

## 2

### Sobre o Uso dos Prazeres

#### 2.1

##### O projeto da *História da Sexualidade*

“Uns quinhentos anos antes da era cristã aconteceu na Magna Grécia a melhor coisa registrada na história universal: a descoberta do diálogo. A fé, a certeza, os dogmas, os anátemas, as preces, as proibições, as ordens, os tabus, as tiranias, as guerras e as glórias assediavam o orbe; alguns gregos contraíram, nunca saberemos como, o singular costume de conversar. Duvidaram, persuadiram, discordaram, mudaram de opinião, adiaram. Quiçá foram ajudados por sua mitologia, que era, como o Shinto, um conjunto de fábulas imprecisas e de cosmogonias variáveis. Essas dispersas conjecturas foram a primeira raiz do que hoje chamamos, não sem pompa, de metafísica. Sem esses poucos gregos conversadores, a cultura ocidental é inconcebível.”

Jorge Luis Borges

A *História da Sexualidade* se divide em três volumes: *A Vontade de Saber*, *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. Podemos situar o primeiro volume ainda na fase da analítica do poder, pois era interesse do autor olhar a história dos sistemas de moral pelo prisma das interdições, “saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas”. (FOUCAULT, 1984a, p. 16).

Um hiato de oito anos separa esse volume dos dois seguintes e, após tal intervalo, o filósofo muda seu eixo teórico do poder em prol de fazer, a partir das práticas de si, uma história das problematizações éticas.

Surge então um novo curso na trajetória foucaultiana: à dupla ontologia saber-poder um novo elemento é acrescentado, o sujeito. Alguns críticos reconhecem neste novo caminho uma reintrodução do sujeito, o qual Foucault havia negado ao proclamar a “morte do homem”. No entanto, segundo Deleuze, “é uma estupidez dizer que Foucault descobriu ou reintroduziu um sujeito oculto, o qual tinha desterrado previamente” (DELEUZE, 1992, p. 141). De fato, como

vimos, o sujeito constitui todo o pensamento de Foucault, como ele próprio afirma nos cursos de 1982. Além disso, não é um sujeito-substância ou uma autoconsciência que o autor busca, mas sim uma subjetividade nos termos de uma relação consigo: um “sujeito-forma”.

O termo que Foucault utiliza é deslocamento. Foi um deslocamento que o fez analisar as práticas discursivas que articulavam um saber, um deslocamento que o fez se questionar sobre as relações múltiplas do poder e, mais uma vez, um deslocamento para compreender o sujeito. Utilizando palavras dele: “existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir” (FOUCAULT, 1984b, p. 13).

Diante dessa mudança do eixo teórico, o que Foucault quer entender são as práticas de si que constituem o sujeito eticamente. Se no primeiro volume o objeto de análise era a sociedade do século XVII, nos volumes seguintes ele se vê obrigado a buscar a gênese desse “homem de desejo”, a analisar:

... as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser (...) a exercer, sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo... (FOUCAULT, 1984b, p.11).

E assim compreender a formação dos grandes temas da austeridade sexual e daquilo que faz com que o homem moderno se reconheça como um sujeito de uma “sexualidade”. Segundo Deleuze, a forma histórica que Foucault apresenta em suas análises “... é o que se passa, o que somos e fazemos hoje: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença” (DELEUZE, 1992, p. 142).

Para analisar as práticas do indivíduo consigo mesmo, e que o constituem como sujeito, o momento histórico no qual Foucault irá buscar essa gênese do homem de desejo é o período que começa na Antiguidade clássica (século IV a.C.). Analisa a sociedade romana (séculos I e II de nossa era) no intuito de chegar à transição para o cristianismo, a moral cristã da carne. É notória em sua análise toda a referência que faz ao período cristão.

*As confissões da Carne* seria o título do último volume da *História da Sexualidade*, mas este não foi concluído em decorrência da morte do filósofo.

O material utilizado por Foucault nessas pesquisas foram: tratados médicos, filosóficos e morais: diálogos de Platão, textos de Aristóteles, Xenofonte, Hipócrates, Demóstenes e outros, em *Uso dos Prazeres*; além de escritos de Epiteto, Sêneca, Marco Aurélio, Plutarco, Epicuro, Galeno e tantos mais, em *Cuidado de Si*. Foucault procurou por textos prescritivos, os quais propunham regras de condutas:

... textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém: textos “práticos” que são eles próprios, objeto de “prática” na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana. (FOUCAULT, 1984b, p.16).

## 2.2

### A Moral Sexual na Antiguidade Clássica

Ao analisar *O Uso dos Prazeres*, Foucault constatou que o problema moral para os gregos não era os atos sexuais propriamente ditos, mas a maneira de ter esses prazeres dentro de uma cultura baseada nos preceitos da *epimeleia heautou*, do cuidado de si:

... a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? (...) pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar “artes da existência” (...) “técnicas de si”... (FOUCAULT, 1984b, ps. 14 e15).

O termo “sexualidade” só foi criado no século XIX, e para analisar a sexualidade na Grécia antiga o termo encontrado para designar as práticas sexuais foi “aphrodisia”. Aphrodisia não é, de forma alguma, um sinônimo de sexualidade. Também não é, de modo algum, uma cartilha de posições amorosas ou algo que o valha. Sobre a moral sexual, aliás, Foucault encontra quatro noções

que normalmente se referem a essas reflexões: 1) *aphrodisia*; 2) *chrésis*; 3) *enkrateia*; 4) *sóphrosuné*.<sup>1</sup>

Os “*aphrodisia*” são “as obras” os “atos de Afrodite” (FOUCAULT, 1984b, p.38), os atos que proporcionam prazer, no qual se relacionam o prazer e o desejo. Nosso autor ressalta que os gregos não demonstraram uma preocupação em delimitar ou definir o que seriam esses atos, conotavam um sentido mais geral que envolve em seu conceito dados comportamentais, momentos adequados a sua prática, etc. A experiência que os gregos fazem dos “*aphrodisia*” compreende o ato sexual como uma atividade natural, em conformidade com a natureza.

A preocupação acerca dos atos sexuais dizia respeito à temperança. Não se tratava da forma dos atos, mas da atividade que estes revelam, ou seja, o prazer que suscitam e o desejo que manifestam. O circuito constituído pelo ato, o desejo e o prazer configura uma unidade, de modo que a reflexão moral não se dirige para cada componente, mas para a dinâmica entre eles, a força desse conjunto. A problemática para o cristianismo se daria para cada elemento do conjunto: a forma do ato, a origem do desejo, a vivacidade do prazer – preconizando uma desqualificação da volúpia e evidenciando o pecado.

A reflexão moral grega sobre os *aphrodisia* se articula entre duas questões: a quantidade e a polaridade. A quantidade remete diretamente à questão do comedimento, da moderação. Não é problema a forma do ato ou com quem se faz o que, mas a intensidade da ação. A imoralidade nos atos sexuais é da ordem do exagero. Já a polaridade tem a ver com a atividade e a passividade, sujeito e objeto na relação sexual. O papel do sujeito “ativo” cabe, evidentemente, ao homem, aquele que penetra. A mulher não pode ser outra coisa que não o sujeito “passivo”. No caso da relação entre um homem e um rapaz, a imoralidade reside no fato de um deles ser o “parceiro-objeto”. Em suma: “o excesso e a passividade são, para um homem, as duas formas principais de imoralidade na prática dos *aphrodisia*” (FOUCAULT, 1984b, p. 46).

A inquietação grega em relação aos *aphrodisia* não advém da crença de que tais atos sejam um mal, ou que carreguem em si a marca do pecado original, são considerados um prazer inferior por ser comum aos homens e aos animais – assim como comer, beber ou dormir –, mas seu valor reside enquanto forma de

---

<sup>1</sup>Todos os termos gregos aqui usados encontram-se na página 37 do *Uso dos Prazeres*.

perpetuação da humanidade. Desse modo a “atividade sexual aparece como um jogo de forças estabelecidas pela natureza” (FOUCAULT, 1984b, pp. 48-9).

A “*chrésis*” é o uso – o “uso dos prazeres”. Não é obediência a um código de regras, é um ajustamento que se orienta por uma tripla estratégia: necessidade, oportunidade e status. A necessidade se pauta pela satisfação do desejo de acordo com a natureza. Seu bom uso ocorre quando o prazer sacia o desejo, e se o desejo supera o prazer ocorre a intemperança.

Foucault nota que a intemperança pode se dar de dois modos: por preenchimento e por artifício. O primeiro modo acontece quando o sujeito se farta antes mesmo de sentir desejo por algo – seja comida, bebida ou qualquer um dos prazeres do corpo – não se dando a chance sequer de experimentar o prazer. O segundo modo é consequência deste, pois ao se saciar antes mesmo de sentir desejo, irá buscar o prazer de forma extravagante. “Concebida assim, a temperança [...] é uma arte, uma prática dos prazeres que é capaz, ao “usar” daqueles que são baseados na necessidade, de se limitar a ela própria [...]” (FOUCAULT, 1984b, p. 54).

Sobre a estratégia da oportunidade, nosso autor ressalta que o momento oportuno para os gregos tem sua importância não apenas como problema moral, mas também como questão de técnica e ciência. Assim, o momento apropriado é determinado por diferentes aspectos. É preciso levar em consideração a idade, não começar muito cedo nem prolongar por um longo período da vida; a estação do ano, observando a temperatura e o clima (o equilíbrio entre quente, frio, úmido, seco); e a hora do dia, que por motivos religiosos e de decência era recomendado o período da noite.

Sobre o *status* podemos observar que quanto mais importância e notoriedade o indivíduo tem na sociedade, mais atencioso e cuidadoso com sua honra e com o uso de seus prazeres ele deve ser. Na ética cristã, temos uma “universalidade modulada”, que pretende, partindo de princípios gerais, legitimar ou não o valor do ato sexual. Já na sociedade grega, por não se tratar de uma moral orientada para um código de regras, esta forma de austeridade é pautada pelo ajustamento, pela circunstância e pelo prestígio do cidadão. Para eles, a temperança é uma qualidade que pertence “não a todos e a qualquer um, mas, de

forma privilegiada, àqueles que têm posição, *status* e responsabilidade na cidade”. (FOUCAULT, 1984b, p. 58).

É certo que havia leis na cidade, mas muito mais gerais e distantes do que determinantes. Assim, com tais leis como pano de fundo, o que se tinha era uma prática “como convém”, que se traduzia em ações de acordo com o contexto de cada indivíduo. A forma de constituir um sujeito ético nessa moral é pautada não por uma regra geral para todos, mas pela ação de cada um, individualmente.

O termo usado para o bom uso que se faz dos prazeres é “*enkrateia*”. Podemos entender a “*enkrateia*” como o comedimento, o exercício do domínio de si. Uma batalha contra os prazeres e os desejos na busca da medida de si mesmo, uma relação agonística de si para consigo. Tal termo não supõe uma sublimação dos prazeres, mas a resistência a eles.

A ideia de competição, de disputa, era muito presente no pensamento grego (os deuses dos jogos e das guerras são os mesmos). O caráter de luta, de dominação e governo sobre os desejos e os vícios, representa a batalha da qual a *enkrateia* diz respeito: uma batalha interna. Foucault narra o paradoxo de uma expressão comum que dizia “que alguém é ‘mais forte’ ou ‘mais fraco’ do que ele mesmo” (FOUCAULT, 1984b, p.64). A vitória sobre si ou o fracasso se devia ao fato do sujeito dominar seus desejos ou ser escravizado por eles.

Em outras palavras, para se constituir como sujeito virtuoso e temperante no uso de seus prazeres, o indivíduo deve instaurar uma relação de si para consigo que é do tipo “dominação-obediência”, “comando-submissão”, “domínio-docilidade” (e não, como será o caso na espiritualidade cristã, uma relação do tipo “elucidação-renúncia”, “decifração-purificação”). É o que se poderia chamar de estrutura ‘heautocrática’ do sujeito na prática moral dos prazeres (FOUCAULT, 1984b, p. 66).

Muitos exemplos eram comuns para ilustrar essa estrutura “heautocrática”, essa forma de continência dos desejos: a equipagem que deve ser guiada pelo cocheiro, a criança que deve agir segundo seu preceptor... No entanto, dois modelos chamam a atenção de nosso autor: primeiro o modelo da vida doméstica, em que se compara o indivíduo a uma casa. Para um lar ser próspero, precisa ser bem administrado, seu dono deve ter autoridade, saber dirigir a esposa e governar seus serviçais, assim seria o homem temperante – contrariamente, um homem dominado por seus desejos, escravizado por eles, é como uma casa malograda.

Outro modelo é o da vida cívica, na qual “a ética dos prazeres é da mesma ordem que a estrutura política” (FOUCAULT, 1984b, p.67). Uma multidão revoltada e uma minoria no poder com o dever de detê-la são os maus sentimentos que devem ser detidos pela força da virtude, ou, explicando em termos platônicos, entre os diferentes elementos da alma, a saber, o inteligível, o irascível e o desejanse, o melhor impõe seu governo aos demais.

Para uma batalha como essa é preciso estar apto, e a forma de se preparar é se exercitando. Nos textos pitagóricos, nosso autor encontra algumas formas de exercícios: meditações, dietas alimentares... mas nada muito específico, e nota que em nenhum dos outros autores há uma descrição precisa de quais tipos de exercícios devem ser feitos. Foucault encontra duas razões para isso: a primeira é que na própria concepção de exercício se compreende que para aquilo que se quer estar preparado é necessária a prática. Por exemplo, se alguém pretende ser músico, deve praticar tal arte; do mesmo modo, para ser um sujeito cuidadoso de si na prática dos prazeres, a temperança deve ser uma rotina, um hábito.

O segundo motivo é que “o domínio de si e o domínio dos outros são considerados como tendo a mesma forma [...] A mesma aprendizagem deve tornar capaz de virtude e de poder” (FOUCAULT, 1984b, p. 71), pois o cuidado de si, a administração da casa e o desempenho do papel na cidade são da mesma ordem. A constituição do sujeito moral é a formação do homem livre que sendo também um cidadão saberá obedecer e comandar de modo justo.

A “*sóphrosunê*” é caracterizada da mesma forma que uma liberdade por ser o estado que se pretende alcançar pelo domínio dos prazeres. Essa austeridade em relação aos desejos não implica em uma busca por pureza ou resgate de uma inocência perdida, mas sim no autodomínio do sujeito que o permitirá ser livre. “O perigo que os *aphrodisia* trazem consigo é muito mais a servidão do que a mácula” (FOUCAULT, 1984b, p. 74). Pois só é livre aquele que sabe se governar. A liberdade aqui não é questão de livre-arbítrio, é um domínio de si mesmo para não se ser escravo dos prazeres.

Ser livre, na sociedade grega, implica a liberdade dos cidadãos em seu conjunto, mas esta requer que cada um seja livre na sua individualidade. Pois sendo a liberdade para além da não escravidão, “na sua forma plena e positiva ela é poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros”

(FOUCAULT, 1984b, p. 75). O indivíduo que tem um *status* inferior na sociedade pode não ter domínio sobre suas fraquezas, mas estará sob a autoridade de um dirigente a quem deve obediência. Já aquele que tem o dever de governar os outros, não pode ceder à intemperança, ou será um mau governante. O indivíduo que exerce o poder sem o exercício da temperança corre um duplo risco: praticar uma autoridade tirânica sobre seus governados ou ter a alma tiranizada por seus desejos. Juntamente com a coragem, a justiça e a prudência, a temperança é fundamental para aquele que exerce o governo sobre os outros.

Numa sociedade regida por homens, onde mulheres escravos e crianças são “cidadãos” inferiores, nos parece importante ressaltar que os tratados e toda reflexão moral era feita por e para homens, e por isso é para eles, os homens, que todo o discurso se volta. Com o advento do cristianismo, a representação da virtude da temperança será a mulher virgem que mantém sua castidade diante da cobiça masculina. Tal visão não é estranha ao pensamento grego, mas sem dúvida pouco relevante. O modelo para a Antiguidade é o homem.

O caráter da temperança é a virilidade. Cabe ao homem a penetração na atividade sexual, o comando da casa, a execução do poder na cidade. O domínio de si, que é refletido no domínio que se tem sobre os outros, tem uma estrutura viril.

... sob essa condição de “virilidade ética” é que se poderá, segundo um modelo de “virilidade social”, estabelecer a medida que convém ao exercício da “virilidade sexual”. No uso desses prazeres de macho é necessário ser viril consigo como se é masculino no papel social. A temperança é, no sentido pleno, uma virtude de homem. (FOUCAULT, 1984b p.77)

Não queremos dizer com isso que as mulheres não fossem capazes de temperança, mas essa qualidade nelas é identificada como um modo de virilidade. Institucional e estruturalmente, pois seu *status* é sempre subordinado ao marido e à família os quais lhe infundem a temperança, mas também implica em uma relação do tipo viril a superioridade e domínio de si na relação consigo. É na força de espírito própria e na obediência ao marido que se revela a virtude viril na temperança da mulher.

Por ter a temperança esse caráter viril, inversamente é caráter da intemperança uma passividade a qual é associada à feminidade. Feminidade essa

que não é exclusiva às mulheres, pois um homem que não domina seus prazeres, indiferentemente dos parceiros que escolha – se homens ou mulheres – é tido como “feminino”. Como dissemos anteriormente, a passividade e a atividade são determinantes na conduta sexual bem como na moral, é a passividade em relação aos prazeres que caracteriza a negatividade ética.

Essa relação entre poder e liberdade não pode ser dissociada de um vínculo com a verdade, pois é a razão a reguladora da temperança e do domínio de si. “Não se pode constituir-se como sujeito moral nos uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento” (FOUCAULT, 1984b, p. 80). No pensamento antigo a correspondência entre a prática dos prazeres e o *logos* foi formulada em três formas essenciais: estruturalmente, instrumentalmente e na forma do reconhecimento ontológico de si por si; formas essas que compõem a condição da instauração do indivíduo como sujeito temperante.

Pela forma estrutural, notamos que é a razão, o *logos*, que está no comando em um indivíduo que tem a temperança como hábito e faz bom uso de seus desejos e de seus modos de conduta. Seja no modelo platônico da tripartição da alma ou na concepção aristotélica, a razão é superior e reguladora. Um indivíduo intemperante é associado à ignorância, à falta de razão. Esse bom uso dos prazeres e regulação do comportamento mostra a necessidade e o desenvolvimento de uma razão prática que torna o indivíduo capaz de discernir “o que se deve, como se deve e quando se deve” (FOUCAULT, 1984b, p. 81) diz Foucault citando Aristóteles, mas encontra também em outros autores ideias similares sobre a prática da prudência. Esta seria a forma instrumental do *logos* no uso dos prazeres.

O reconhecimento ontológico de si por si exprime a necessidade do autoconhecimento para a prática da virtude e domínio dos prazeres. Esse é um tema caro a Sócrates, mas Foucault encontra no diálogo *Fedro* de Platão - uma narrativa da epopeia da alma numa batalha consigo mesma e contra o ímpeto de seus desejos – o papel fundamental desempenhado pela verdade. “A relação da alma com a verdade é, ao mesmo tempo o que fundamenta o Eros em seu movimento, força e intensidade e o que, ajudando-o a desenredar-se de qualquer

gozo físico, permite-lhe tornar-se o verdadeiro amor” (FOUCAULT, 1984b, p.82).

Essa relação do *logos* com as práticas dos prazeres no cristianismo assume a forma de uma hermenêutica do desejo, um trabalho de decifração na busca da purificação. Diferentemente, na Antiguidade aponta para uma “estética da existência”. É a experiência que constitui uma práxis ascética, e as transformações que deve experimentar o sujeito serão para alcançar outra forma de ser, não deixando jamais de se construir a si mesmo, pois a ascese aspira uma determinada forma que “felizmente” nunca se atinge para que nunca termine a tarefa do trabalho sobre si; tarefa essa que é uma constante superação de si, não uma forma concreta de ser.

Assim, a filosofia é a atividade de transformação, o que para a Antiguidade era atividade de espiritualidade; transformações que o sujeito deve desenvolver para chegar a certa forma de existência. Esse trabalho por uma estética da existência, que também é ético por ser a elaboração de um sujeito moral, se mostra como uma afirmação da própria liberdade, uma busca de dotar a vida de esplendor e beleza para que seja digna de longa lembrança. O esforço de estilização corresponde a uma noção de existência na qual “existir significa ser célebre” (FOUCAULT, 1994, p.620) e com isso não findar com a morte.

## 2.3

### A Prática dos Prazeres

Ao buscar a constituição do sujeito na Antiguidade, Foucault encontra três práticas que davam forma a conduta dos indivíduos, são elas: a prática do regime; a prática do governo doméstico; e a prática da corte no comportamento amoroso. Estas práticas compõem os tratados de: 1) Dietética, a respeito da relação com o próprio corpo; 2) Econômica, sobre a relação com o sexo oposto; e 3) Erótica a respeito da relação com outro do mesmo sexo.

A Dietética é composta de tratados, principalmente médicos, mas também morais, que relacionam os atos de prazer, à saúde, à vida e à morte. Esses tratados discorrem sobre o uso dos prazeres na manutenção da saúde e as implicações disso para a vida e a morte: a gestão da saúde do corpo.

A reflexão dietética enumera as medidas a respeito das comidas, das bebidas, do sono, dos exercícios e dos atos sexuais. São princípios estratégicos que adaptados às circunstâncias proporcionam uma boa saúde. Acerca dos exercícios, trata dos que são naturais ou violentos, o quanto se deve praticar, o momento adequado (hora do dia, idade, estação do ano) etc. Sobre a alimentação (bebidas e comidas), deve-se notar a necessidade, quais atividades físicas se pratica, o clima, as evacuações e os vomitórios. Referente ao sono, qualidade do leito, hora dedicada, temperatura.

A prática dos regimes é como uma agenda com as tarefas a serem cumpridas desde o início do dia até seu final, e todos os dias. Os excessos constituem o maior perigo nos regimes. Exercitar-se demasiado, comer em desmesura, nada disso é bom, e até preocupar-se demais com o regime ou deles esquecer-se totalmente.

A reflexão moral recai sobre os regimes a partir do momento em que se nota que a dieta proporciona, além dos cuidados com o corpo, a harmonia da alma. Um corpo malcuidado, dado aos excessos, proporciona esquecimento, mau humor; a boa saúde do corpo proporciona um bom estado de alma. A prática dietética é o cuidado de si aplicado ao corpo.

Sobre a dieta dos prazeres é que encontramos os princípios de uma austeridade sexual. Nos documentos analisados por Foucault, encontram-se prescrições e regulamentações. Os *aphrodisia* são considerados como atividades com as quais deve-se preocupar com a quantidade e as circunstâncias em que são praticadas. Isso envolve a estação do ano propícia e a manutenção do corpo. A moderação das práticas de tais atos existe no sentido de um exercício, de uma ascese, diferentemente do cristianismo em que uma associação com o mal e o pecado mudará totalmente essa perspectiva. A inquietação moral diante dos atos sexuais se dá por estes consistirem em atos que perturbam e desequilibram o indivíduo no cuidado de si:

O ato sexual não é considerado como uma prática lícita ou ilícita, segundo os limites temporais no interior dos quais ele se inscreve: ele é encarado como uma atividade que, no ponto de interseção entre o indivíduo e o mundo, o temperamento e o clima, as qualidades do corpo e as da estação, pode provocar consequências mais ou menos nefastas, e portanto deve obedecer a uma economia mais ou menos restritiva. É uma prática que demanda reflexão e prudência. (FOUCAULT, 1984b, p.106).

São muitas as advertências sobre os cuidados necessários para a prática sexual, por serem vários os perigos que dela se originam: a inquietação causada pelos atos sexuais por conta da violência do ato, do calor, da umidade, da fluidez de líquidos, que enfraquecem o corpo, e as doenças motivadas pela agitação de todo o corpo, que provocam males em diversos órgãos importantes são alguns deles. A descendência é objeto de muita polêmica moral pela necessidade de situações favoráveis como a idade dos pais, a dieta dos pais e a estação do ano propícia para a geração de filhos. É necessário voltar toda a atenção e cuidado pra gerar as mais belas e melhores crianças para a cidade. Mas, para além da circunstância, da estratégia e da qualidade, o tema da procriação suscita outras questões bastante importantes.

São três os elementos em foco na inquietação moral sobre o uso dos prazeres: o próprio ato por sua forma violenta, o dispêndio de energia e certa “inclinação” para a morte. “O regime físico dos *aphrodisia* é uma precaução de saúde; é ao mesmo tempo, um exercício – uma *askesis* – de existência.” (FOUCAULT, 1984b, p. 115).

No ato sexual se decifra os papéis do feminino e masculino sob a forma de uma batalha, um confronto e uma dominação de um pelo outro, como uma mecânica violenta que visa à saída do esperma. Os antigos acreditavam que o esperma seria formado na cabeça, e em decorrência de uma agitação do sangue percorria todo o corpo antes de ser emitido. A concepção aristotélica é desviante, por meio dela se conclui ser o sêmen o resultado de uma parte importante da digestão dos alimentos, mas que também se instala na cabeça e atravessa todo o corpo até sua saída. Podemos ver a partir dessas concepções que para os gregos o sêmen é uma substância muito poderosa, não só por dar vida a outro ser vivo, mas por levar consigo um elemento vital e precioso do indivíduo. O esbanjamento de tal líquido é muito perigoso podendo levar até a morte.

A associação da prática sexual com a morte não se resume ao dispêndio desregrado. A progeneritura tem como finalidade preservar a espécie humana, e como nenhum indivíduo é eterno, precisa transmitir esse elemento vital para “participar” da imortalidade por meio de sua descendência. “A atividade sexual se inscreve, portanto, no amplo horizonte da morte e da vida, do tempo, do vir-a-ser e da eternidade” (FOUCAULT, 1984b, p. 122).

Tais prescrições serviam para orientar os cidadãos a regular “como convém” a prática sexual, para exercitarem uma técnica de vida. Compõe uma “arte de si” o regime restritivo que se deve usar na prática dos prazeres.

A reflexão a respeito das mulheres (o outro sexo) é a Econômica. É nesse ponto que encontramos a relação com as mulheres e tudo referente a esse universo: o casamento, a procriação, as concubinas, as prostitutas, a casa, os bens. O casamento era como um “negócio” entre a família da noiva e o noivo em que o que estava em jogo era o *status*. A mulher saía da tutela dos pais para a tutela do marido. Fazia parte das obrigações do marido a formação da esposa para que ela fosse capaz de cumprir suas próprias obrigações (cuidar da casa e dos filhos). Na Antiguidade clássica, ao homem casado só era proibido ter outro casamento, mas era permitido ter relações com prostitutas, manter uma concubina e ter relações com um rapaz (veremos isso mais adiante quando analisarmos a Erótica). O adultério só ocorria no caso da mulher ter relações com outro que não seu marido. É um modelo dissimétrico.

Foucault cita um aforismo atribuído a Demóstenes: “As cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados do de todo o dia; as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar”. (FOUCAULT, 1984b, p. 129). O valor do casamento residia muito mais na união das famílias e na descendência que essa união deixaria para a cidade do que na relação entre homem e mulher.

A permissividade que havia na Grécia ao homem não era o modelo moral ou ideal de vida (o que não quer dizer que fosse de outro modo na realidade). Alguns (poucos) textos refletiam sobre a “fidelidade” e o quanto seria mais honroso e mais moral ser fiel a sua esposa. Nesse modelo simétrico entram em jogo os deveres e exigências da vida matrimonial. Dentro de uma perspectiva do cuidado de si enquanto um domínio dos prazeres e desejos que levam o indivíduo a uma constituição de si, a instituição familiar é onde se pode fazer valer a autoridade do chefe de família. Suas ações como chefe dessa família no exercício do poder que tem na casa, provando seu domínio sobre si mesmo, é que darão a ele sua reputação enquanto cidadão e o prestígio por seu empenho em ter uma existência boa e bela.

A relação do homem casado com sua mulher, e conseqüentemente com tudo o que está envolvido nessa vida matrimonial, compõem um quadro social e político bem marcado. Segundo nosso autor, é o mundo dos proprietários de terra, que desenvolvem suas atividades tanto na praça pública como na ágora e nos domínios de suas casas, suas terras e em todos os bens que possuam (*oikos*). “A arte doméstica é da mesma natureza que a arte política e a arte militar, pelo menos na medida em que se trata, lá como aqui, de governar os outros”. (FOUCAULT, 1984b, p. 139).

Podemos notar que na reflexão sobre a vida conjugal na Antiguidade a afetividade entre os cônjuges não era tema principal, pois era situada num quadro bem maior que a relação marido/esposa: estava inscrita nas leis da cidade e na administração da casa. A reflexão moral se inclina sobre a temperança dos cônjuges do modo que é devido de acordo com o sexo e o *status* de cada um.

Antes de analisarmos a Erótica (a relação com outro do mesmo sexo), é importante ressaltar que a relação com o mesmo sexo não consistia em homossexualidade, ou, como na Antiguidade era comum o amor tanto pelos rapazes quanto pelas moças, em bissexualidade. Os antigos partiam de uma compreensão do desejo por aqueles que são “belos”, seja do sexo oposto ou do mesmo sexo, em suma, o desejo se dirigia a tudo que fosse desejável. Assim, as noções que temos atualmente sobre a prática sexual dita homossexual, não pode servir de parâmetro para a compreensão desta prática na Antiguidade.

O amor pelos rapazes era uma prática livre, reconhecida culturalmente e valorizada. Não havia lei que condenasse e sua prática era difundida. Os rapazes que eram muito “fáceis”, ou afeminados, ou muito interessados eram desprezados, a devassidão era uma conduta vergonhosa. Era uma situação complexa, e por isso mesmo era tema de muita preocupação moral, e investida de muitos valores, regras, exigências e imperativos. E para compreender essa relação, Foucault mais uma vez se pergunta em que constitui o problema do prazer na relação entre homens.

Primeiramente, é válido delimitar o que era considerado “ideal” ou bem aceito socialmente nesse tipo de relação. Cabia a um homem mais velho, que tivesse seu *status* definido na sociedade, e um adolescente, terminando sua

formação. A relação duradoura entre dois homens adultos ou entre homens que tivessem a mesma idade era mal vista por não ser aceita a ideia de “passividade”.

A prática da “corte” era necessária; muito diferente das formas de pedir a mão de uma jovem, em que havia uma “negociação” entre o futuro marido e a família da moça. Existia todo um jogo de regras claras estipuladas para a corte do *erasta* (o amante) ao *erômeno* (o amado), das quais fazia parte, partindo do primeiro, mostrar seu ardor moderadamente, presentear, tomar a iniciativa, e da parte do segundo, não ceder facilmente e pôr à prova seu parceiro:

Ora, essa prática de corte mostra por si mesma que a relação sexual entre homem e rapaz não era sem problemas; devia ser acompanhada por convenções, regras de comportamentos, maneiras de fazer, todo um jogo de adiamentos e de chicanas destinados a retardar o término e a integrá-la numa série de atividades e de relações anexas. (FOUCAULT, 1984b, p.175).

Se as relações na Econômica tinham seu lugar delimitado (a casa, a propriedade do marido), as relações entre homens e rapazes se dava no espaço comum: nas ruas, nos locais de reuniões, no ginásio. E por isso nesse jogo de “corte”, era preciso observar, “caçar” o rapaz que era objeto de desejo. Era na relação com os rapazes que o componente “amor” (*Eros*) surgia, enquanto na relação matrimonial era a gestão do *oikos* que delimitava a conduta do homem casado. É a afeição o princípio dessa conduta, pois não havia um vínculo institucional na relação com os rapazes.

Podemos situar essa questão nos seguintes termos: a mulher pertencia ao marido, fazia parte de seu domínio. O respeito a ela só vinha se ela fosse digna, e quando o marido queria se manter “senhor de si”. Na relação com os rapazes, tratava-se de dois indivíduos independentes. A questão do cuidado de si adquire aqui outra conotação. Envolve o domínio de si por parte do amante, e o domínio de si por parte do amado, e na escolha refletida que fazem um do outro. É uma relação entre duas moderações.

Na relação com os rapazes, notamos uma analogia entre relação sexual e relação social. Podemos pensar a partir das polaridades que o amor com rapazes infere, opondo atividade e passividade, que também pode ser dita como superioridade e inferioridade. Há uma valorização e caracteriza um

comportamento honroso àquele que penetra, que é ativo, logo, superior (a mulher não pode ser outra coisa que não inferior).

No caso do rapaz, sua inferioridade reside no fato de este ainda não ter um *status* definido na cidade. E sua honra tem a ver com o *status* daquele que o conquista, o quanto ele resiste, e, ao ceder, se ceder, quais benefícios pode esperar dessa relação. Como benefício, o dinheiro seria vergonhoso, mas o aprendizado, um apoio social ou amizade duradoura, esses são os benefícios honrosos. O ponto de partida da reflexão filosófica sobre o amor está em como transformar o adolescente que é o objeto de prazer num sujeito senhor de seus prazeres.

E a questão que é colocada então é aquela da conversão possível, moralmente necessária e socialmente útil, do vínculo de amor (destinado a desaparecer) em uma relação de amizade, de *philia*. Esta se distingue da relação de amor da qual é possível e desejável que ela surja: ela é duradoura e não tem outro termo que o da própria vida, e ela apaga as dissimetrias que estavam implicadas na relação erótica entre o homem e o adolescente. (FOUCAULT, 1984b, p. 178).

A relação privilegiada que surge daí é, sem dúvida, a amizade. Se pensarmos no cuidado de si e na ascese buscando a verdade, na relação entre indivíduos do mesmo sexo, há que se superar o desejo e deixar permanecer esse vínculo duradouro, um amor temperante pelos rapazes, o qual a completude se daria na forma da amizade.

## 2.4

### O Amor a Verdade

Dos temas que analisamos como elementos do desenvolvimento de uma austeridade moral, a relação da saúde com o corpo, o casamento e a mulher, o amor pelos rapazes e todas as suas implicações, resta ainda a relação com a verdade, que veremos agora. Pertence também ao tratado sobre a Erótica por aí se situar a arte revelada do amor, “sobre esse tema que se desenvolveu a questão das relações entre uso dos prazeres e acesso à verdade, sob a forma de uma interrogação sobre o que deve ser o verdadeiro amor” (FOUCAULT, 1984b, p. 201).

Com o advento do cristianismo as questões sobre a verdade, o amor e os prazeres passam a ter seu enfoque na relação homem/mulher: a virgindade, a

fidelidade, a conjunção espiritual do matrimônio revelam uma transição desse “universo masculino” para um mundo que tem a feminidade e a relação entre os dois sexos mais demarcada. No entanto, no pensamento antigo é a propósito do amor sobre os rapazes que esse tema se desenvolve.

É na perspectiva socrático-platônica dos diálogos de *O Banquete* e *Fedro* (o primeiro um elogio ao amor e o segundo sobre a jornada da alma) que Foucault, por não encontrar textos de outros autores sobre o tema do amor, traça sua análise. Esses diálogos têm ainda mais relevância por abordarem a questão por um novo prisma. Enquanto as prescrições correntes sobre a Erótica se inscrevem sobre a conciliação da honra e da liberdade do jovem, sobre o consentimento ou não e toda a problemática da corte, Platão desloca essas questões para o tema da ascese e da verdade.

Os discursos iniciais de ambos os textos tratam dos jogos regulados do amor (O jovem deve ceder? A quem ele deve ceder?) e tentam resolver esse impasse. Quando Aristófanes (n’*O Banquete*) se pronuncia e apresenta sua teoria mítica do amor sobre os seres que foram divididos em dois pela cólera dos deuses, temos então a primeira abordagem desviante da regra geral. A busca das duas metades tem um caráter positivo, e no caso do amor entre homens ela perde a dissimetria habitual entre um rapaz e um homem em prol de uma igualdade (afinal são duas metades de um mesmo ser). Essa dissimetria, que trazia a feminidade para o seio dessa relação, é abolida, e na sua concepção é a virilidade que sustenta esse amor, “toda a questão do amor e da conduta a ser mantida nada mais é então do que reencontrar sua metade perdida” (FOUCAULT, 1984b, p. 204).

Platão subverte a questão sobre a conveniência do amor, ou sobre as condições de honra no comportamento amoroso e coloca a questão nos seguintes termos: “o que é o amor em seu ser mesmo?”. Na Erótica corrente, a solução da questão é, como vimos anteriormente, superar o desejo e buscar na amizade o valor desse tipo de relação. Existe uma desqualificação do corpo (fonte do desejo) e valorização da alma (razão reguladora) está intrínseca nessa concepção. No discurso de Xenofonte n’*O Banquete* a amizade aparece como a causa final do amor entre homens. A estrutura que Platão organiza nesse diálogo é para mostrar com os primeiros discursos a diversidade trivial da questão, mas também para indicar que o problema essencial não foi abordado.

É no discurso de Diotímia n’*O Banquete* e do próprio Sócrates no *Fedro* que ocorre a transição do questionamento sobre a conduta amorosa para a investigação sobre o ser do amor. Nos elogios precedentes, toda a investigação sobre o amor se inclina para a o objeto do amor, o rapaz, o amado e seus comportamentos, sua beleza e perfeição que acabam por ofuscar o que deve se dizer sobre o amor. Para compreender o amor, a reflexão deve recair sobre aquele que ama.

É certo que Platão desqualifica o corpo em prol de uma valorização da alma, mas a forma de ele demarcar essa valoração é diferentemente fundamentada, apoiando-se “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” (FOUCAULT, 1984b, p. 209). E o que determina a forma desse amor pode ser a busca pela imortalidade, aspiração ao belo e a pureza ou reminiscência do que a alma viu acima do céu, seja como for, por meio da aparência do objeto do amor há, para Platão, uma relação com a verdade. Uma “dialética do amor”, que traz aos amantes uma relação de simetria em que “o amor é o mesmo, posto que é, tanto para um quanto para o outro, o movimento que os arrebatam para o verdadeiro.” (FOUCAULT, 1984b, p.210).

O amante, ao exercer o domínio de si e não se deixar induzir pela força de coerção de seu amor, conseguirá ajudar na formação do rapaz amado ao ensinar--lhe a triunfar sobre seus desejos e direcioná-lo a uma prática de si que permita-lhe ser “mais forte” que si próprio, invertendo assim o sentido do jogo por fazer com que aquele que é o mais sábio em amor seja também o mestre de verdade. Nesse ponto, o amante renuncia os *aphrodisia* e se torna o objeto de amor para todos os jovens desejosos da verdade. Assim, o princípio que impede de ceder não é mais a honra do rapaz, mas a sabedoria do mestre que se revela como objeto do verdadeiro amor.

O modelo ideal da mestria que renuncia aos prazeres e se mantém firme diante de seus desejos é Sócrates. A erótica platônica transfigura a erótica modelada (sobre a prática da corte, etc.) para uma nova erótica que versa sobre a ascese do sujeito e o acesso à verdade.

Deixaríamos escapar o essencial se imaginássemos que o amor pelos rapazes suscitou a sua própria interdição, ou que uma ambiguidade própria à filosofia só aceitou sua realidade exigindo a sua superação. É preciso ter em mente que esse

‘ascetismo’ não era uma maneira de desqualificar o amor pelos rapazes; era, ao contrário uma forma de estilizá-lo e, portanto, ao dar-lhe forma e figura, valorizá-lo. (FOUCAULT, 1984b, p. 214).