

3 A perspectiva da água: os fragmentos

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

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

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

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

¹ FOUCAULT, 2006, p. 36.

² FOUCAULT, 2005, p. 148.

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

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

3.1 Escolha dos textos e construção do objeto

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

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

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

P. Veyne ajudou-me constantemente no decorrer desses anos. Ele sabe o que é pesquisar o verdadeiro, como historiador de verdade; mas também conhece o labirinto em que se entra quando se quer fazer a história dos jogos entre o verdadeiro e o falso; ele é daqueles, raros hoje em dia, que aceitam enfrentar o perigo, para todo e qualquer pensamento, que a questão da história da verdade traz consigo. Seria difícil circunscrever sua influência sobre estas páginas.³

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

(...) uma distribuição cronológica simples: um primeiro volume, *O uso dos prazeres*, é dedicado à maneira pela qual a atividade sexual foi problematizada pelos filósofos e pelos médicos na cultura grega clássica, no século IV a. C.; *O cuidado de si* é dedicado a essa problematização nos textos gregos e latinos nos dois primeiros séculos de nossa era; (...). Em relação aos documentos que utilizarei, eles serão na maior parte textos “prescritivos”; com isso, quero me referir a textos que, qualquer que seja sua forma (discurso, diálogo, tratado, coletânea de preceitos, cartas, etc.), têm como objetivo principal propor regras de conduta. Só recorrerei aos textos teóricos sobre a doutrina do prazer ou das paixões para encontrar esclarecimentos. O campo que analisarei é constituído por textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém: textos “práticos” que são eles próprios, objeto de “prática” na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana.⁴

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

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

³ FOUCAULT, 2006, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

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

3.2

Descontinuidade entre as constituições grega e cristã da experiência individual

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

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

⁵ Ibid., p. 60.

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

3.2.1

Lei universal e práticas singulares na Antiguidade

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

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

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

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

⁶ Ibid., p. 60.

⁷ Ibid., p. 59

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

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

3.3 As cisões da alma: questão da ontologia

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

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

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

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

⁸ Ibid., p. 61.

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

¹⁰ FOUCAULT, 2006, p. 65.

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

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

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

Foucault cita um trecho das *Leis*:

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

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

¹¹ Ibid., p. 64

¹² Ibid., p. 65.

¹³ Ibid., p. 64.

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

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

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

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

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

¹⁴ Ibid., p. 60.

¹⁵ Ibid., p. 64.

¹⁶ Ibid., p. 66.

¹⁷ Ibid., p. 66.

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

3.4

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Ibid., p. 66.

¹⁹ Ibid., p. 67.

²⁰ Ibid., p. 67

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

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

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

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

3.5 O Exercício (*askesis*)

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

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

²¹ Ibid., p. 67-68.

²² Ibid., p. 67.

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

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

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

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

²³ Ibid., p. 68-69.

²⁴ Ibid., p. 69.

²⁵ Ibid., p. 69.

²⁶ Ibid., p. 69.

3.5.1 Questão ontológica e teleológica da *askesis*

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

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

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

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

²⁷ Ibid., p. 70.

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

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

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

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

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

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

²⁸ Ibid., p. 70.

²⁹ Ibid., p. 71.

³⁰ Ibid., p.71-72.

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

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

3.6 O problema da liberdade

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

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

³¹ Ibid., p.72.

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

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

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

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

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

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

³³ Ibid., p. 74.

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

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

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

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

³⁴ Ibid., p.75.

³⁵ Ibid., p.75.

³⁶ Ibid., p.76.

3.6.1

As liberdades dos gêneros: virilidade e feminidade

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

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

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

³⁷ Ibid., p. 77.

³⁸ Ibid., p. 78.

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

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

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

³⁹ Ibid., p. 78.

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

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

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

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

3.6.2

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

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

⁴⁰ Ibid., p.79

⁴¹ Ibid., p.79.

⁴² Ibid., p.79.

⁴³ Ibid., p.79.

⁴⁴ Ibid., p.80.

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

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

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

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

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

⁴⁵ Ibid., p. 80.

⁴⁶ Ibid., p. 80.

⁴⁷ Ibid., p. 80.

⁴⁸ Ibid., p. 81

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

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

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

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

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

⁴⁹ Ibid., p. 81.

⁵⁰ Ibid., p. 82.

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

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

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

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

⁵¹ Ibid., p. 82.

⁵² Ibid., p. 82.

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

3.7

Austeridade na moral cristã: renúncia de si

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

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

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

3.7.1

Austeridade grega: domínio de si

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

⁵³ Ibid., p. 83.

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

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

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

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

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

⁵⁴ Ibid., p. 85.