pensar a conduta humana”⁸. É por meio dela que se pensa como *gerir* a própria vida, isto é, que se pensa os modos possíveis de elaboração de determinadas regras capazes de alcançar uma vida saudável. O regime seria uma problematização em torno da natureza, que para não se deteriorar e ser preservada, deve levar em conta suas condições materiais específicas – essa arte de viver que constitui o regime:

O domínio que um regime convenientemente refletido deve cobrir é definido por uma lista que, com o tempo, assumiu um valor quase canônico. É a que se encontra no IV livro das *Epidemias*; ela compreende: “os exercícios (*ponoi*), os alimentos (*sitia*), as bebidas (*pota*), os sonos (*hupnoi*), as relações sexuais (*aphrodisia*)” – todas sendo coisas que devem ser medidas. [...] O regime, portanto, deve levar em conta numerosos elementos da vida física do homem, ou pelo menos de um homem livre; e isso ao longo de todos os dias, do levantar ao deitar.⁹

Cada indivíduo deve compor um regime de acordo com as circunstâncias materiais da vida. A conduta de sua própria existência como uma arte de viver era feita através da fixação de um conjunto de regras voltada para uma problematização do comportamento referida sempre à natureza que era preciso preservar e a qual também era necessário se conformar.

Foucault afirma que Platão via com desconfiança os excessos rígidos na busca de uma saúde perfeita. Deste modo, para ter uma vida útil e feliz dentro dos limites estabelecidos para cada indivíduo não era aconselhável exercitar-se para além dos próprios limites de cada um, nem tão pouco perseguir como objetivo um prolongamento da vida para além das fronteiras de tempo. Além disso, a dieta não deveria servir para fornecer as rédeas da vida a cada indivíduo determinando-lhe as condições de existência, isto é, “um regime que só permita viver num único lugar e com um único tipo de alimento, sem que se possa ficar exposto a algum tipo de mudança, não é bom”¹⁰. Ao contrário, o regime eficaz proporciona aos indivíduos a capacidade de lidar com as mais diversas situações:

⁸ Ibid., p.93.

⁹ Ibid., p.93.

¹⁰ Ibid., p.96.

É assim que Platão opõe o regime dos atletas, tão estrito a ponto de não permitir que eles se afastem sem “graves e violentas doenças”, àquele que ele gostaria de ver adotado por seus guerreiros; estes devem ser como cães, sempre despertos; quando estão em campanha devem poder “mudar frequentemente de águas e de alimentos”, expor-se “alternadamente ao sol escaldante e ao frio do inverno”, ao mesmo tempo que mantêm uma “saúde inalterável”. Sem dúvida, os guerreiros de Platão possuem responsabilidades particulares. Entretanto, regimes mais gerais obedecem também a esse mesmo princípio.¹¹

4.1.4 Estratégia para o inusitado

Esta passagem, lembra Foucault, já foi até mesmo interpretada como se indicasse um interesse particular pela vida ativa e profissional. Para ele, vale ressaltar neste texto a preocupação própria à moral e à medicina da época de prevenir o indivíduo para circunstâncias também inusitadas. Desse modo, era possível reagir às situações inesperadas de forma ativa e refletida. A reflexão racional para os gregos em não lidar às cegas, portanto, de forma irracional às situações desfavoráveis tinha grande valor. Assim, o indivíduo fazia uso da dietética como uma *arte estratégica*, e não como instrumento de evitação para contornar fatalidades. Isso quer dizer que, frente a circunstâncias imprevisíveis, era possível manter-se atento e guiar-se através do regime, apropriando-se da arte da dietética como um instrumento capaz de compor uma estética da existência. Para o homem grego a dietética funcionava como uma “espécie de manual para reagir às situações diversas nas quais é possível encontrar-se; um tratado para ajustar o comportamento de acordo com as circunstâncias”¹².

4.1.5 Transmissão de princípios racionais e posição política

Para a medicina da época, a dietética também desempenhava o papel de uma *técnica de existência*. O médico transmitia seu conhecimento ao doente sem se limitar a oferecer, como indivíduo ativo detentor do saber, um bloco de conselhos a um indivíduo passivo e isento de saber. Aqui a transmissão toma a forma mais de uma persuasão do que a de “uma obediência nua ao saber do outro”, em que o indivíduo ativo no uso da reflexão absorve esta prática para si. Os gregos

¹¹ Ibid., p. 96.

¹² Ibid., p.96-97.

atribuíam valor ao ato de refletir, por isso a importância do médico inculcar princípios ao indivíduo no ato de prescrição. Para servir como convém a dieta do corpo, “deve ser também questão de pensamento, de reflexão e de prudência. Enquanto os medicamentos agem sobre o corpo, o regime se dirige a alma e lhe inculca princípios”¹³

A prática da dietética se estendia para além do corpo e visava entrar em sintonia com a alma. Sobre este aspecto, Platão diferencia os médicos que melhor atuam com os escravos, daqueles médicos sábios capazes de lidar com os homens livres. O médico sábio não iria se limitar a uma simples prescrição de receitas – ele trocava com o doente a partir de argumentos transmitindo-lhe uma “armação racional para o conjunto de sua existência”. Platão faz esta distinção nas *Leis*:

Aqueles que são bons para os escravos (e são eles próprios frequentemente de condição servil), e que se limitam a prescrever sem dar explicações; e aqueles livres de nascimento, que se dirigem aos homens livres; eles não se contentam em dar receitas, eles entram em conversação, informam-se junto aos doentes e aos seus amigos; eles educam o doente, estimulam-no e o convencem através de argumentos que, uma vez que ele fique persuadido, serão de natureza a lhe fazer levar a vida que convém. O homem livre deve receber do médico sábio, além dos meios que permitam a cura propriamente dita, uma armação racional para o conjunto de sua existência.¹⁴

4.1.6 Regime do prazer

Na prática do regime, o sujeito se constitui ao mesmo tempo em que compõe uma atitude moral. O regime atravessa toda a vida cotidiana, tanto as atividades maiores quanto as atividades rotineiras da existência. Saúde e moral aqui entram juntas como uma estratégia de circunstância que oferece ao indivíduo uma armação racional. Não se atribui a atividade sexual como se concebe atualmente um aspecto de maior peso moral.

Nessa organização racional e natural da vida, os *aphrodisia* eram associados a um movimento natural. Esse movimento que leva em conta as estações do ano marcadas pelos astros em que as descrições do uso apropriado dos *aphrodisia* são conjugados aos acontecimentos cósmicos. Não se destaca uma diferença entre a

¹³ Ibid., p.97.

¹⁴ Ibid., p.98.

natureza do homem e cósmica, ao contrário, verifica-se uma composição de forças, um conjunto de forças naturais que estruturam ao mesmo tempo o indivíduo e sua atitude moral:

No solstício do inverno que é o tempo onde se está mais disposto ao catarro, a prática sexual não tem que ser restrita. Durante o tempo da ascensão das Pleiades período em que no corpo domina a bílis amarga, convém recorrer aos atos sexuais comedidamente. E deve-se até mesmo renunciar completamente a eles no momento do solstício de verão [...].¹⁵

O regime é considerado como algo que deve ser examinado com dedicação, visto que a dieta humana diz da natureza do homem e, por isso, “é preciso ser capaz de ‘conhecer e reconhecer’ a natureza do homem em geral assim como sua constituição de origem (*he ex arches sustasis*) e o princípio que deve comandar o corpo (*to epicrateon en toi somati*)”¹⁶. A alimentação e os exercícios estão ligados na medida em que o alimento serve fundamentalmente para compensar os gastos causados pelos exercícios.

O tratado de Hipócrates discorre sobre a prática da dietética destacando “as propriedades e os efeitos dos elementos que entram no regime”¹⁷: as regiões de origem dos alimentos, baixas ou altas, secas ou úmidas, expostas a qual tipo de vento, os banhos, os vômitos, o sono e exercícios. A atividade sexual (*lagneie*) aparece descrita entre os banhos e as unções, por um lado, e os vômitos, por outro. O que se fala dela neste tratado refere-se aos três efeitos a ela inerentes: dois qualitativos – aquecimento, oriundo da violência do exercício (*ponos*) e próprio à eliminação de um elemento úmido, e produção de umidade, devido à fusão das carnes. Outro efeito destacado, quantitativo, é de que a eliminação de secreções causa emagrecimento. Os valores inerentes à atividade sexual não apresentam conotação negativa neste tratado.

O tratado apresenta também prescrições sobre os *aphrodisia*, a partir da apresentação de um grande calendário de saúde, no formato de um almanaque definitivo de estações e de regimes específicos a cada uma delas. O autor do calendário destaca que não seria possível traçar uma fórmula geral para organizar

¹⁵ Ibid., p.104.

¹⁶ Ibid., p.101.

¹⁷ Ibid., p.101.

um equilíbrio justo entre os alimentos e os exercícios. Mesmo assim, há uma necessidade de diferenciar as coisas, os indivíduos, as regiões, os momentos.

O calendário não tinha como função fornecer um conjunto de receitas imperativas e sim um conjunto de princípios estratégicos. É importante notar que na terceira parte do tratado de Hipócrates a apresentação do material relaciona-se às variáveis de situação, enquanto nas duas primeiras o enfoque estava nos elementos do regime e suas propriedades intrínsecas. Os *aphrodisia* eram citados como *uma* das atividades confluentes em um conjunto de atividades voltadas para a manutenção de uma boa saúde.

Essa organização do calendário serve, aqui, para mostrar o contexto geral no qual se encontrava o uso dos *aphrodisia* – regulado de acordo com os efeitos que podem produzir no jogo entre o quente e o frio, o seco e o úmido. As indicações referentes aos *aphrodisia* estavam localizadas junto às indicações relativas às práticas alimentares, do exercício e das evacuações. Vale recortar um trecho no qual Foucault se refere a esse contexto:

O inverno, desde o ocaso das plêiades até o equinócio da primavera, é uma estação em que o regime deve ser aquele que seque e que aqueça na medida em que a estação é fria e úmida: portanto, carnes assadas em vez de cozidas, pão de frumento, legumes secos e em pequenas quantidades, vinho pouco diluído mas em pequena quantidade; numerosos exercícios e de todas as espécies (corridas, luta, passeio); banhos que devem ser frios após os exercícios de corrida – que sempre aquecem muito – e quentes após todos os outros: relações sexuais mais frequentes, sobretudo para os homens mais velhos cujo corpo tende a se resfriar [...] ¹⁸

No período da primavera, de ar mais quente e mais seco, o regime deveria se voltar a uma preparação para o crescimento do corpo. As indicações eram: comer carnes assadas ou cozidas, legumes úmidos, tomar banhos, reduzir a quantidade de relações sexuais e de vomitórios. Para o verão, recomendava-se um regime para lutar contra a seca. Alimentos propícios a não esquentar, vinhos leves, brancos e diluídos, abstenção do vomitório e redução dos atos sexuais. (*toisi de aphrodisiosin hos hekista*).¹⁹ Para a chegada do outono aconselhava-se um regime mais brando e mais úmido. Aqui não é citada nenhuma recomendação sobre o regime sexual.

¹⁸ Ibid., p. 103.

¹⁹ Ibid., p. 103.

4.1.6.1

Confrontação entre purificação cristã e o modo grego de regulação do uso dos prazeres

Para o autor do calendário, o seu bom uso poderia permitir ao indivíduo alcançar uma “carne pura”. A percepção de “carne pura” para os gregos não é a de purificação da carne que será desenvolvida posteriormente com o cristianismo.²⁰ No cristianismo, a prática de purificação é uma atividade voltada para si mesma, espiritual, pois o pecado já faz parte da sua origem – revela uma interioridade que se destaca da natureza. Enquanto na Grécia o processo de purificação é mais mecânico e centrado no físico, no cristianismo é transcendental, espiritualista. Vale ressaltar outra diferenciação entre o ato sexual para os antigos e o seu uso tardio, a partir da pastoral cristã. O que foi visto até agora sobre o regime dos prazeres nos faz perceber que a prática sexual estava no contexto geral de uma reflexão sobre a questão dos exercícios e dos alimentos. Sendo que a questão dos alimentos tinha mais importância para a reflexão dietética do que a questão sexual. Foucault atenta para o fato de que no cuidado com o regime não havia referência à forma mesma dos atos – tipo de relação sexual e posição “natural”. Não há descrição sobre práticas indevidas, sobre masturbação, coito interrompido e procedimentos de contracepção, descrições encontradas posteriormente. A problematização feita no regime dos prazeres considera os *aphrodisia* em termos de ocorrência, frequência e contexto: questão de circunstância e quantidade. Sendo que a reflexão em torno da quantidade não aparece sob a forma de tentativas de enumeração e sim em termos de estimação global. A relação entre o regime e os elementos do mundo exterior delinea a reflexão sobre a atividade sexual sempre como uma busca de um equilíbrio do corpo através de um jogo com os elementos do mundo exterior. O regime não pretendia uma regulação por meio de uma fixação de quantidades ou de uma determinação de ritmos. Trata-se de uma negociação voltada para as necessidades. Sendo assim, fica claro não se tratar de estabelecer *a priori*, e para todos, um ritmo determinado. A atividade sexual era refletida por uma negociação do corpo, estando em jogo para cada pessoa um acordo com suas necessidades. Por exemplo, na medida em que o

²⁰ Vale lembrar que a tradição pitagórica que pode ser identificada com o cristianismo, mas não se trata da mesma idéia.

corpo elimina o sêmen e assim produz efeitos de aquecimento, resfriamento, ressecamento e umidificação. Isto é, para cada corpo, necessidades específicas.

A dietética considera e reflete a prática sexual como uma atividade cujos fluxo ou freio deveriam ser manejados conforme as referências cronológicas – era colocado em questão o momento oportuno e a frequência conveniente. Sendo assim, reflexão e prudência serviam como norte para esta prática. Mais tarde, a pastoral cristã delimitará a atividade sexual de acordo com critérios de ordem temporal, no entanto, o modo pelo qual será efetuada essa delimitação é diferente. Ocorre uma divisão rigorosa por meio da forma binária de permissão ou de proibição de acordo com o ano litúrgico, ciclo menstrual, período de gravidez e período pós parto. Em relação ao corpo do indivíduo, algumas indicações mostram que o ato sexual, de acordo com o temperamento de cada um, produzia em determinados casos efeitos favoráveis ou desfavoráveis.

4.1.6.2 Suspeita e restrição da atividade sexual

Para além dessa neutralidade de princípios e desse contexto ambivalente, mantinha-se, entre os gregos, uma constante suspeita sobre a atividade sexual. Foucault cita como exemplo dessa suspeita uma referência a uma sentença de Pitágoras²¹ na qual a regra geral de um regime sazonal deve ser a de manter uma rarefação constante, pois a atividade sexual seria intrinsecamente nociva.

Há indicação de rarefação dessa atividade também em textos que se pretendem exclusivamente médicos ou higiênicos. Sendo assim, verifica-se que ao mesmo tempo em que a Dietética indicava o momento propício e não propício para a prática dos prazeres, a tendência geral para uma economia restritiva era delineada. Os médicos que atuavam nessa tendência fundamentavam-se na idéia de que, por afetar órgãos importantes, a atividade sexual praticada em excesso geraria consequências desfavoráveis.

Aristóteles apresenta como exemplo o cérebro, que sendo o órgão mais frio de todo o corpo, acaba sendo o primeiro a sofrer as consequências dessa prática – o sêmen ao ser eliminado retira do organismo um “calor puro e natural”, o que provoca um resfriamento geral no corpo. Para Diócles, a bexiga, os rins, os

²¹ Ibid., p. 108 .

pulmões, os olhos, a medula espinhal, são os órgãos que mais se expõem aos efeitos ocasionados por uma prática sexual excessiva. Nos *Problemas*, os olhos e as costas é que são atingidos de maneira privilegiada, seja porque eles contribuem mais do que os outros órgãos para o ato, seja porque o excesso de calor neles produz uma liquefação²².

Foucault afirma que as referências encontradas sobre as diversas correlações orgânicas procuravam justificar os efeitos patológicos provenientes da atividade sexual, quando o indivíduo não segue as regras da indispensável economia. Elas sempre explicam as doenças como resultado de práticas em que a distribuição geral não era bem feita, tendendo para excessos. Ele afirma ainda que o regime dos atletas, sempre conduzido com certo exagero, é mencionado pelos efeitos benéficos advindos da abstinência sexual.

Foucault destaca a presença de uma abstenção ritual, que, por exemplo, nos concursos e nas batalhas, representava uma das condições para se alcançar à vitória. Quando o atleta em seu período de treinamento mantinha-se em abstenção para atingir uma superioridade necessária sobre os outros, ele tinha alcançado duas vitórias. Uma moral, a capacidade e a dignidade adquiridas ao ter garantida a sua superioridade atlética sobre os outros, e também a vitória de uma economia necessária ao corpo, alcançada a partir da conservação da força que teria sido gasta no ato sexual. As referências geralmente mostram que eventualmente os homens poderiam praticar uma abstinência rigorosa para obter um acúmulo elevado de forças. À guisa de comparação, Foucault lembra que em relação às mulheres a idéia de necessidade de escoamento do organismo era a que ocorria com maior frequência.

²² Ibid., p.108.

4.1.6.3 A atividade sexual e a progeneritura

O uso dos prazeres convocava os gregos para o cuidado com a progeneritura. Diversos cuidados eram considerados indispensáveis para a prática da procriação. Para obter dela os resultados esperados, era necessária uma vigilância do ato sexual. Para Platão, os esposos deveriam entrar em uma espécie de sintonia com a cidade e oferecer a esta as crianças mais belas e melhores possíveis. Isso deveria estar na mente dos esposos (*dianoisthai*) no momento da concepção de uma criança. Do mesmo modo que no contexto geral das condutas dos gregos, também para os esposos no período de procriação era necessário refletir sobre suas condutas.

A atitude de reflexão moral aparece relacionada a uma atenção constante direcionada à alma. Para os gregos, tudo que o homem faz atravessa a alma e deixa marcas. Sendo assim, os esposos na época de procriação deveriam se manter atentos para não fazerem nada que ameaçasse o corpo e a alma da criança. Concretamente, destacava-se a atenção à idade dos pais, à dieta e ao momento do ano mais propício para se alcançar uma bela descendência:

Eles devem pensar nessa tarefa intensamente em função do princípio de que os homens são bem sucedidos naquilo que empreendem “quando refletem e aplicam seu espírito ao que fazem”, ao passo que fracassam “se não aplicarem seu espírito ou se não o possuem”. Consequentemente, “que o esposo preste atenção (*prosecheto ton noun*) à esposa e à procriação, o mesmo quanto à esposa, sobretudo durante o tempo que precede o primeiro nascimento”.²³

Foucault equipara a preocupação dos gregos com a sua descendência a uma regra desenvolvida posteriormente pelo cristianismo. No “mundo da carne” o ato sexual deve estar fundamentado pela intenção exata de procriar e se não for justificado por este intuito consistirá em pecado mortal. O equivalente grego seria, nesse caso, os perigos que se deveriam evitar que atingissem a alma.

²³ Ibid., p.112 .

4.1.6.4 A atividade sexual como campo de forças

Mesmo não se tratando de uma apreensão do ato sexual como um mal em si, os textos gregos indicam grande inquietação em torno dessa atividade: no que diz respeito à própria forma do ato, ao custo que ela exige do indivíduo e à morte, a qual está ligada. Isto quer dizer que os gregos não atribuíam apenas um valor positivo ao ato sexual. Tanto a reflexão médica quanto a filosófica exprimiam que o ato sexual, pela violência peculiar a ele, poderia ameaçar o controle e o domínio de si por dois fatores significativos: o efeito de esgotamento presente nessa atividade, capaz de atingir a força conservada pelo indivíduo, e a marca de mortalidade que essa atividade carrega enquanto serve ao mesmo tempo como garantia de sobrevivência da espécie.

Foucault afirma que a importância do regime dos prazeres se deve ao fato de que na atividade sexual estão em jogo, principalmente, o domínio, a força e a vida do homem. Isto é, a preocupação com o regime referente à atividade sexual não se dava apenas porque ela poderia produzir efeitos patológicos à saúde geral do indivíduo.

Dar a essa atividade a forma rarefeita e estilizada de um regime é se garantir contra os males futuros; é também se formar, se exercer, experimentar-se como um indivíduo capaz de controlar sua própria violência e de deixá-la funcionar nos limites convenientes, de reter em si o princípio de sua energia e de aceitar a morte prevenindo o nascimento de seus descendentes.²⁴

Assim, pode-se verificar o regime físico dos *aphrodisia* como um cuidado com a saúde e também como um exercício: uma *askesis* de existência.

Foucault faz uma breve descrição sobre os efeitos de violência, dispêndio e morte relacionados à atividade sexual. Por exemplo, sobre a violência do ato ele relata que Platão, no *Filebo*, pensando nos *aphrodisia*, descreve que quando o prazer se mistura intensamente ao sofrimento provoca no corpo uma super excitação geral. Desse modo o paciente diz dele próprio, ou outros comentam sobre ele, “que goza de todos os prazeres até a morte; assim ele os persegue sem cessar tanto mais intensamente quanto menos comedimento e temperança tiver”²⁵

²⁴ Ibid., p. 114.

²⁵ Ibid., p.115.

(*akolasteros, aphronesteros*). Por isso, a importância da temperança frente à violência que o ato pode acarretar.

Vale destacar ainda dois outros exemplos: segundo Aulo-Gélio, Hipócrates haveria afirmado que o gozo sexual teria a forma de uma pequena epilepsia. Foucault diz que na verdade a fórmula é de Demócrito. O tratado de Hipócrates, *Da Geração*, não se refere ao ato sexual por meio do modelo patológico do mal comicial, mas sim segue a tradição que o considera como um ato mecânico que expelle um líquido aquecido e espumante. Esse modelo era o mesmo da tradição de Diógenes de Apolônia, e de Clemente de Alexandria. Foucault cita o *Pedagogo*²⁶: “alguns supõem que o sêmen do ser vivo é a espuma do sangue, quanto à substância. O sangue fortemente agitado no decorrer dos enlaces e aquecido pelo calor natural do macho forma a espuma e se espalha nas veias espermáticas”.

Foucault afirma que o *Da geração*, da coleção hipocrática, por meio da organização de um “esquema ejaculatório”, fornece uma descrição sobre o tema geral do líquido, da agitação, do calor e da espuma espalhada, que leva a uma apreensão do ato sexual como sempre associado a uma mecânica violenta, necessária para saída do esperma.²⁷ Esse esquema funcionaria desta forma: logo de início, há uma fricção do sexo e uma movimentação corporal que produz um aquecimento geral. Este aquecimento combinado à agitação acaba por fornecer mais fluidez ao humor espalhado pelo corpo, o que o faz começar a espumar, do mesmo modo que qualquer fluido agitado espuma. Ao espumar, ocorre um movimento de “separação” (*apokrisis*) e a parte mais forte e mais gordurosa (*to ischurotaton kai piotaton*) é conduzida até o cérebro e à medula espinhal. A partir daí, essa espuma quente declina até as costas, atravessa os rins, chega aos testículos e finalmente à verga por onde sairá devido a uma agitação violenta (*tarache*).

Como esse momento da expulsão do líquido espumoso era considerado indispensável ao ato e, por isso, recebia maior atenção, o centro da atividade sexual acabava sendo caracterizado por sua violência, por uma mecânica irrefreável e por uma força bem difícil de ser dominada. Todavia, era posto como

²⁶ Ibid., p.115.

²⁷ Ibid., p.116.

problema fundamental no uso dos prazeres, uma questão de economia e de dispêndio.

4.1.6.5

A atividade sexual em sua relação com o dispêndio e com o corpo como totalidade

Foucault tece algumas considerações a respeito da preocupação dos gregos com o dispêndio. A primeira refere-se ao sêmen como substância responsável pela transmissão da vida. O sêmen só é capaz de cumprir essa tarefa porque, ao ser eliminado, carrega consigo uma parte da existência. Sendo assim, quando o ser vivo expulsa seu sêmen, não está eliminando apenas um excesso de humor, mas está perdendo uma parte dos elementos essenciais para sua própria vida.

O sêmen, na concepção grega como um todo, era considerado como o resultado de um processo que separa, isola, concentra a parte “mais forte” do humor: *to ischurotaton*.²⁸ Há uma concentração de forças, tanto na natureza gordurosa e espumosa do sêmen, quanto na violência exigida para sua eliminação. Isso também pode ser percebido através da fraqueza verificada após o coito, independente da quantidade de sêmen expelido.

As explicações dadas para o caráter valioso do esperma diferem de um autor para outro. Por exemplo, o *Da geração* apresenta duas concepções. Em uma delas, o sêmen seria formado no cérebro e desceria até a medula para chegar, enfim, às partes inferiores do corpo.

Há também uma descrição de Diógenes Laércio referente à concepção pitagórica. Esta seguia o princípio geral de que o esperma seria uma gota de cérebro que continha em si um vapor quente e assim geraria, a partir dessa matéria cerebral, o conjunto do corpo com os nervos, as carnes, os ossos e os cabelos; a alma do embrião e a sensação nasceriam desse sopro quente.²⁹

No entanto, o valor conferido à cabeça, não põe de lado, no tratado *Da geração*, o princípio geral segundo o qual o sêmen provém do conjunto do corpo. O corpo como um todo produziria o sêmen que através das veias e dos nervos alcançaria o sexo. Neste tratado, o esperma do homem provém de qualquer humor presente no corpo. A mesma descrição servia para a mulher. Nela, a ejaculação

²⁸ Ibid., p. 119.

²⁹ Ibid., p. 118.

também procede de todo o corpo. Neste tratado, explica-se que no período anterior à puberdade não há possibilidade de eliminar sêmen porque como as veias são, nesta época da vida, muito finas e estreitas o esperma não pode caminhar.

Segundo Foucault, na literatura médica e filosófica havia uma discussão permanente acerca da origem do sêmen. As investigações procuravam fundamentar o fato de o sêmen transmitir a vida e gerar outro ser vivo. Para eles, a substância seminal só poderia tirar o seu poder dos princípios da vida encontrados no indivíduo. Sendo assim, toda emissão espermática subtrairia elementos preciosos do indivíduo. A seguir um trecho no qual Foucault exemplifica esse pensamento:

A demiurgia do *Timeu* enraizou assim o sêmen naquilo que constitui para os humanos a articulação entre o corpo e a alma, entre a morte e a imortalidade. Essa articulação é a medula (que em sua parte craniana e redonda abriga a sede da alma imortal e em sua parte alongada e dorsal a da alma mortal): “Os vínculos da vida pelos quais a alma é acorrentada ao corpo, é na medula que eles vêm se atar para enraizar a espécie mortal”. Daí deriva, por meio das duas grandes veias dorsais, a umidade de que o corpo necessita e que nele permanece encerrada; daí deriva também o sêmen que escapa pelo sexo para dar nascimento a outro indivíduo. O ser vivo e sua descendência têm um único e mesmo princípio de vida.³⁰

O tema da subtração, enredada ao mecanismo de formação ou de localização do sêmen, permanece mesmo em análises distintas como as de Aristóteles, Platão e Hipócrates. Na análise de Aristóteles o corpo adquire, através da elaboração alimentar, uma matéria que se espalha por todo o corpo e, portanto, possibilita o seu crescimento, ao mesmo tempo em que se forma uma reserva dessa matéria disponível para o momento de expulsão.

Tanto o desenvolvimento do próprio indivíduo, quanto a sua reprodução, têm os mesmos elementos formadores. O seu princípio também se localiza na mesma substância. A vida de cada indivíduo e a existência de outra vida dependem de uma elaboração alimentar. A Antiguidade grega entendia a eliminação do sêmen como um acontecimento determinante por operar no corpo a subtração de uma substância de grande valor, produzida após extenso trabalho orgânico de concentração de elementos aptos a conduzirem-se por todo o corpo, elementos que fariam o corpo crescer caso não fossem expelidos.

³⁰ Ibid., p. 119.

Aristóteles explica a inexistência de tal eliminação na juventude argumentando tratar-se de uma época em que o corpo se ocuparia apenas com seu desenvolvimento. Justifica a diminuição dessa subtração de sêmen na velhice pelo fato de o organismo não ter a mesma capacidade de cocção anterior. Foucault entende que, para Aristóteles, no decorrer da vida do indivíduo “desde a juventude que tem necessidade de crescer até a velhice que a tanto custo se mantém – se marca essa relação de complementaridade entre o poder de procriar e a capacidade para desenvolver-se ou para subsistir”³¹.

Independente da forma como era enunciada a forma de subtração do sêmen do organismo, o ato sexual responsável por sua expulsão representava um elevado dispêndio para o ser vivo. A natureza ao mesmo tempo em que proporciona prazer ao homem no ato sexual – e a conseqüente sobrevivência da espécie – promove-lhe também um choque violento, pois retira do ser aquilo que o constitui. Isso justifica alguns casos de morte quando há abuso dos prazeres sexuais, como lembra Foucault; “como o descrito por Hipócrates, da tísica dorsal, conduzir a morte”³².

Entretanto, a atividade sexual não era, para a reflexão médica e filosófica, associada à morte apenas pelo medo do dispêndio excessivo. Os gregos acreditavam que a procriação servia como medida encobridora da morte individual, já que ao favorecer a continuação da espécie como um todo encobre o desaparecimento inevitável de cada um. Foucault relata:

O ato sexual está para Aristóteles, assim como para Platão, no ponto de cruzamento entre uma vida individual que é destinada à morte – e à qual, aliás, ele subtrai uma parte de suas forças mais preciosas – e uma imortalidade que toma a forma concreta de uma sobrevivência da espécie. Entre essas duas vidas, para juntá-las e para que, a sua maneira, a primeira participe da segunda, a relação sexual constitui, como diz ainda Platão, um “artifício” (*mechane*), que assegura ao indivíduo um “rebrotar” dele mesmo (*apoblastema*).³³

Para Platão o que garante “esse vínculo, ao mesmo tempo artificial e natural” é o desejo de se perpetuar e de ser imortal existente no ser humano. Nos animais este desejo de procriar também está presente, pois como lembra Foucault, Diotímia no *Banquete* observa que os animais, invadidos pela vontade de procriar,

³¹ Ibid., p. 120.

³² Ibid., p. 121.

³³ Ibid., p. 121.

podem até ficar doentes desse estado amoroso, o que pode levá-los ao sacrifício da própria vida a fim de manter a sua descendência. A atividade sexual encontra-se inscrita entre os gregos “no amplo horizonte da morte e da vida, do tempo, do vir-a-ser e da eternidade”.³⁴ Foucault afirma que estas especulações filosóficas não eram tratadas diretamente na reflexão sobre o uso dos prazeres e sobre seu regime. Mas ressalta o aspecto notável que Platão as atribuía na legislação “persuasiva”³⁵ apresentada sobre o casamento:

Legislação essa que deve ser a primeira de todas, já que está no “princípio dos nascimentos” nas cidades: “Casar-se-á entre trinta e trinta e cinco anos, dentro do pensamento de que o gênero humano retira de um dom natural uma certa parte de imortalidade cujo desejo também é inato em todos os homens e sob todos os pontos de vista. Pois a ambição de se afamar e de não permanecer sem nome após a morte provém desse desejo. Ora a raça humana possui uma afinidade natural com o conjunto do tempo que ela acompanha e acompanhará através da duração; é por meio disso que ela é imortal, deixando os filhos de seus filhos e assim, graças à permanência de sua unidade sempre idêntica, participando, pela geração, da imortalidade.”³⁶

Tais observações eram feitas com o propósito de incitar os homens a aceitar de modo agradável as prescrições necessárias à regulação da atividade sexual e de seu casamento – o regime racional para uma vida temperante.

Foucault faz uma relação dessa racionalização efetuada pelos gregos à encontrada na doutrina cristã da carne. Nesta última, diz Foucault, estão presentes temas completamente afins a essa inquietação: “a violência involuntária do ato, seu parentesco com o mal e seu lugar no jogo entre a vida e a morte”³⁷. Para Santo Agostinho, a força irreprimível do desejo está relacionada a um dos principais estigmas da queda, na forma de uma revolta do homem contra Deus. Foucault afirma que a partir disso a pastoral cristã criará regras fixas sobre a economia a qual cada indivíduo deve sujeitar-se, uma doutrina do casamento com finalidade procriadora com fins de garantir a sobrevivência ou até mesmo a multiplicação do povo de Deus, evitando que os indivíduos destinem, por meio da atividade sexual, a alma à morte eterna. Os atos, os momentos e as intenções recebem aqui uma codificação jurídico-moral em busca da legitimação de uma atividade que essencialmente porta valor negativo. Assim, inscrita na instituição eclesiástica e

³⁴ Ibid., p. 122.

³⁵ Ibid., p. 122.

³⁶ Ibid., p. 123.

³⁷ Idem, p. 125.

na instituição matrimonial, ela pode ser absolvida se praticada no tempo dos ritos e da procriação legítima.

Os gregos, ao contrário, como verificado até agora, insistiam na experiência de um regime para os *aphrodisia* justamente porque a atividade sexual, “considerada em bloco”³⁸, consistia em uma tentativa incessante do sujeito de se constituir como mestre de sua própria conduta, escolhendo a medida e o momento conveniente para si mesmo. Por isso não havia uma ênfase sobre os distúrbios ocasionados por um possível abuso e havia pouco rigor sobre o que deveria ou não ser feito. Como o ato sexual era tido entre os prazeres como o mais violento, se comparado às outras atividades físicas, e por estar relacionado ao jogo da vida e da morte, ele compunha um “domínio privilegiado para a formação ética do sujeito”. Trata-se de uma *techne*, toda uma arte de si, na qual o sujeito deveria se apresentar capaz de dominar as forças manifestadas nele, de distribuir o melhor possível sua própria energia e de tornar sua vida uma obra que se mantém após sua existência.

4.2 Econômica

Observamos logo de início que, neste capítulo, recolhemos apenas algumas idéias que apresentam a relação da mulher grega ao status da mulher casada. A problematização do casamento a partir da moral cristã é estruturada pelo modelo monogâmico. Essa estrutura prioriza o objetivo da procriação nas relações sexuais. Assim, a interrogação em torno do prazer na relação conjugal não dá ênfase ao prazer. Foucault afirma que não pretende reduzir a doutrina cristã das relações conjugais ao fim da procriação sem considerar o papel do prazer. Ele afirma que a doutrina cristã será complexa, sujeita a discussão e apresentará muitas variantes.

Segundo Foucault, o final do libelo *Contra Nera* atribuído a Demóstenes apresenta a idéia de um campo de prazeres fora do casamento: “As cortesãs, nós a temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo o dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar”³⁹. Aqui a função sexual no casamento estaria voltada para a função reprodutora e só era pensada

³⁸ FOUCAULT, 2006, p. 125. Grifo de Foucault.

³⁹ Idem, p. 129.

como questão do prazer fora do casamento. Desse modo, os problemas conjugais na Grécia referem-se à descendência. Por isso, o pensamento grego tinha uma preocupação constante com o que poderia levar a esterilidade, quais técnicas poderiam proporcionar uma boa saúde dos filhos, uma série de reflexões políticas e sociais sobre o que seria uma boa combinação conjugal e também debates jurídicos em torno das condições específicas de legitimidade dos filhos no *status* de cidadão.

Foucault afirma que o *status* dos esposos na Atenas clássica não deu margem para grandes problematizações. Isso porque os esposos tinham um vínculo conjugal com papéis bem demarcados. As esposas mantinham-se sob o poder dos homens através de um acordo jurídico e social. A prática sexual no campo do casamento era bem simples e dissimétrica sendo organizada também por uma moral simples. Elas deviam dar filhos aos esposos e se cometessem adultério sofriam proibições tanto na esfera pública quanto privada. Foucault afirma que:

O *status* familiar e cívico da mulher casada lhe impõe as regras de uma conduta que é a de uma prática sexual estritamente conjugal. Não é que a virtude seja inútil às mulheres, longe disso; mas sua *sophrosune* tem por função garantir que elas saberão respeitar, por vontade e razão, as regras que lhes são impostas.⁴⁰

O homem não ficava restrito à prática sexual apenas nos limites do casamento. Era exigido do homem o respeito à mulher casada ou a uma jovem sob poder paterno pelo fato dela estar sob o poder de outro homem e não porque ela teria seu próprio *status*. O adultério aqui estava sempre atrelado a uma infração da mulher casada e não a uma ruptura do vínculo conjugal. Por isso, não se verifica na Grécia clássica o uso da categoria de “fidelidade recíproca” que mais tarde será introduzida junto com um “direito sexual” de valor moral com efeito jurídico e de componente religioso. Por isso, não encontramos entre os gregos o princípio de um duplo monopólio sexual no qual os dois esposos são parceiros exclusivos na relação matrimonial. Era bem demarcado que a mulher pertencia ao marido e este só pertencia a si mesmo. Assim, diz Foucault: “poder-se-ia concluir disso que, embora os prazeres sexuais coloquem seus problemas, embora a vida de casamento coloque os seus, as duas problematizações não se encontram”.

⁴⁰ Ibid., p. 131.

Foucault afirma que tal organização não era sem furos. Encontram-se relatos de ciúme sexual, pois as mulheres não aceitavam sem se afetar as relações que os maridos viviam fora do casamento. Também alguns moralistas anunciavam que em uma boa moral o homem casado não poderia praticar os prazeres da mesma forma que um homem não casado.

Foucault afirma que a ligação do homem ao casamento e a exigência de não ter parceiros fora do casamento não tem a mesma natureza da exigência imposta à mulher. Ela, como vimos, deve manter-se sob o poder do marido. Já este justamente porque tem o poder no casamento, deve mostrar que exerce domínio sobre si mesmo. Segundo Foucault, “ter somente relação com o esposo é para a mulher uma consequência do fato de que ela está sob o seu poder. Não ter relação a não ser com sua esposa é, para o marido, a mais bela maneira de exercer seu poder sobre a mulher”.⁴¹ É também desse modo que Foucault compara esta forma de moral à moral cristã que se desenvolverá depois. Para ele, é equivocado ver a prefiguração de uma simetria que será encontrada posteriormente. Na Grécia clássica, em cima dessa dissimetria opera-se uma estilização. Os dois esposos podem ter que responder a exigência de uma restrição o que não significa que ambos devem se conduzir da mesma forma. Respostas que partem da exigência de restrição na forma de condutas próprias ao esposo ou a esposa.

Segundo Foucault, alguns textos do século IV e do início do século III apresentam o tema da exigência de moderação sexual proveniente do homem. Uma passagem das *Leis* em que Platão consagra às regras e às obrigações do casamento. Um trecho no qual Isócrates tece um comentário sobre a vida de Nicocles como homem casado, e um tratado que Foucault afirma ter vindo da escola de Aristóteles. O primeiro traça um sistema de regulação autoritária das condutas de uma possível cidade ideal, o referente a Nicocles trata de um autocrata tido como alguém que respeitava a si e os outros e o último discorre sobre alguns princípios para uma boa direção da casa. Para Foucault, a *Econômica* de Xenofonte é o que apresenta uma melhor referência à forma de vida própria de um proprietário de terra e, logo, às tarefas de gestão de um domínio que ele deve assumir junto a sua mulher. Nestes textos, pode-se observar uma exigência bem próxima ao que será designado posteriormente de “duplo monopólio sexual”. Por

⁴¹ Ibid., p. 135.

isso, Foucault diz que eles apontam para um estreitamento da atividade sexual no campo da relação conjugal. Mas Foucault chama atenção para não ver nessa idéia as origens da projeção de um princípio de “fidelidade sexual recíproca” no formato do que será disposto posteriormente como estrutura jurídico-moral da prática matrimonial. Segundo Foucault:

É que, de fato, em todos esses textos, a obrigação ou a recomendação, feita ao marido, de uma moderação tal que ele só tivesse como parceira sexual sua própria esposa, não é efeito de um engajamento pessoal que ele contrairia em relação a ela; mas de uma regulação política que é, no caso de Isócrates e no pseudo-Aristóteles – o homem se impõe a si mesmo por uma espécie de auto-limitação refletida no seu próprio poder.⁴²

Isso porque, para Foucault, os princípios dessa moral são sempre relacionados às necessidades do Estado. Assim, não se encontram referências às exigências internas da casa, da família ou a vida matrimonial. A avaliação do que seria um bom casamento era feita a partir dos parâmetros de utilidade para a cidade. As uniões deveriam ser feitas visando o melhor retorno possível para a cidade. Eles evitavam a união entre os ricos, empreendiam inspeções rigorosas a fim de verificar o preparo da tarefa procriadora dos jovens casais, exigiam uma ordem que ao ser desobedecido resultava em punição, por exemplo, no que se refere à procriação, na idade de procriar só era permitido fecundar a esposa legítima o homem não podia. Foucault observa que “tudo isso, que é ligado às estruturas particulares da cidade ideal, é bastante estranho a um estilo de temperança fundamentado na procura voluntária da moderação”.⁴³ Foucault afirma que Platão reconhecia que à lei não poderia dar conta de regular por completo a conduta sexual. Outros meios eram necessários para lidar com desejos muito violentos. Foucault enumera quatro instrumentos utilizados por Platão: a opinião, a glória, a honra do ser humano e a vergonha. Assim, Foucault afirma que:

a legislação de Platão estabelece, portanto, uma exigência que é simétrica para o homem e para a mulher. Porque eles têm um certo papel a desempenhar para um objetivo comum – o de genitor dos futuros cidadãos – é que eles são circunscritos

⁴² Ibid., p. 150.

⁴³ Ibid., p. 150.

exatamente da mesma maneira às mesmas leis que lhes impõem as mesmas restrições.⁴⁴

Foucault chama a atenção para o fato de que tal simetria não está relacionada a uma fidelidade ligada a um vínculo pessoal próprio à relação matrimonial. A simetria diz respeito aos princípios e às leis que todos estariam submetidos. Essa submissão deveria se dar através de uma persuasão interna, mas não por um apego entre os dois cônjuges. Eles deveriam ser persuadidos por uma reverência à lei ou pelos cuidados consigo mesmo, com sua reputação e com sua própria honra. Assim, essa obediência era exigida através da relação do indivíduo consigo mesmo e com a cidade e não pela relação com o outro.

Sobre o texto de Isócrates, Foucault afirma que apresenta uma associação sobre a temperança e o casamento com o poder político. Trata-se do discurso que Isócrates dirige a Nicocles, logo após este tomar o poder. Foucault resume a idéia do discurso, “é supostamente uma mensagem do monarca que explica, para aqueles sobre os quais reina, a conduta que devem ter a teu respeito”.⁴⁵ A primeira parte é uma justificativa desse poder, e o que importa aqui é que em nome de suas próprias virtudes ele pode exigir a submissão de seus súditos. Dentre as qualidades que ele reconhece ter estão a justiça – *dikaiosune* – apresentada por ele na ordem das finanças, da jurisdição penal e, no exterior referente às relações com outras potências. Quando apresenta a *sophrosune* – temperança – relaciona totalmente ao domínio dos prazeres sexuais. Para Nicocles essa moderação associa-se por completo à soberania que tem sobre seu país. Ele também apresenta uma continuação entre o governo do Estado e o da casa. Assim, qualquer associação deve ser respeitada. Se um homem se associou a uma mulher para o resto da vida, não deve fazê-la ficar aflita.

Foucault afirma que os moralistas gregos da época clássica prescreviam a temperança aos dois esposos na vida de casado, mas para cada um, um modo próprio de relação consigo: “a virtude da mulher constituía o correlativo e a garantia de uma conduta de submissão; a austeridade masculina inscrevia-se numa ética da dominação que se limita”.⁴⁶

⁴⁴ Ibid., p. 152.

⁴⁵ Ibid., p. 152.

⁴⁶ Ibid., p. 163.

4.3 Erótica

4.3.1 O amor

4.3.1.1 Divisão do amor: a natureza fora de questão

O uso dos prazeres para os gregos tinha formas de valorização e sistemas de recorte diferentes dos atuais. O uso do termo “homossexualidade”, por exemplo, não é compatível com a análise das relações entre os rapazes na Grécia. A alternância do amor que se dirige ora para um homem, ora para uma mulher não era pensada como correspondendo a uma estrutura dupla, ambivalente ou “bissexual”. O desejo era despertado pelo que fosse considerado “belo”. O gosto conduzia o homem em sua escolha, que era, em princípio, independente do sexo do indivíduo.

Se havia duas maneiras de amar não era, por princípio, por haver dois sexos. O critério que dividia as práticas amorosas era, como em outras atividades, a distinção entre aquilo que poderia ser considerado forte e temperante e aquilo que tinha de ser visto como mais fraco. Um amor forte e temperante necessariamente se daria entre os homens, mas de modo algum isso representava qualquer investimento em uma construção do que seriam os amores próprios a naturezas distintas. A questão parece ser muito mais a de quais práticas eram permitidas ao *status* do indivíduo dentro da *polis*.

A possibilidade de que o amor correspondesse ao amor pelos dois sexos, sem que houvesse necessidade de se decidir por um ou por outro gênero de modo definitivo, não delineava a verdade do desejo, nem a legitimidade natural da sua inclinação. A reflexão grega clássica atribuía valor cultural ao amor entre os rapazes na forma de uma prática considerada livre, permitida pelas leis e aceita pela opinião. Por meio das instituições militares ou pedagógicas, como também através dos ritos e festas religiosas, “se interpelavam, a seu favor, as potências divinas que deviam protegê-la. Enfim, era uma prática culturalmente valorizada

por uma literatura que a cantava, e por uma reflexão que fundamentava sua excelência”.⁴⁷

Esse suporte cultural atribuído ao amor direcionado a ambos os sexos produziu uma problematização moral incessante. Segundo Foucault, a problematização moral considerava a complexidade dessa prática, composta por diversas opiniões e por um jogo de valorizações e desvalorizações. Os jovens considerados muito fáceis ou muito interessados, como também os homens considerados efeminados eram desvalorizados nessa forma de moral. No trecho a seguir, Foucault afirma que a problematização moral era feita através da clara consciência dessa complexidade:

(...) tinha-se uma clara consciência dessa complexidade; pelo menos é o que sobressai na passagem do discurso onde Pausânias mostra o quanto é difícil saber se em Atenas se é favorável ou hostil a uma tal forma de amor. Por um lado, ela é tão aceita – ou melhor; atribui-se-lhe um tão alto valor – que se honra, no enamorado, condutas que, em outrem, são julgadas loucuras ou desonestidades: as preces, as súplicas, as insistências obstinadas e os falsos juramentos. Mas, por outro lado, vê-se os cuidados com que os pais protegem seus filhos das intrigas ou exigem dos pedagogos que as impeçam, enquanto se ouve os camaradas reprovarem entre eles a aceitação de semelhantes relações.⁴⁸

4.3.1.2

O amor masculino

Foucault admite que seria um equívoco tentar compreender o amor pelos rapazes no século IV através de esquemas lineares e simples e de termos como “tolerância” ou “homossexualidade tão conhecidos por nós”. Na Grécia, a reflexão sobre o desejo delineava o valor estético da honra e da beleza, de modo a produzir distintas formas de moral do desejo. Formas de moral distintas quando se tratava do amor entre um homem e uma mulher ou quando se tratava do amor entre dois homens. O amor de um homem por outro homem produziu uma estilística própria. Essa estilística, segundo Foucault, não diz respeito a concepção de que haveria naturezas opostas.

Foucault esclarece que as referências sobre o amor masculino na Grécia clássica são restritas. A maioria dos textos preservados é ligada à tradição

⁴⁷ Ibid., p. 170.

⁴⁸ Ibid., p. 170-71.

socrático-platônica. Mas ele afirma que o tema do amor entre os rapazes era sem dúvida objeto de reflexões e discussões fervorosas a respeito da forma que deveriam tomar ou do seu reconhecimento de valor. No que diz respeito à forma e aos valores, Foucault afirma que o fato de não haver proibição do amor masculino na Grécia não aponta obrigatoriamente para a construção de um campo de discussão de uma prática livre. O fato de não haver proibição de determinada prática não faz com que isso necessariamente se transforme em um domínio de questionamento ou em um núcleo de preocupações teóricas e morais. Também não se trata de considerar esses textos como uma tentativa de encobrimento de uma prática de amor entre rapazes que a época não havia revelado como desqualificada, o que posteriormente acontecerá. Isso seria olhar para aquele momento com a noção construída posteriormente, segundo Foucault, pelo cristianismo. Se na época não se conhecia a atividade sexual entre os homens como uma atividade incorreta, também não seriam tomadas atitudes para encobri-las. Ele propõe apreender as problematizações dos gregos como uma série de problematizações que abarcavam os conflitos. Isso também pode ser associado ao fato de já se partir de uma concepção de sujeito dividido, que considerava importante a luta do indivíduo consigo mesmo.

4.3.1.3

O campo reflexivo do amor

Foucault estabelece três níveis presentes nas reflexões filosóficas e morais a respeito do amor masculino. O primeiro recorta o campo dessa reflexão: enfatizava-se não qualquer relação sexual entre os homens, mas uma relação que ele denomina “privilegiada” – núcleo de problemas e dificuldades, objeto de cuidado particular. Essa relação era marcada pela diferença de idade e *status* dos parceiros em que um deles ainda em formação não teria conquistado seu *status* definitivo. Afirma que o âmago das reflexões dos filósofos e moralistas sobre o amor masculino se organizava na defasagem que distingue o adolescente do homem.

Foucault afirma que as relações sexuais entre os homens não ficavam restritas a esse esquema. São encontradas várias referências a outras formas de amor masculino, às quais não era atribuído necessariamente valor moral negativo.

O importante é perceber que o campo da problematização ativa e intensa era elaborado em cima da relação em que o homem mais velho, concluída a sua formação, exercia sobre o mais jovem: o papel social, moral e sexualmente ativo. Essa diferença de *status* é que, para Foucault, transformava-a em objeto de pensamento e lhe conferia valor.

O segundo nível da reflexão recorta o aspecto de jogo social na relação entre os homens gregos. Foucault suspende a idéia habitual que relaciona o amor masculino na Grécia às práticas de educação e de ensino filosófico para trazer à tona nessas relações o pretexto de um jogo social. Jogo caracterizado pela delimitação de um conjunto de condutas oportunas e convenientes. Por mais que o interesse estivesse voltado para o *status* do rapaz, na formação que vai da idade jovem até a idade de homem, as relações entre os rapazes eram objeto de uma certa ritualização. As exigências impostas por essa espécie de ritualização outorgavam à atividade sexual forma, valor e a marca de um interesse. Tais relações tinham como efeito a formação de um domínio cultural e moral sobrecarregado. Foucault afirma que:

(...) essas práticas – cuja realidade Dover atestou por meio de numerosos documentos – definem o comportamento mútuo e as respectivas estratégias que os dois parceiros devem observar para dar às suas relações uma forma “bela”, estética e moralmente válida. Elas fixam o papel do *erasta* e do *erômeno*.⁴⁹

Tratava-se de dois parceiros e de dois papéis: o do *erasta* e do *erômeno*. O *erasta* cumpre o lugar da iniciativa. A realização de seus direitos e de suas obrigações deve permitir que mostre ao mesmo tempo seu ardor e também sua capacidade de moderação. Com um papel ativo, oferece presentes e presta serviços ao amado, por isso sente-se merecedor de recompensa. O *erômeno* que ocupa o lugar do amado e cortejado não deve ceder com demasiada facilidade, e, enquanto é colocado à mostra, deve apresentar o reconhecimento das façanhas do amante. Para Foucault, a prática do cortejo revelada pela insistência de uma abordagem feita por convenções, regras de comportamento e um jogo de adiamentos tem por fim a continuação dela mesma através da incorporação a outras atividades e relações complementares.

⁴⁹ Ibid., p. 173 -74.

O terceiro nível da reflexão se refere ao traço de abertura presente na relação entre homens e rapazes na Grécia. Nessa forma de relação, o jogo se constitui com a liberdade de deslocamento fruída pelos parceiros. Na relação conjugal entre um homem e uma mulher, é atribuído à mulher o *status* de esposa e ela o exerce, reservando-se ao interior da casa enquanto seu parceiro pode exercer seu papel de esposo no exterior, como homem da cidade. O livre deslocamento é necessário na formação do rapaz, pois apenas sob essa condição ele pode se tornar objeto de perseguição, caça e espreita. Além disso, como cabia a ele a escolha do parceiro, era necessário também que tivesse liberdade de escolha. O rapaz, no lugar do amado, não se prendia ao homem que, como amante, não exercia sobre ele poderes estatutários.

4.3.1.4

A construção do objeto “bom” para o amor

A questão do tempo também era recortada pela elaboração que se fazia a partir dos papéis amorosos. O tempo era vivido como precário e a forma era sentida como uma passagem fugidia. O limite que marcava quando o rapaz passaria a ser considerado velho para o papel do amado era tenazmente observado. Segundo Foucault, a atenção dispensada ao tempo de duração da adolescência teria intensificado o aspecto de beleza e de sensibilidade do corpo adolescente, mas também as marcas de sua evolução. Daí a insistente valorização cultural do corpo do adolescente. O corpo do adolescente na moral sexual é apresentado geralmente como o “bom objeto” de prazer. Nessa estética, as marcas de valorização do corpo do adolescente estavam relacionadas aos signos e as cauções de uma virilidade em processo de formação, e não às marcas de uma virilidade propriamente física, isto é, orgânica, como costumamos pensar hoje. A estética elaborada em cima de mudanças tão rápidas requeria, como necessidade moral e social, a conversão da relação de amor, fadada a acabar, em uma relação de amizade duradoura – *philia*.

Se essa relação de amor entre os rapazes ganha o aspecto de uma reflexão sobre o amor, isso não indica necessariamente que Eros se restrinja a esse formato de relação. A principal diferença com relação à ética moral do homem casado é que nesta as regras não impõem a presença de uma relação ligada por Eros. A

relação entre os rapazes, ao contrário, remete obrigatoriamente a Eros. Foucault esclarece que tal problematização diz respeito a uma “erótica”:

É porque entre dois cônjuges, o *status* ligado ao estado de casamento, a gestão do *oikos*, a manutenção da descendência podem fundamentar os princípios de conduta, definir suas regras e fixar as formas da temperança exigida. Em compensação, entre um homem e um rapaz, que estão em posição de independência recíproca, e entre os quais não existe constrição institucional, mas um jogo aberto (com preferências, escolha, liberdade de movimento, desfecho incerto), o princípio de regulação das condutas deve ser buscado na própria relação, na natureza do movimento que os leva um para o outro, e da afeição que os liga reciprocamente. A problematização, portanto, se fará na forma de uma reflexão sobre a própria relação: interrogação ao mesmo tempo teórica sobre o amor e prescritiva sobre a maneira de amar.⁵⁰

A Erótica carrega a complexidade inerente ao jogo entre o amante e o amado – domínio de si e do amante, domínio do amado sobre si mesmo e escolha refletida de ambos. Há, na Erótica, a tendência de privilegiar as observações do rapaz – ele é o principal interrogado e é ele quem recebe os pareceres, conselhos e preceitos –, o que estaria diretamente relacionado à função de formar um sujeito de conduta moral.⁵¹

A conduta do rapaz grego, sua honra e desonra, altamente observada para além das exigências dos moralistas, era alvo de uma curiosidade social. A importância atribuída ao rapaz grego estava atrelada ao *status* na cidade, o lugar que viria ocupar posteriormente. Quando jovem, o rapaz deveria zelar pela sua própria conduta, assim como quando envelhece deve preocupar-se em ter zelo pela honra dos rapazes jovens.

Segundo Foucault, a observação exercida sobre a conduta do rapaz grego recebia caráter de teste. O rapaz deveria provar seu valor na medida em que se formava. Como exemplo, Foucault apresenta um trecho do *Eroticos* do pseudo-Demóstenes que trata da exaltação e ao mesmo tempo de uma exortação do jovem Epícrato:

Penso... que nossa cidade te encarregará de administrar um de seus serviços e que, quanto mais os teus dons forem brilhantes, mais ela te julgará digno de postos importantes, e tanto mais rápido ela quererá fazer a prova de tuas capacidades.⁵²

⁵⁰ Ibid., p. 179.

⁵¹ “(...) é justamente o que aparece num texto como o elogio de Epícrato, atribuído a Demóstenes”. FOUCAULT, op.cit., p.180.

⁵² Ibid., p. 183.

4.3.1.5

Prova de educação moral: a prática no campo amoroso

Alguns pontos bem próprios à educação grega demarcam a honra do rapaz. Foucault cita alguns aspectos dessa educação: a postura do corpo, o rapaz deveria esforçar-se para evitar a *rhathumia*, morosidade intrinsecamente atrelada ao signo da infâmia, os olhares, capazes de demonstrar o *aidos*, pudor, a maneira de falar. Era importante apresentar um bom manejo das palavras sérias e leves e não se esquivar através do uso do silêncio. A qualidade das pessoas escolhidas para relação também era observada.

Entretanto, a diferença entre o honroso e o vergonhoso era estabelecida no campo da conduta amorosa. O jovem muito assediado não era necessariamente visto como desonroso. Na verdade, um alto grau de assédio podia funcionar como a *marca* da visibilidade de suas qualidades. Da mesma forma, a entrada no jogo, isto é, a receptividade do apaixonado, não denotava vergonha. O valor moral não configurava um *a priori*, era obtido através do uso. Foucault afirma que observara em suas leituras que um aspecto perseverava, o que pode se dominar “o ponto de honra”. A prática é que vai determinar se há honra ou desonra. Foucault recorta do *Banquete* um princípio que se aproxima dessa idéia e que para ele serve como exemplo: “Nessa matéria nada é absoluto; a coisa, nela mesma, somente ela, não tem nem beleza nem feiúra; mas o que a faz bela é a beleza de sua realização; e sua fealdade o que a faz feia”⁵³.

Os gregos não marcavam as características específicas dos atos considerados honrosos ou desonrosos do jovem. Todos deveriam ter em mente o que era visto como honroso ou vergonhoso.

Mesmo que se verifique que a temperança – *sophrosune* – era uma das maiores exigências feitas aos rapazes, o texto não apresenta com minúcia o que deveria ser recusado ou aceito no campo da relação física, do mesmo modo que, no tocante às práticas da *Dietética* e da *Econômica*, a reflexão moral não definia os códigos que deviam ser seguidos nem o quadro dos atos permitidos ou não com elevado grau de rigor. Se o texto não apresenta a descrição dos atos e dos gestos

⁵³ Ibid., p. 184.

tidos como desonrosos, não se trata de um ponto fraco do escrito. Mesmo no diálogo *Fedro*, em que o tema da relação física é bem mais desenvolvido, também não são encontrados detalhes a respeito:

Ao longo dos dois primeiros discursos sobre a oportunidade de ceder àquele que ama ou àquele que não ama, e na grande fábula da atrelagem da alma com o seu cavalo rebelde e com seu cavalo dócil, o texto de Platão mostra que a questão da prática “honrosa” é essencial: e, contudo, os atos não são jamais designados a não ser por expressões como “comprazer” ou “conceder seus favores” (*charizesthai*), “fazer a coisa” (*diaprattesthai*), “tirar o máximo prazer do amado”, “obter aquilo que se quer” (*peithesthai*), “ter prazer” (*apolauesthai*).⁵⁴

O diálogo enfatiza a situação agonística da qual o que deve sobressair é o mérito e o brilho do jovem sobre os outros. Epícrato é apresentado como aquele que se mantém superior aos demais sem se deixar dominar por ninguém, “todos querem atraí-lo para a sua intimidade – a palavra *sunetheia* tem ao mesmo tempo o sentido geral de vida em comum e de relação sexual”.⁵⁵

Foucault também recorta do texto o papel da filosofia – guardiã da honra do rapaz em busca da superioridade perante os outros. A filosofia complementava as provas pelo fato de ser a responsável pela direção do pensamento. Sobre o papel da filosofia:

Essa filosofia, cujo conteúdo não é definido senão por referência ao tema socrático do *epimeleia heautou*, “do cuidado consigo” e à necessidade, também socrática, de ligar o saber com o exercício (*episteme – melete*) – essa filosofia não aparece como um princípio para se ter uma outra vida nem para se abster de todos os prazeres.⁵⁶

4.3.1.6 O nosso problema (erótico)

Foucault afirma que para o nosso pensamento a inquietação quanto à relação entre dois indivíduos do mesmo sexo se dá a partir do questionamento acerca do sujeito do desejo. A nossa pergunta seria: como é possível que se dê em um homem a formação de desejo que vá na direção do mesmo objeto homem? Os gregos não buscavam nem questionar qual desejo poderia resultar desse modo de

⁵⁴ Ibid., p. 185.

⁵⁵ Ibid., p. 186.

⁵⁶ Ibid., p. 187.

relação, nem sequer o sujeito desse desejo. A questão deles era sobre o objeto do prazer: “como fazer, do objeto de prazer, o sujeito senhor de seus prazeres?” “É nesse ponto da problematização que a erótica filosófica ou, em todo o caso, a reflexão socrático-platônica sobre o amor terá seu ponto de partida”.⁵⁷

O problema levantado na Erótica diz respeito ao modo pelo qual o rapaz grego podia garantir seu domínio ao se colocar a prova frente o poder dos outros. Foucault afirma que essa problematização do amor entre os rapazes na Grécia clássica apresenta um ponto fundamental: ela deu lugar a toda uma elaboração cultural. A questão que vale a pena nos colocarmos não é sobre o motivo do gosto dos gregos pelos rapazes e sim por que eles elaboraram uma prática de corte, uma reflexão moral e um ascetismo filosófico.

4.3.2 Objeto do prazer

4.3.2.1 Dificuldade da ética da superioridade

No jogo das relações de prazer, o homem que ocupava o lugar passivo era ridicularizado e impedido de ocupar legitimamente o lugar de dominante no jogo da atividade cívica e política. Para Foucault, esse olhar negativo designa uma dificuldade dessa sociedade na elaboração e principalmente na sustentação da ética da superioridade viril. O objeto do prazer fica restringido a ocupar dois papéis: o ativo, carregado de valores positivos, ou o passivo, dominado e inferior.

É a dificuldade, nessa sociedade que admitia as relações sexuais entre homens, provocada pela justaposição entre uma ética da superioridade viril e uma concepção de qualquer relação sexual segundo o esquema da penetração e da dominação do macho; a consequência disso consiste, por um lado, em que o papel da “atividade” e da dominação é afetado por valores constantemente positivos mas, por outro, é necessário atribuir a um dos parceiros no ato sexual a posição passiva, dominada e inferior.⁵⁸

O silêncio em torno da relação entre os homens mais velhos e, da mesma forma, a insistência nas críticas negativas feitas aos homens que se sustentavam como objeto de prazer no lugar passivo funcionavam para a manutenção de um

⁵⁷ Ibid., p. 198.

⁵⁸ Ibid., p. 194.

esquema problemático. Na mesma série, atribuía-se peso na relação entre os homens e os rapazes já que estes, ainda jovens, por não estarem na eminência de assumir um *status* permanente na atividade cívica, podiam assumir brevemente o lugar passivo enquanto objeto de prazer honroso para os homens. Mesmo que fosse permitido ao rapaz ocupar a posição de objeto passivo sem que isso configurasse a sua desvalorização como cidadão, chegará a hora em que ele se tornará homem, com responsabilidades próprias a esta etapa da vida. Isso gerava o que seria denominado de “antinomia do rapaz” na moral grega dos *aphrodisia*. A contradição diz respeito ao lugar de passividade ocupado pelo rapaz. Na relação de dominação, o rapaz não deve se identificar com o papel de dominado. Ele precisa escapar do lugar de objeto passivo ao mesmo tempo em que ocupa esse lugar, já que deve praticar o exercício de domínio do outro para, quando alcançar a vida adulta, saber exercê-lo. Cito Foucault

A relação que ele deve estabelecer consigo mesmo para vir a ser um homem livre, senhor de si e capaz de vencer os outros, não poderia estar em consonância com uma forma de relação na qual ele fosse objeto de prazer para um outro. Essa não-consonância é moralmente necessária.⁵⁹

4.3.2.2 Traços da dificuldade

A dificuldade que aparece com o fato de o rapaz precisar ser objeto do prazer ocupando um lugar de dominação está relacionada a determinados traços da reflexão sobre o amor direcionado ao rapaz.

O primeiro traço é o da reflexão sobre o cunho natural ou “antinatural” desse amor. Natural, por um lado, por se fundamentar na idéia do belo, por configurar um movimento natural em direção aos belos rapazes. E antinatural, pelo fato de o rapaz ser objeto de prazer e não aquele que usufrui do prazer.

Outro traço dessa dificuldade diz respeito à marca da reserva no que diz respeito à evocação direta e nos próprios termos do papel do rapaz na relação sexual. Essa reserva aparece no uso de expressões vagas como, por exemplo, fazer a coisa (*diaprattesthai to pragma*), na falta de nomeação ou no uso de termos

⁵⁹ Ibid., p. 195.

referentes a metáforas “agonísticas” ou políticas como “ceder”, “se submeter” (*huperetein*), “se colocar a serviço” (*therapeuein, hupourgein*).⁶⁰

Finalmente, outra marca dessa dificuldade encontra-se na reserva em se falar do prazer que o rapaz vivenciava. Foucault afirma que essa “denegação” pode ser vista como a afirmação contra esse prazer, como uma prescrição contra vivenciá-lo. Não se quer dizer, contudo, que fosse prescrito aos rapazes ceder aos homens com frieza, pois ceder a quem se admirava fazia parte do jogo. Foucault lembra que “o verbo *charizesthai* é correntemente empregado para designar o fato de que o rapaz ‘aceita’ e ‘concede seus favores’”.⁶¹

A natureza da sensação que acomete o rapaz, como aquele que consente a demanda e ao desejo do outro, é distinta do prazer sentido pelo homem ativo. Para o rapaz, trata-se de uma resposta, quase que uma reação, que se distingue absolutamente da ação de arcar, junto ao outro, com as conseqüências de seu desejo. Cada parceiro tem sua própria conduta específica também no que se refere aos sentimentos de prazer.

Desse modo, as características, por assim dizer, negativas das ações empreendidas pelo rapaz durante a corte que lhe é feita, como a fuga, a recusa, a resistência e a esquiva, aparecem como fazendo parte do estabelecimento das condições para a efetivação do consentimento. Entram em jogo também o valor, o *status* e a virtude do homem, assim como os benefícios recebidos com a relação.

O rapaz não tem que ser o titular de um prazer físico; ele nem mesmo tem que ter prazer com o prazer do homem; ele tem é que ressentir um contentamento em dar prazer ao outro se ele cede quando convém, isto é, sem demasiada precipitação nem com demasiada contrariedade.⁶²

⁶⁰ Ibid., p. 196.

⁶¹ Ibid., p. 197.

⁶² Ibid., p. 197.

4.4 O verdadeiro amor

4.4.1 A relação entre amor e verdade – na Grécia antiga e na modernidade cristã

A relação com a verdade também constituiu para os gregos da época clássica um foco de problematização intensa. Acompanhamos com Foucault alguns pontos importantes referentes à reflexão e as atitudes morais dos gregos. Vimos até agora algumas questões sobre a relação com o corpo e com a saúde, sobre o papel desempenhado pela mulher grega na instituição do casamento, e sobre o cortejo do rapaz e sua relação com a liberdade e virilidade. O amor pelos rapazes, ao mesmo tempo em que exigia uma estilização especial no uso dos *aphrodisia* e também uma atenção especial na elaboração da conduta, era também o lugar para a irrupção das questões referentes ao que consistiria o acesso à verdade em sua relação com o uso dos prazeres. As questões apareciam sob a forma de perguntas sobre o verdadeiro amor, em uma cultura que refletia sobre os vínculos amorosos e sobre a austeridade sexual como possibilidades de acesso à verdade. O lugar privilegiado para essa prática eram as relações de amor masculinas. Isso para nós não deixa de ser uma novidade.

De modo distinto, nas culturas cristã e moderna, as questões da verdade, do amor e do prazer são elaboradas através dos elementos formadores da relação homem-mulher. O campo do amor masculino, em que o homem desempenha o papel do *erasta* ou do *erômeno* foi perdendo espaço para um campo de experiências povoado pela relação entre o homem e a mulher. Neste campo, a figura da feminidade obedece a critérios específicos, ela recebe seus contornos de temas como a virgindade, as bodas espirituais e a alma esposa. O *Fausto*, um belo exemplo da associação entre prazer e acesso ao conhecimento produzido sob a égide do cristianismo e da modernidade, aborda o amor através dos temas da virgindade, da pureza, da queda e do poder redentor da mulher.

4.4.2

A questão do consentimento: da moral da renúncia à hermenêutica do desejo

Na introdução de algumas idéias sobre a filosofia do Eros, Foucault ressalta a importância de não se resgatar os aspectos próprios à doutrina socrático-platônica como se estruturassem a compilação de todas as formas que a filosofia da Grécia clássica tomou. Como demonstram, por exemplo, o diálogo de Plutarco, os *Amores* do pseudo-Luciano ou os discursos de Máximo de Tiro, a doutrina platônica permaneceu durante muito tempo como um pólo de reflexão, porém não seriam os únicos escritos sobre a relação entre austeridade sexual e a verdade. O assunto foi tratado por outros filósofos, porém não sobreviveram até os dias de hoje. É o caso, por exemplo, dos ditos e os escritos sobre a ligação entre pureza e conhecimento nos pitagóricos e dos tratados sobre o amor escritos por Antístenes, Diógenes (o Cínico), Aristóteles e Teofrasto.

A leitura do *Banquete*, do *Fedro* e de outras análises referentes ao amor, permitiu que Foucault trouxesse à tona a um intervalo existente entre a filosofia do Eros e a Erótica corrente, que insidia sobre a conduta do jovem durante a relação com seu pretendente e sobre a sua relação com a honra. A filosofia do Eros, mesmo partindo de uma forte ligação com os temas comuns à ética dos prazeres, imprimiu a marca de uma interrogação que abriu espaço para uma transformação crucial dessa ética: a passagem de uma moral da renúncia para uma hermenêutica do desejo.

Foucault chama atenção para um ponto significativo da moral de renúncia presente no amor pelos rapazes que também é elaborado na interrogação sobre o verdadeiro amor. Trata-se da questão do consentimento.

Toda uma grande parte do *Banquete* e do *Fedro* é consagrada à “reprodução” – imitação ou pastiche – daquilo que se diz habitualmente nos discursos sobre o amor: tais são os “discursos – testemunhos” de Fedro, Pausânias, de Erixímaco, de Ágaton no *Banquete*; ou o de Lísias no *Fedro*, bem como o primeiro contradiscurso irônico que Sócrates propõe. Eles tornam presente o pano de fundo da doutrina platônica, a matéria-prima que Platão elabora e transforma quando ele substitui a problemática da “corte” e da honra por aquela da verdade e da ascese. Nesses discursos-testemunhos, um elemento é essencial: através do elogio do amor, de sua potência, de sua divindade, volta sempre a questão do consentimento.⁶³

⁶³ Ibid., p. 202.

A questão do consentimento aparece formulada nas perguntas feitas ao jovem: se ele deveria ou não ceder, a quem ele deveria ceder, em que condições e com quais garantias e, ainda, se o amante merecia ser legitimado no seu desejo de ver o amado ceder facilmente. A questão de consentimento se impõe já que se trata de uma Erótica vivida como a arte de uma justa entre um indivíduo que corteja e um indivíduo cortejado.

No primeiro discurso do *Banquete*, em Ágaton, encontramos a questão formulada como um “princípio absolutamente geral e agradavelmente tautológico”⁶⁴ que relaciona a desonra com as coisas vis e o desejo de estima com as coisas belas. Já Pausânias aborda-as num tom mais sério ao apresentar dois amores. Um amor voltado ao ato e outro amor que se volta para a experiência da alma em primeiro plano. E no *Fedro*, “os dois discursos iniciais – aqueles que serão rejeitados, um numa retomada irônica e o outro numa palinódia reparadora – colocam, cada um à sua maneira, a questão de ‘a quem ceder’; e que eles a isso respondem dizendo que convém ceder àquele que ama”.⁶⁵ O que Foucault assinala é que todos esses discursos fazem referência aos temas dos amores fugidios, com fim previsto para o momento em que o rapaz ficará mais velho e será abandonado. O tema do amor fugidio se atrelava à noção de desonra sob o olhar dos outros, causada pela relação de dependência do rapaz ao amante e pelo seu desvio da família ou, além disso, das relações honrosas que ele poderia desfrutar. Também quando se trata dos sentimentos de repugnância e desprezo inerentes a posição complacente do rapaz ao oferecer seu amor ou do ódio que o rapaz pode ter frente às exigências sentidas como desagradáveis que partem do homem mais velho. Esses discursos, da mesma forma, tratam do papel feminino que muitas vezes é exigido ao rapaz apresentar, dos danos físicos e morais próprios a essa relação e da série de recompensas e benefícios trabalhosos que o amante é conduzido a fazer pelo amado. Isso aparece atrelado a vontade que o amado tem de logo se livrar do antigo amigo que acaba sendo deixado na solidão e na vergonha. É disso essencialmente que trata a problemática dos prazeres e de seu uso no amor pelos rapazes na Grécia clássica. Para Foucault, podemos ver nas conveniências, nas práticas da corte e nos jogos regulados do amor uma tentativa de resposta para tais dificuldades.

⁶⁴ Ibid., p. 202.

⁶⁵ Ibid., p. 203.

Mas na Erótica socrático-platônica as coisas se configuram de outra forma. Sobre o verdadeiro amor as questões relevantes não são sobre o objeto amado ou sobre o peso da honra dos parceiros no ato de amar. A questão proeminente é o amor em seu ser mesmo. Assim, as outras questões aparecem sob a questão do ser do amor – aqui o personagem principal.

No *Banquete*, no discurso de Xenofonte, encontramos um bom exemplo que demarca uma diferença entre a erótica corrente e a elaboração platônica. Ele apresenta um Eros e os prazeres do Eros voltados para a amizade:

Xenofonte não faz dessa amizade, daquilo que ela pode comportar de vida comum, de atenção recíproca, de benevolência de um para com o outro, de sentimentos compartilhados, o substituto do amor ou algo que lhe dê seqüência no momento oportuno; ele faz da amizade aquilo mesmo por que os amantes devem se enamorar: *erontes tes philias*, diz ele numa expressão característica que permite salvar o Eros, manter-lhe a força mas dando-lhe por conteúdo concreto apenas as condutas de afeição recíproca e duradouras compreendidas na amizade.⁶⁶

O material que constitui a erótica platônica não é o mesmo da erótica corrente. Apesar de ambas reservarem aos *aphrodisia* um lugar de destaque na relação de amor, elas seguem suas elaborações por vias distintas. Platão já parte do princípio daquilo que a interrogação tradicional não dá conta. Por isso ele traz à tona essa interrogação, para apontar aonde se perde o fio que levaria ao problema essencial. Vamos resgatar, a partir de agora, exatamente os mesmos tópicos elaborados por Foucault.

Passagem da questão da conduta amorosa à interrogação sobre o ser do amor

Para esclarecer essa demarcação das diferenças, Foucault faz uma comparação entre os discursos do *Fedro*, o de Lísias, inocente, e o de Sócrates gozador, com as palavras de Diotímia, no *Banquete* e a grande fábula do *Fedro*, contadas pelo próprio Sócrates. Nos primeiros discursos frente à questão do consentimento, o não ceder sobressai. Não ceder a quem ama enfim é o melhor a se fazer. Sócrates diz que isso não pode ser considerado uma verdade. E em oposição a eles, os discursos que pretendem elogiar o amor, não são mais verdadeiros, *etumoi*, que os de Lísias ou os de Sócrates no *Fedro*. Os dois

⁶⁶ Ibid., p. 205-206.

exemplos a seguir referem-se a trechos de ambos os discursos, um contra o amor e outro a seu favor:

Não há verdade numa linguagem (*ouk esti etumos logos*) que, sendo admitida a existência de um enamorado, pretenderá que é àquele que não ama que se deve de preferência conceder seus favores, e isso pelo motivo de que o primeiro está em delírio e o segundo com os sentidos em repouso.⁶⁷

A favor do amor segue um trecho do início do *Banquete*, que segundo Foucault, também como os do *Fedro*, entre Lísias e seu censor irônico, não apresenta características próprias aos discursos *etumoi*:

Os discursos do início do *Banquete*, em oposição a isso e com mais preocupação em louvar o amor do que ofendê-lo, afirmam que é belo ceder se isso se faz, como convém, a um amante de valor, que não há nada de impudico nem vergonhoso nisso, e que sob a lei do amor “o bom grado se afina com o bom grado”.⁶⁸

Os discursos *etumoi* – discursos verdadeiros e aparentados, por sua origem, à verdade que dizem apresentam uma marca que os diferencia. Essa marca já aparece no ponto de partida do problema, já que eles partem de outro questionamento. Essa transformação, do ponto de partida do problema, atribui ao jogo de questões do amor colocadas tradicionalmente nos debates referentes ao amor, novas transformações.

A questão de ceder ou não ao amado desliza para um questionamento sobre o próprio ser do amor. Sobre a natureza do amor, sua origem, sua determinação e sua força na direção do objeto. Deslocamento da questão que passa a ser agora ontológica e não mais deontológica. A elaboração da arte de cortejar perde espaço na elaboração platônica. Há um salto da questão entre o bem e o mal para a questão de saber o que é amar. Para isso, é necessário deslocar o objeto do discurso. Ao invés de perguntar ao amado o que se deve dizer do amor, deve-se perguntar a quem ama sobre os elementos desse amor. Porque se a pergunta é dirigida ao amado se corre o risco de confundir os atributos do amado no próprio amor, em uma oferta de elementos ao amor que não pertencem a ele.

Foucault afirma que o longo desvio que Sócrates faz através da teoria das almas, na resposta aos dois primeiros contra-elogios, serve como exemplo desse

⁶⁷ Ibid., p. 206.

⁶⁸ Ibid., p. 206.

deslocamento. O discurso do amor perde a forma de elogio para abrir uma brecha para uma natureza “intermediária” do amor. Onde os elogios misturados aos elogios ao rapaz preenchem as lacunas do discurso corrente sobre o amor, a erótica platônica vai abrir os espaços próprios a este discurso.

(...) a falha que o marca (posto que ele não está na posse das belas coisas que deseja), a parentela de miséria e de manha, de ignorância e de saber na qual ele se origina; ele terá também que dizer – como no *Fedro* – de que maneira se misturam nele mesmo o esquecimento e a lembrança do espetáculo supra-celeste, e o que é o longo caminho de sofrimento que o levará finalmente até seu objeto.⁶⁹

Passagem da questão da honra do rapaz para a questão do amor da verdade

Essa transferência do objeto do elemento amado para “reportá-lo sobre o princípio amante” não traduz a abolição completa da questão do objeto. Agora se torna relevante definir aquilo que no amor é amado. Com essa alteração a questão do objeto vai sendo colocada no debate em novo formato. Um giro se opera nessa forma de interrogação platônica. Ela traz à baila o próprio amor como indicativo na direção do que é o seu objeto.

Além das diferentes coisas belas às quais o enamorado pode se apegar, Diotímia mostra a Sócrates que o amor busca gerar no pensamento e 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”.⁷⁰

Por isso, Foucault relembra que o próprio Sócrates no *Fedro*, ao apresentar como a alma, no caso de forte lembrança daquilo que viu no céu, quando não desviada na sua volta pelos impulsos na direção dos apetites impuros, tem a chance de encontrar o objeto amado pela força de reflexo e de imitação advindos da própria beleza. Esse exemplo contribui para compreender o valor atribuído por Platão em uma direção do amor à alma dos rapazes ao invés de uma direção para o corpo. Este tema bastante comum nos debates tradicionais, e de conseqüências relativamente rigorosas, recebe uma forma radical em Xenofonte. Segundo Foucault, devemos ficar atentos à maneira pela qual a doutrina platônica desenha

⁶⁹ Ibid., p. 208.

⁷⁰ Ibid., p. 208.

a inferioridade dos corpos e não à crença de que se deve a Platão o processo de desvalorização dos corpos:

Ele a fundamenta, com efeito, não sobre a dignidade do rapaz amado e o respeito que se lhe deve, mas sobre o que, no próprio amante, determina o ser e a forma de seu amor (seu desejo de imortalidade, sua aspiração ao belo em sua pureza, a reminiscência do que viu acima do céu) ⁷¹ .

Também não encontramos em Platão uma delimitação que defina o mau amor relacionado ao corpo e a beleza do amor referente à alma, mesmo com toda a desvalorização tida nessa reflexão quando trata do amor do corpo no confronto com o movimento para o belo. De fato, com todo o risco inerente à relação com o corpo, pelo perigo de desviar e estancar o movimento na direção do belo, não vamos ver em Platão, sua exclusão e condenação eterna.

De um belo corpo, para os belos corpos, conforme a célebre fórmula do *Banquete*, em seguida destes para as almas, depois para o que existe de belo nas “ocupações”, “as regras de conduta”, “os conhecimentos”, até que, finalmente, o olhar atinja “a vasta região já ocupada pelo belo”, o movimento é contínuo. E o *Fedro*, mesmo cantando a coragem e a perfeição das almas que não cederam, não destina ao castigo aquelas que, levando uma vida ligada mais à honra do que à filosofia, deixaram-se surpreender, e para as quais aconteceu de “cometer a coisa” levadas por seu ardor; sem dúvida, no momento em que, chegando a vida terrestre a seu termo, a lama deixa o corpo, eles são desprovidos de asas (diferentemente do que se passa com aqueles que permaneceram “mestres de si mesmo”); eles não poderão, portanto, subir ao mais alto; mas não serão obrigados à viagem acima do céu até que, por sua vez, “em razão de seu amor” eles recebam asas.⁷²

Em Platão, para encontrar a verdade, é fundamental percorrer o corpo, pela via do verdadeiro amor, na busca de pistas para a verdade. “(...) é que ele é, através das aparências do objeto, relação com a verdade” ⁷³ .

Passagem da questão da dissimetria dos parceiros para a questão da convergência do amor.

Se no debate tradicional o Eros era considerado em uma dissimetria – entre aquele que ama e aquele que é amado –, na reflexão platônica ela aparece sem

⁷¹ Ibid., p. 209.

⁷² Ibid., p. 209.

⁷³ Ibid., p. 209.

propósito. Pois como Eros é relação com a verdade, “os dois amantes só poderiam se unir com a condição de que também o amado fosse levado ao verdadeiro pela força do mesmo Eros”⁷⁴. O amado também precisaria ser ativo enquanto sujeito na relação de amor.

Esta é a razão pela qual se produz, no final do terceiro discurso do *Fedro*, a inversão que faz passar do ponto de vista do amante ao do amado. Sócrates descreveu o caminho, o ardor, os sofrimentos daquele que ama e o duro combate que teve que travar para dominar sua equipagem. Eis que agora ele evoca o amado: talvez, à sua volta, tenham feito o rapaz acreditar que não era bom ceder a um enamorado; ele, contudo, aceita a convivência com o seu amante; a presença deste coloca-o fora de si, por sua vez ele se sente agitado pela onda do desejo, asas e plumas brotam em sua alma.⁷⁵

Este momento reclama aos dois amantes um movimento de entrega recíproca. Se é no amor que se tem a pista para a verdade, ambos devem ter o mesmo amor para que se lancem em busca do verdadeiro.

Passagem da virtude do rapaz amado para o amor do mestre e para a sua sabedoria

Quando Eros se dirige para a verdade, aquele que mais está perto da verdade vai ser considerado mais apto em direcionar o outro. Diferente da arte de cortejar, na erótica de Platão, não é garantido ao mais velho a posição como ativo na relação. Quem mais sabe amar é, ao mesmo tempo, mestre da verdade e poderá ensinar ao amado como se manter na posição de líder na relação com seus desejos.

Na relação de amor, e como consequência dessa relação com a verdade que, a partir daí, a estrutura, uma nova personagem aparece: o mestre que vem ocupar o lugar do enamorado, mas que, pelo domínio completo que exerce sobre si mesmo, modifica o sentido do jogo, transforma os papéis, estabelece o princípio de uma renúncia aos *aphrodisia* e passa a ser, para todos os jovens ávidos de verdade, objeto de amor.⁷⁶

⁷⁴ Ibid., p. 210.

⁷⁵ Ibid., p. 210.

⁷⁶ Ibid., p. 211.

4.5 Últimas elaborações sobre o uso dos prazeres

Foucault levanta a partir desse contato com os fragmentos deixados pelos gregos que, na prática moral grega de reflexão do comportamento sexual, na forma de *aphrodisia*, era idealizada uma precisão do domínio de si. Nessa espécie de combate consigo mesmo era bem visto manter-se em busca de um domínio preciso, no qual o sujeito deveria ser mais forte do que ele mesmo, inclusive no exercício do poder sobre outros. Ele afirma também que essa exigência de austeridade, que buscava constituir esse sujeito senhor de si mesmo, não estava relacionada à forma de uma lei universal, isto é, uma mesma lei para todos os indivíduos. Essa exigência de austeridade formava um princípio de estilização da conduta dos indivíduos que buscavam dar à sua existência uma forma bela e realizada.

Foucault lembra que os grandes temas – do prazer relacionado ao perigo, da obrigação da fidelidade monogâmica e da privação da atividade sexual entre parceiros do mesmo sexo – são bem conhecidos entre nós. No entanto, uma aproximação entre nós e os gregos deve ser feita com cautela. Não se trata de deslindar no pensamento grego a origem da nossa moral sexual: “Não somente é preciso não atribuí-los a essa ficção chamada moral ‘judeu-cristã’ mas, sobretudo, é preciso não ir buscar neles a função intemporal da interdição ou a forma permanente da lei”⁷⁷.

Assim, Foucault abala mais uma vez a idéia de origem. Pois, para ele, não se trata de submeter a austeridade sexual desenvolvida entre os gregos a uma intemporalidade de uma lei que foi se situando na história sob as mais variadas formas de repressão. Essa austeridade sexual presente na Grécia constitui uma história da “ética” – história mais decisiva que a dos códigos. Uma história da ética porque trata da elaboração de uma forma na qual o indivíduo, na relação consigo mesmo, podia se constituir como sujeito de uma conduta moral.

⁷⁷ Ibid., p. 218.

5 Conclusão

Certos escritores se desculparam de não haverem forjado coisas excelentes por falta de liberdade – talvez ingênuo recurso de justificar inépcia ou preguiça. Liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a Delegacia de Ordem Política e Social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer.¹

Agora nessas últimas linhas vou contar, observando os limites que a gramática e a lei nos impõem, um pouco sobre a experiência de liberdade que o texto de Foucault me proporcionou. Apresentei, neste trabalho, um encontro raro que agora termina, que deixou como registro algumas marcas provenientes, ao mesmo tempo, do presente e da antiguidade. Destaquei a força própria ao projeto geral de Foucault de diagnóstico do presente: ao nos lançarmos para trás, carregados pela capacidade de usar energeticamente o pensamento, podemos viver o que chamarei de uma experiência mística². Entendo a experiência mística como um encontro precioso, desses encontros raros que muitas vezes temos dificuldade de viver mesmo com aqueles que estão bem perto.

Nesse encontro pude conhecer um Platão bastante preocupado com sua cultura. Conheci também alguns aspectos dessa cultura tão diferente da nossa. Minha experiência foi uma tentativa de chegar o mais perto possível de práticas existenciais sem cair na tentação de capturá-las imediatamente pelo conhecimento construído apenas no tempo atual. A construção de um novo olhar me exigiu bastante atenção às interferências causadas a partir da nossa experiência atual, mas também me permitiu viver com riqueza a experiência de olhar para trás. Penso que o percurso de construção de um olhar que fosse mais próprio ao passado de nossas experiências me permite retornar para o presente carregando na bagagem da minha existência algumas novidades.

Para liberar o pensamento, para experimentar o novo, Foucault nos orienta a todo instante a nos lançarmos em um *trabalho de recordação* sobre o que é antigo. Foucault me ajudou o tempo inteiro nesse exercício. Não tenho dúvida de

¹ GRACILIANO RAMOS, *Memórias do Cárcere*.

² Com o termo “experiência mística” queremos nos aproximar do que Walter Benjamin vai denominar de “messianismo” em suas teses sobre a história.

que o modo de apresentação do livro³ traz as marcas de seu interesse. Como expus na introdução, minha proposta era que o método de elaboração do meu trabalho fosse justamente acompanhar o texto de Foucault muito de perto, tanto quanto possível.

Posso concluir agora que o resgate dos diversos pontos de comparação com a nossa moral – herdeira legítima da moral cristã –, descritos no decorrer do livro, foi crucial para a experiência que me foi possível realizar. Talvez, um dos maiores interesses de Foucault nesse livro tenha sido o de nos liberar, seus leitores, como sujeitos. Os impasses que presenciamos e as angústias advindas da experimentação de lançar um olhar para costumes vividos em outro tempo, sem abrir mão do esforço de não interpretá-los a partir dos nossos costumes, podem ser considerados parte de uma experiência radical. Senti na pele o processo de liberação das diversas interferências apontadas por Foucault em todo o seu projeto. O momento final do trabalho de Foucault, nos faz viver na carne um “processo” de reviravolta do olhar que se dirige para outro tempo. As interferências fazem parte da construção do texto desta dissertação. Tais registros aparecem demarcados, cada um ao seu modo, nas diferentes etapas do processo de escrita.

Fui seguindo na direção de fazer o trabalho de descrição do arquivo. Na esteira de Foucault, tomei o material referente à Grécia clássica como material “que fora de nós, nos delimita”⁴. A partir disso, pude recortar, de algum modo, no surgimento do indivíduo que valoriza o *logos* em suas práticas mais costumeiras, a atualização de uma necessidade. Necessidade que Foucault descreveria como a de uma armadura construída pelos indivíduos para conduzirem-se na vida cotidiana.

A necessidade de que uma armadura fosse construída sistematicamente na vida da Grécia clássica está referida à dimensão de luta em que os indivíduos viviam no cotidiano daquele tempo. Essa dimensão de luta parece ter mantido os indivíduos mais próximos de si mesmos. Quero dizer que o empreendimento da luta impunha a existência de pensamentos e de práticas que respondiam a uma ética, àquilo que deveria ser feito cotidianamente e, mais ainda, ao que deveria ser bem feito cotidianamente. Apesar de o indivíduo já se constituir marcado por

³ O livro ao qual me refiro é a *História da sexualidade 2*.

⁴ FOUCAULT, 2005, p. 148.

divisões, apesar de existirem cotidianamente o medo da morte e as muitas tentativas de controle desse medo, pude perceber, naquele momento histórico, um tempo de maior mobilidade do indivíduo na lida consigo próprio.

Não estou propondo olhar para os gregos sem levar em conta a riqueza da experiência que aí foi desenvolvida no que se refere ao valor conferido aos deuses. Lembro do que foi dito no decorrer do texto, que, acompanhando Foucault, não me proporia a um estudo profundo dos gregos, sim à organização social deles na vida cotidiana. Meu interesse era o de recortar o que de lá poderia nos servir para pensar sobre as nossas questões referentes à subjetividade.

A mobilidade imiscuída nos modos de proceder cotidianos dos indivíduos antigos se mostra, a partir do olhar contemporâneo, como significando uma abertura. Havia então quase que uma prescrição para que os indivíduos negociassem abertamente com suas diferentes instâncias. Qualquer negociação se dava às claras, fazia parte da própria maneira de viver, era legítima. A abertura com que nos deparamos no estudo do livro de costumes dos gregos diz respeito também à maior amplitude de possibilidades na lida do indivíduo consigo mesmo. A abertura grega se dava, por assim dizer, em direção ao exterior.

Em contraposição à abertura grega, Foucault nos mostra o surgimento de uma outra abertura, escavada a partir do exercício promovido pela pastoral cristã. O resultado do trabalho da pastoral cristã pode ser resumido pelo gesto, sempre repetido, da introdução no indivíduo de um Outro idealizado. Aqui pude ver irromper um dos aspectos que caracterizam o indivíduo portador de uma interioridade. Interioridade que porta o secreto, aquilo que deve ser desvendado. Descobrimos com Foucault que a abertura promovida pela pastoral cristã forjava um interior.

A experiência de chegar tão perto dessa diferença ajuda a entender os vários momentos da crítica foucaultiana à idéia de um único sujeito que teria percorrido toda a história. Além disso, posso agora entender porque Foucault optou por não se ater aos conteúdos da suposta subjetividade e sim às determinações dos lugares de onde os sujeitos vieram a responder.

No final do livro, na parte sobre a erótica e o verdadeiro amor, vimos um recorte que parece demonstrar a necessidade dos gregos de ritualizar. Foucault nos mostra que não devemos apreender as diversas justificativas que os gregos atribuíam ao amor masculino, por exemplo, a partir das nossas justificativas.

Então, reconhecemos, em momentos históricos tão diferentes, por um lado, uma mesma necessidade de ritualizar e de racionalizar, e, por outro lado, a radical distinção que se apresenta quando a pesquisa se dirige para o material concreto das produções humanas.

A experiência mística irrompe quando conseguimos, com muito exercício, afastar mesmo que por um período limitado, as nossas antigas e conhecidas maneiras de ritualizar nosso próprio pensamento. Para que nos serve tamanho trabalho de pensar sobre a nossa subjetividade tomando como material os costumes da antiguidade grega? Para seguir a orientação de Foucault: se pensarmos apenas a partir da experiência atual, somente iremos nos manter na dimensão dos nossos rituais de pensamento. O trabalho de nos colocar em questão exige a tarefa de liberar o pensamento, para que o próprio trabalho de nos colocar em questão se revele mais complexo.

Retomemos aqui o fato de termos tratado de um projeto que possui o caráter de ser inacabado. Agora podemos ver mais de perto que tal caráter diz respeito à natureza dinâmica da pesquisa. Depois do trabalho de escrita desta dissertação, está, para mim, mais bem colocada a importância de o pensamento se manter aberto, funcionando e se relançando, quando se trata de um projeto sobre uma história da sexualidade conforme Foucault propusera. Dado o abalo sofrido pela idéia de um mesmo sujeito presente no fio do tempo, um projeto da história da sexualidade deve se estabelecer como um projeto vivo, não sistemático, sempre relançado no seu tempo.

Referências bibliográficas

BENJAMIN, W. *Sur le concept d'histoire*. In **Œuvres III**. Paris, Gallimard, 2000.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Rio de Janeiro, Forense, 2005.

_____. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo, Martins Fontes, 2007.

_____. **História da Loucura**. São Paulo, Perspectiva, 2002.

_____. **História da sexualidade 1: A vontade de saber**. Rio de Janeiro, Graal, 1999.

_____. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. Rio de Janeiro, Graal, 2006.

_____. **História da sexualidade 3: O cuidado de si**. Rio de Janeiro, Graal, 2007.

_____. **Vigiar e Punir**. Petrópolis, Vozes, 1977.

FREUD, S. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905*d*): Prefácio à quarta edição (1920*e*) in **Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. VII. Imago, Rio de Janeiro, 1996.

HACK, R. F. **Foucault, o sujeito e a sexualidade: a produção do sujeito na história da sexualidade de Michel Foucault**. Dissertação de Mestrado, Unioeste. 2007.

MACHADO, R. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Foucault**. Rio de Janeiro, Graal, 1981.

MARTINS, C. J. **Michel Foucault: Filosofia como diagnóstico do presente**. Dissertação de mestrado, 1998. UNICAMP.

MONTEIRO, M. **História da sexualidade I**. Resenha. Disponível em <<http://www.artnet.com.br/~marko/resenhafoucault.htm>> em 25/07/2009.

MOTTA, M.B. (Org.). **Michel Foucault: Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense, 2006.

NIETZSCHE, F. **Crepúsculo dos ídolos**. Cia. Das Letras, Rio de Janeiro, 2008.

_____. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Bertrand Brasil, 1995.

_____. **A gaia ciência**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2001.

TANNAHILL, R. **O sexo na história.** Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro, 1983.