

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. Consequentemente, 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 casado 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 intrínsecamente 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.