

3

Sobre o Cuidado de Si

3.1

O Cuidado de Si na Antiguidade Tardia

Nos escritos médicos e filosóficos sobre o período que se inicia no século II de nossa era, Foucault observa uma postura mais receosa frente aos prazeres. Nota uma tenacidade acerca dos cuidados com o corpo e a alma, a estima dos compromissos do casamento e certa hostilidade ao amor aos rapazes. Há uma intensificação da questão dos prazeres, de suas relações e usos, uma moral mais severa. Quais sejam os motivos para tal intensificação, ainda não era uma coerção legislativa ou algo que apontasse para um código de regras; “mais do que novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo” (FOUCAULT, 1985, p. 46).

Podemos supor que os motivos para essa moral rigorosa fossem uma valorização do “individualismo”, que exalta a vida privada ou prioriza a singularidade individual. Mas isso seria um equívoco, pois nos dois primeiros séculos do início da época imperial se desenvolveu uma verdadeira cultura de si, deflagrou o apogeu das artes da existência. A retomada do tema do cuidado de si, tão caro a Sócrates, adquiriu nova proporção:

O preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber. (FOUCAULT, 1985, p.50).

O preceito do cuidado de si é voltar-se para si mesmo, fazer de si próprio objeto de estudo e de cuidado. A filosofia é atividade própria ao cuidado de si, a qual não se deve começar muito tarde nem esquecer na velhice. A validade desse princípio é concernente a todos e durante toda a vida. É um exercício diário de

ocupar-se consigo mesmo, caracterizado por exercícios físicos, regimes de saúde, exames de consciência, meditações e leituras.

O sentido de *epimeleia* no cuidado de si é o mesmo designado para os cuidados com a casa ou as obrigações de um príncipe diante de seu povo, ou de um médico para com seus pacientes; as atividades do cuidado de si requerem labor.

A prática do cuidado de si não é uma atividade solitária. Essa transformação de si mesmo não afeta apenas ao homem que se singularizou e se tornou sujeito do cuidado de si, mas também altera de modo essencial sua própria relação com os outros. Um preceptor, um guia, um amigo, um mestre são fundamentais na elaboração de si, pois as trocas acrescentam muito para os que precisam de ajuda, e atualizam os mais experientes, desenvolvendo uma verdadeira prática social.

O cuidado de si e as técnicas de si são as práticas necessárias para a autoconstituição do sujeito. Mas tais práticas não teriam “efeitos” reais se não houvesse também o cuidado com o outro, pois é somente diante do outro que a experiência de si é possível, o encontro com o outro produz uma prova transformadora de si. “O cuidado de si aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um ‘serviço de alma’ que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de relações recíprocas” (FOUCAULT, 1985, p. 59).

A prática médica é, por tradição, correlata ao cuidado de si, e diversas analogias intensificam essa relação. O conceito de *pathos* parece ser o elemento central de convergência das duas áreas: denotando a doença física ou a paixão, num sentido mais amplo, diz respeito a uma comoção que desequilibra corpo e alma. A ocupação com o paciente ou o cuidado da própria alma ou da alma dos outros têm em comum a finalidade de cura. “Formar-se e cuidar-se são atividades solidárias” (FOUCAULT, 1985, p. 60).

Nesse trabalho de cura do corpo e da alma, o conhecimento de si preconizado pelo princípio delfico (“Conhece-te a ti mesmo”) ocupa lugar de destaque. Toda uma arte do conhecimento de si foi elaborada contando com “procedimentos de privação” para o exercício do controle de si, exames de consciência que deviam ser realizados pela manhã e pela noite no intuito de desenvolver a memória e a reflexão, além do pensamento sobre si mesmo como o

trabalho da escolha livre e razoável do sujeito. O princípio da conversão a si é a elaboração de uma ética do domínio, que tem por finalidade a constituição do indivíduo enquanto sujeito moral:

... o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral. (FOUCAULT, 1985, p. 72).

Podemos ver se desenhar aí os primeiros traços de uma austeridade moral que associa o prazer ao mal, submete os comportamentos às leis universais e pretende aceder à purificação da existência, mas apenas o esboço. O que se origina nesse momento é uma nova forma da problematização da relação consigo e com os outros, que origina uma nova resposta na forma de uma estilização da existência.

No que diz respeito ao papel matrimonial, houve um deslocamento institucional. Se antes o casamento era uma negociação entre famílias, interesse pelo *status*, certificado da manutenção do *oikos*, enfim um quadro da vida privada, na civilização romana o casamento adquire um espaço no interior da vida pública. Perde a característica autoritária da família e do marido sobre a esposa e algumas medidas legislativas aparecem, gerando “efeitos de direito”. A questão do *status* perde importância, e o casamento aparece mais livre das estratégias de contrato, o que promove uma livre escolha dos esposos e com isso uma estabilidade nas relações maritais pelo vínculo afetivo. O papel da mulher ganha importância e independência jurídica.

“O casamento passaria a ser [...] mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges...” (FOUCAULT, 1985, p. 84) e mais eficiente na questão da fidelidade e da reciprocidade entre os parceiros. No modelo antigo, que vimos no capítulo anterior, a aproximação e o sentimento do casal não tinham relevância, ou só importavam dentro de um quadro funcional bem marcado. Já no período helênico a “honra conjugal” se manifesta na reflexão sobre o papel do marido e na vinculação dele com sua mulher revelando uma existência compartilhada. A

moderação do homem casado não tem seu primado no domínio sobre os outros, mas sim numa relação de reciprocidade com a esposa.

No quadro político as coisas se revelam mais nebulosas. A crise do século terceiro e o enfraquecimento das cidades-estados em prol de um poder imperialista centralizado podem sugerir o motivo de um movimento de recuo para si e valorização da vida privada. Mas essa seria uma solução simplista. O desaparecimento das classes dirigentes traz para o centro da reflexão moral a modificação das condições do exercício do poder, uma nova reflexão sobre o papel desempenhado na cidade.

Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática. (FOUCAULT, 1985, p. 91).

Numa sociedade em que há a discrepância entre uma multidão de pobres e uma pequena elite rica, podemos entender a importância e ostentação dadas ao *status*. As mudanças na vida política ocasionaram novas condições das relações entre encargos, *status*, deveres e poderes, promovendo duas atitudes distintas. Por um lado a fixação da própria identidade junto ao *status* acentuando a magnificência e a superioridade em relação aos outros, comportamento comum na aristocracia. De outro lado, o trabalho de se constituir e se reconhecer naquilo que se é, elaborando uma relação consigo que independe do *status* e das relações correlatas a ele por se realizar na soberania de si mesmo.

Essas duas atitudes foram descritas e avaliadas como dois contrários. De fato podemos ter a impressão que a busca de si mesmo é uma fuga da vida política, mas a relação que se estabelece consigo mesmo é o que permite definir condições e formas de participação e execução de cargos na vida política. O retraimento em decorrência das transformações políticas originaram uma problematização da atividade política. A elaboração ética desenvolvida com o intuito de constituir um sujeito moral desponta na relação desse sujeito com essas esferas sociais, cívicas e políticas.

Foucault ressalta aqui uma “crise do sujeito, ou melhor, da subjetivação” que diante das transformações políticas e sociais precisa se reelaborar para ser

capaz de submeter-se às novas regras e finalizar sua existência. Ao tentar compreender esse desdobramento da cultura de si, Foucault faz, analogamente ao livro anterior, uma análise das práticas relacionais com o próprio corpo, com a mulher, com os outros e com as atividades na cidade.

3.2

O Corpo

Falamos anteriormente da proximidade da prática médica com a prática filosófica do cuidado de si, e é dessa perspectiva que Foucault inicia sua análise sobre o corpo, a dieta e a prática dos prazeres. A medicina nesse período funcionava por três modos: o regime, os remédios e as operações. Para a doença e momentos críticos de saúde, os dois últimos modos eram a solução, mas a forma do regime preconizava uma medicina preventiva. A partir do momento que o indivíduo tem uma atenção com a saúde, um cuidado com o regime, opera uma manutenção de sua autonomia que lhe permite olhar o mundo com uma percepção “médica”. Saberá ver no ambiente que o cerca os fatores positivos e negativos para sua saúde, não necessitando de um médico, com exceção em casos graves.

A prescrição médica dos regimes no período greco-romano não difere muito dos tratados dietéticos antigos. A percepção do bom momento para os exercícios, as alimentações, o sono, o tempo gasto com cada atividade, as estações do ano propícias para cada ocupação. Tudo isso se mantém excepcionalmente contínuo, variando apenas no detalhamento de tais tarefas, um aprimoramento nas descrições sobre as práticas de atenção e cuidado com o corpo. É nesse quadro geral, no qual é notável a preocupação com o corpo, a saúde, as circunstâncias e o ambiente, que a questão dos prazeres sexuais aparece no pensamento médico: seus mecanismos, seus valores e o regime que lhe convém.

Galeno foi um proeminente médico e filósofo romano cujos escritos sobre os *aphrodisia* fornecem material para as investigações de Foucault. As avaliações de Galeno sobre os “atos de Afrodite” se colocam naquele ponto de relação entre a morte, a reprodução e a imortalidade, “é na falta de eternidade que se enraíza a necessidade da separação dos sexos, a intensidade de sua atração recíproca e a possibilidade da geração” (FOUCAULT, 1985, p. 110).

Em sua concepção demiúrgica do mundo, Galeno acredita que a natureza, no intuito de criar uma obra imortal, se depara com a inevitável mortalidade da matéria humana e precisa de uma maneira de assegurar a salvação e continuação da humanidade. Assim, os seres vivos são compostos com órgãos reprodutores, mas também com uma “artimanha”. Artimanha criada pelo *logos* que preside o mundo para controlar a fatal corruptibilidade da matéria. Essa artimanha rege três elementos: os órgãos, que assim como nos animais servem para a reprodução, o prazer, que é uma capacidade descomunal, e o desejo, extraordinariamente arrebatador. “Portanto, sabedoria do princípio demiúrgico que, conhecendo bem a substância de sua obra e conseqüentemente seus limites, inventou esse mecanismo de excitação – esse ‘agulhão’ do desejo.” (FOUCAULT, 1985, p. 111). Por meio desse mecanismo de excitação os seres vivos cumprem o intento do *logos* de perpetuação da espécie sem sequer se darem conta.

Fisiologicamente, a análise de Galeno se baseia na semelhança do aparelho anatômico, percebendo a isomorfia dos atos nos homens e nas mulheres. Supõe que a mulher também transmita o esperma na relação, mas como é mais imperfeito e menos bem elaborado nelas, o esperma do homem tem maior importância na formação do embrião. O prazer e o desejo são para ele consequência dos mecanismos do corpo, “toda uma disposição anatômica e todo um ordenamento fisiológico que inscrevem no corpo e nos seus mecanismos próprios o prazer com seu excessivo vigor...” (FOUCAULT, 1985, p. 113).

Galeno acredita, de modo semelhante aos antigos, que o esperma percorra todo o corpo para a sua emissão, mas por um processo diferente. Não é pela agitação do sangue nem por uma digestão dos alimentos que o sêmen se forma, mas pela junção de certo processo de supuração sanguínea e a presença do *pneuma* que faz os órgãos sexuais inflarem. *Pneuma* esse que se forma “no labirinto complexo do cérebro” (FOUCAULT, 1985, p. 114). Galeno não vê nos atos sexuais as consequências danosas para o corpo todo, como viam os antigos; contudo, é a partir dessa concepção que vincula, por analogia, por causalidade e por parentesco, as convulsões e a epilepsia com o ato sexual. Na teoria de Galeno, a reflexão sobre os *aphrodisia* apoia-se sobre três planos: a ordem da providência demiúrgica, o jogo complexo de correlações constantes no corpo e o parentesco

com doenças temíveis. É dessa reflexão que Foucault extrai a pergunta – “seriam eles bons, seriam maus?” – que intitula a segunda parte das análises sobre o corpo.

O que marca essencialmente a literatura médica dos séculos I e II, não exclusivamente em Galeno, é uma ambiguidade a propósito dos prazeres sexuais. Foucault ressalta que essa ambiguidade é de fato uma ambivalência por se tratar de duas valorizações antiéticas.

Existem, por certo, valorações positivas, como a importância do sêmen, que reúne em si a substância poderosa que permite a manutenção da vida, o escapar da morte. O sêmen também evidencia a superioridade masculina, pois a “preeminência do macho é a de ser o animal espermático por excelência” (FOUCAULT, 1985, p. 116). O ato em si também tem seu valor positivo, pois sendo uma coisa natural não pode ser malévolos ou nocivo. Pela possibilidade e pelo princípio, o ato sexual é positivamente estimado.

Por outro lado, o ato sexual é considerado perigoso. Primeiro pelo desperdício de substância tão preciosa como o sêmen. Segundo pela semelhança que tem com a doença (os espasmos do gozo e a epilepsia). Patologicamente são esses os perigos oriundos da atividade sexual: “violência involuntária da tensão, dispêndio indefinido que esgota” (FOUCAULT, 1985, p. 117) exemplificado nos casos da satíriase, que é a “doença da excitação permanente”, ou da gonorreia, que destrói a virilidade e o princípio da vida. Contrariamente, há a histeria, que, enquanto doença feminina, tem na prática sexual sua cura. Além da esfera patológica há uma análise das condições de desenvolvimento dos *aphrodisia*: temperatura dos envolvidos, momento do dia, alimentação, clima, etc. toda uma profusão de fatores diversos que podem levar a certas doenças e a fragilidade e precariedade da atividade sexual.

Os órgãos, os humores e os atos sexuais constituem ao mesmo tempo uma superfície receptora e particularmente sensível a tudo o que pode perturbar o organismo e um foco muito potente e ativo para induzir, através de todo o corpo, uma longa série de sintomas polimorfos (FOUCAULT, 1985, p. 121).

Muitos debates se desenvolveram acerca da atividade sexual por notarem que em alguns casos os efeitos do ato são terapêuticos e em outros induzem a doenças. Sem um veredicto para a questão de serem eles bons ou maus, a tendência era atribuir valores positivos à abstenção sexual. Abstenção que era

claramente eficiente e saudável para os homens pela continência do sêmen (excetuando raros casos) e nem tão eficaz para as mulheres posto que foram criadas para casar e procriar. Havia ainda aqueles partidários da virgindade (para ambos os sexos), não só cessar a atividade sexual, mas desconhecer por completo sua força e seus perigos, afinal “somente a obrigação de conservar o gênero humano torna necessária sua prática” (FOUCAULT, 1985, p. 125). A questão a respeito dos atos sexuais e seus perigos se articula sobre o funcionamento e a fragilidade do corpo humano, e nessas condições vemos a importância que pode ter o regime dos prazeres no cuidado de si.

Desse modo, é com bastante precaução e cautela que o regime dos prazeres se desenvolverá. Diferentemente daquele prescritivo que procurava definir um modo "natural" das práticas, o regime dos prazeres adquiriu um caráter concessivo. Os atos sexuais não são de fato prejudiciais se considerados todos os fatores para seu bom uso, de modo que afete menos o conjunto dos equilíbrios. São quatro as variáveis consideradas: o momento propício para a procriação, a idade do sujeito, o momento favorável (clima, dia e horário) e os temperamentos individuais.

Podemos notar que as reflexões médicas acerca do regime dos prazeres incide diretamente sobre o corpo: seus equilíbrios, suas afecções, disposições gerais que determinam as condutas. "De certa forma, é o corpo que faz a lei para o corpo" (FOUCAULT, 1985, p. 136). No entanto, a alma tem um trabalho a cumprir e os médicos impõem sua participação.

... pois é ela que incessantemente se arrisca a levar o corpo além de sua mecânica própria e de suas necessidades elementares; é ela que incita a escolher momentos que não são apropriados, a agir em circunstâncias suspeitas, a contrariar as disposições naturais. (FOUCAULT, 1985, p. 136).

A meticulosidade com que são elaborados os regimes se justifica pela tendência que os humanos têm a se afastar deles, movidos pela imaginação, pelas paixões e pelos amores. O papel a ser desempenhado pela alma racional é árduo: ela precisa fixar ao corpo um regime condizente com sua natureza, seus estados e tensões, mas para isso ela precisa antes desenvolver um trabalho sobre si a fim de eliminar os erros, dominar os desejos, refrear as imaginações. Esse regime não pretende com isso deflagrar uma guerra entre corpo e alma, mas sim preparar a

alma para guiar o corpo segundo uma lei que lhe é própria. Descrevem os médicos, sobre o trabalho da alma, três elementos que podem induzir o indivíduo para além das suas necessidades fisiológicas: a agitação do desejo, afeição ao prazer e a presença das imagens.

Não é intenção dos regimes suprimir o desejo, isso seria avesso à natureza e por isso mesmo mais perigoso para a saúde. O conselho era não ter relação sem sentir desejo. O desejo tem dois lados: está presente na alma e no corpo, e é na interseção desses dois que se dá o problema para o regime. Pois a excitação do corpo é puramente física e responde a uma necessidade igualmente física, enquanto nada na alma corresponde à sua excitação, a alma é fomentada por representações vãs que a levam além daquilo que exige o corpo. Tal proposição é paradoxal se pensarmos num tema tão tradicional como a alma; sabemos que ela não deve se deixar levar por afecções do corpo, mas essa análise se insere num contexto teórico e médico influenciado pelo estoicismo; logo, em outra perspectiva, a de "uma ética do desejo que se molda sobre uma física das excreções" (FOUCAULT, 1985, p. 139).

Daí decorre a questão das imagens e toda a desconfiança que suscitam. Pois são as imagens que inspiram na alma desejos "vazios" que não têm correlação com as necessidades do corpo. É pelas imagens que a lembrança, a imaginação e os sonhos são atçados. Todo o pudor dos antigos ao sugerir que o ato sexual fosse praticado à noite tem esse mesmo preceito: o perigo das imagens. É um aspecto muito constante na ética sexual o esforço em se desviar das imagens externas e internas na garantia do bom uso dos prazeres.

O prazer, assim como o desejo, está ligado ao mecanismo e aos movimentos do corpo, é uma força natural. Mas por ser força pode se tornar a origem dos excessos na economia dos prazeres. O preceito desse regime racional é que o prazer não deve ser a finalidade do ato, mas sim um acompanhamento. O ato deve ser encarado como um desprendimento natural de uma necessidade elementar do corpo. A ética médica dos primeiros séculos estava preocupada em inscrever a atividade sexual nas necessidades fisiológicas do corpo, "desprendida da inutilidade do desejo, das imagens e do prazer" (FOUCAULT, 1985, p. 143).

Foucault ressalta que apesar de detalhados e complexos, esses regimes sobre o sexo ocupam um pequeno espaço se comparados à literatura sobre a

dietética das comidas e bebidas. Foi uma longa evolução até que esses princípios fossem apropriados pelo ideário cristão. O autor nota também a produção de uma "patologia" do ato sexual, mas muito anterior àquela que associa a conduta sexual a um desvio doentio. Essa medicina procurava mostrar que o ato sexual manifesta um núcleo de males possíveis, mas não é por si só um mal. A atenção exigida é constante e faz com que as regras às quais o sujeito deve se submeter estejam sempre presentes em seu espírito.

Poder-se ia dizer do mesmo modo que o regime dos *aphrodisia*, o regime de sua distribuição proposta pela medicina não deve ser nada mais, nem menos, do que a forma de sua natureza presente para o pensamento, sua verdade habitando a conduta como sua constante prescrição. (FOUCAULT, 1985, p. 145).

3.3

A Mulher

A reflexão sobre o papel da mulher na sociedade romana ainda se encontrava como parte da ética do casamento, mas Foucault observa duas mudanças significativas. A primeira é uma atenção à relação marido/esposa, por mais que ainda se preze pela boa gestão da casa e pelo cuidado com os descendentes, essa relação é colocada no centro onde todas as outras variantes dependem dela. A outra é que a moderação do homem casado não se pauta mais pela questão do domínio dos outros, mas sim pela relação de reciprocidade: a intensificação do cuidado de si se assenta na valorização do outro. A formulação acerca da fidelidade reflete essa nova abordagem.

A preocupação em tratar da prática dos *aphrodisia* dentro da relação matrimonial configura não só a sua prática para geração de filhos, mas também para o prazer recíproco no intuito da manutenção do casamento, desenvolvendo assim a combinação de outros valores como o amor, a afeição e o bom entendimento entre os esposos. “Uma estilística da existência a dois surge dos preceitos tradicionais da gestão matrimonial: podemos muito bem situá-la numa arte do vínculo conjugal, numa doutrina do monopólio sexual, e finalmente, numa estética dos prazeres compartilhados.” (FOUCAULT, 1985, p. 151).

É principalmente nos escritos estoicos que nosso autor vê se ordenar esse novo modelo da vida a dois. Nada que impusesse formas institucionais inéditas,

mas uma reflexão mais centrada no vínculo e na simetria, e que em muito difere das proposições dos textos clássicos. “Essa arte de viver casado define uma relação *dual* em sua forma, *universal* em seu valor e *específica* em sua intensidade e força.” (FOUCAULT, 1985, p. 152). Era uma concepção tradicional que o casamento é uma coisa natural pelo bom motivo da procriação, pela formação dos descendentes, pelas tarefas, deveres e ajudas de uma vida compartilhada além da constituição de uma família que servirá de base para a cidade. A retomada desse tema pela análise estoica é notória.

A dualidade do casamento reside assim nesses dois aspectos: a procriação e a comunidade de vida, mas dentro do estoicismo a finalidade comunitária é acentuada. Se o objetivo do casamento fosse puramente a geração de descendentes, poderiam fazer como os animais que acasalam e se separam, mas a formação de uma família, o compartilhamento da vida revela uma forma de existência propriamente humana e racional de companheirismo e cuidados recíprocos. Segundo a noção naturalista, o homem é concebido como um "animal conjunto", faz parte da constituição do homem esse caráter binário. A inclinação para o casamento é natural e racional. Em todo caso, isso não exclui a vida na multiplicidade, pois ao mesmo tempo em que o homem é conjugal, é também social, e essas duas relações são ligadas. "Enquanto animal, enquanto ser vivo racional e enquanto indivíduo, cuja razão o vincula ao gênero humano, o homem é, de todo modo, um ser conjugal" (FOUCAULT, 1985, p. 156).

Evidentemente existem outras correntes de pensamento que são contra o casamento, como os cínicos e os epicuristas. E o embate que surge a partir delas é o de saber se se deve ou não casar, pesando as vantagens e desvantagens do matrimônio. A concepção estoica não ignora as inconveniências, e não é por ser mais proveitoso que se deve casar, mas por ser um dever. O casamento seria, como citamos, um impulso natural e racional, logo deve ser assim em todos os indivíduos. E também faz parte das obrigações que se deve ter diante da comunidade da qual é membro, e enquanto participante do gênero humano. É uma "exigência para todos de uma escolha de vida que se dê a forma do universal porque é conforme a natureza e útil a todos" (FOUCAULT, 1985, p. 157), esse é o elo que liga o homem à humanidade, esse é o valor universal da relação. Contraposto a isso há a ideia de que o casamento não é um imperativo, é

simplesmente preferível. Não há obrigatoriedade, são as circunstâncias que levam ao casamento ou não.

A conjuntura da existência filosófica é um importante objeto de discussão. Trata da incompatibilidade da vida filosófica com a vida de casado. O papel do filósofo é viver segundo a razão, conformando-se à natureza; mas, além disso, deve ser exemplo para todos os outros, um mestre de vida. Mas como ser um exemplo e não se casar se isso implica na existência enquanto forma universalmente válida? E como conciliar as tarefas do casamento com o trabalho da reflexão, da aplicação a si, da pedagogia da comunidade, da função de ser o arauto da verdade? É Epiteto que esclarece que a incompatibilidade da existência filosófica com o casamento ocorre porque o sábio tem por missão ocupar-se da humanidade. A renúncia do sábio à vida privada é uma consequência de sua profissão e seu compromisso com o gênero humano, e acrescenta que se num tempo futuro chegasse a haver uma sociedade de sábios, cada filósofo poderia se casar e comungar a vida com outros como ele não sendo mais inconciliável a vida solitária do pedagogo com a união matrimonial.

A relação entre os cônjuges é bastante específica pela a afetividade que os vincula. Ela é diferente da relação que une os pais aos filhos, os amigos entre si ou os irmãos. Os filósofos latinos procuraram atribuir propriedades particulares a esse tipo de relação por ver no vínculo conjugal a definição de todo um modo de existência. O estilo de conduta exigido pelo casamento leva cada um dos esposos a viver uma vida compartilhada na forma de uma existência comum. "Eles podem muito bem ter cada qual seu papel; mas não poderiam privar-se um do outro." (FOUCAULT, 1985, p. 161). É uma "arte de estar junto" que constitui a vida no casamento como uma unidade ética. Existem três motivos corriqueiros que levam os sujeitos a se casarem: os prazeres dos *aphrodisia*, o interesse e o que eles chamam de "fusão total", que é o único desses motivos que leva a um casamento bom e feliz, por estarem ligados pelo amor.

Toda essa literatura sobre a arte do casamento não representa sua realização prática, mas podemos notar todo um esboço de um forte modelo da vida conjugal. Há nela um privilégio natural, ontológico e ético sobre todas as outras formas de relação. O que fica claro aqui é que "não poderia existir incompatibilidade essencial e primeira entre a relação que se estabelece consigo

próprio e a relação que se instaura com o outro. A arte da conjugalidade é parte integrante da cultura de si" (FOUCAULT, 1985, p. 164). Ainda assim a vinculação conjugal traz em si um paradoxo, pois ao mesmo tempo em que se tem um *outro* "por excelência", que é a esposa, essa relação com esse outro sugere a formação de uma unidade. Nos tratados sobre a vida matrimonial analisados por Foucault, algo lhe chama a atenção: a objetivação da relação conjugal em geral mantém a objetivação do sexo conjugal à margem. No entanto, encontra alguns princípios importantes a respeito da prática dos *aphrodisia* e a vida de casamento.

Na literatura antiga, excetuando o princípio da moderação no domínio de si e o risco de ter filhos ilegítimos, nada era motivo para que um homem casado fizesse uso dos prazeres sexuais apenas com sua esposa. Na moral dos primeiros séculos vemos se formar uma "conjugalização" das práticas sexuais que se dava direta e reciprocamente: a natureza da relação sexual não admite que ela ocorra fora do casamento, e a natureza do casamento vincula os esposos de modo que exclui o prazer com outros parceiros. O casamento legitima o ato sexual, e a realização deste fora do matrimônio é considerado um comportamento vergonhoso.

É diante desse quadro que a problematização do adultério e da fidelidade de ambos os cônjuges se esboça. Condenado juridicamente e reprovado moralmente, o adultério só dizia respeito à traição da mulher a seu marido, configurando um dano aos seus direitos. Essa definição do adultério perdurou por muito tempo e até nos textos helenísticos a diferença não é muito evidente. Existem precauções para que o homem casado se mantenha fiel, mas de uma forma geral cabe à mulher relevar os erros do marido. O princípio de uma fidelidade recíproca preconiza certo monopólio do prazer, mas não é uma exigência rigorosa nem simétrica no casamento.

E embora tenda a exigir uma fidelidade simétrica aos dois parceiros, ele também constitui um lugar de transação onde a afeição do marido para com a mulher e a prudência da esposa face ao marido terão que se compor: nele os prazeres exteriores do homem não serão mais o efeito reconhecido de sua superioridade estatutária, mas de uma certa fraqueza que o homem deve limitar tanto mais porque a mulher tolera por uma concessão que, ao salvaguardar talvez a sua honra, prova também sua afeição. (FOUCAULT, 1985, p. 176).

De modo geral a questão dos prazeres no casamento diz mais respeito ao estatuto e às formas que eles devem tomar e sobre quais são os princípios de sua limitação interna. A austeridade conjugal surge justificada pelas duas finalidades naturais ao matrimônio: a procriação e a vida compartilhada. Não delimitam claramente o que é permitido ou não, apenas ressaltam alguns preceitos gerais.

Era uma exigência dos moralistas, como vimos no item anterior, que o prazer não fosse o fim da relação sexual, mas isso era apenas uma posição de princípio, longe de ser uma regra de conduta e restrição. O conselho mais efetivo era para que não se tivesse com a esposa o mesmo comportamento que se tinha com uma amante, cuidando assim de ter bons descendentes e preservando uma amizade entre o casal, a "decência conjugal assume tanto mais valor quanto mais o casamento tende a constituir o único lugar lícito para os prazeres do sexo" (FOUCAULT, 1985, p. 178). Tudo isso diz respeito ao desenvolvimento de uma cultura de si. Princípios com validade universal que pretendem infundir uma maneira de ser, um estilo de relações para quem quiser tornar honrada e bela a própria existência. Universalidade que não é lei de uma estética da existência possível para todos, mas que só é exercida por alguns.

3.4

Os Rapazes

A intensificação das relações conjugais e a inserção da prática dos *aphrodisia* prioritariamente no casamento (com todo o valor que lhe é dado pela ligação que proporciona entre os esposos) levantaram um olhar desconfiado sobre o amor pelos rapazes e os privilégios que o acompanhavam. Nas sociedades romanas, o amor pelos rapazes perde muita significação na problematização moral. Não que não ocorresse mais ou que fosse proibido, pelo contrário, a prática continuava usual, mas não suscitava reflexões e formulações da mesma forma que na Antiguidade. “Obsolescência, não da própria coisa, mas sim, do problema; recuo do interesse que se lhe confere; desaparecimento da importância que se lhe reconhece no debate filosófico e moral” (FOUCAULT, 1985, p. 189).

É de Máximo de Tiro o texto mais tradicional que, versando sobre o amor socrático, faz a distinção dos dois tipos de amor nas relações masculinas. Um que

é belo e justo, logo o verdadeiro, e outro que, não sendo isso, é um simulacro de amor, repartição claramente platônica. De um lado a amizade e a virtude caracterizando a virilidade helênica, do outro o impudor e os excessos característicos dos bárbaros efeminados. Na parca literatura que Foucault encontra sobre o tema há, além do já citado Máximo de Tiro, diálogos de Plutarco e do Pseudo-Luciano.

Nesses dois diálogos vemos se desenvolver a Erótica da mesma forma: dual e comparativa em seus valores, no entanto, divergentes pelo objeto de comparação. A dualidade para valoração moral é dada entre as relações com as mulheres e as relações com os rapazes. A introdução dos *aphrodisia* na instituição matrimonial acabou por mudar o foco da questão ética sobre a supressão dos prazeres, “tal é o paradoxo: é em torno dessa questão do prazer que se desenvolverá a reflexão sobre a pederastia na Antiguidade grega; é em torno dessa mesma questão que ela entrará em regressão” (FOUCAULT, 1985, p. 192). Nos diálogos de Plutarco e Pseudo-Luciano, nosso autor constata a legitimidade do amor masculino, mas também seu “declínio crescente” em prol de uma estética da existência.

Para analisar os diálogos Foucault reproduz suas narrativas – o que não repetiremos aqui, no intuito de nos atermos aos temas pertinentes à Erótica. Em ambos os diálogos a disputa se dá em torno da questão de qual é o amor “melhor”, se às mulheres ou aos rapazes. O *Diálogo sobre o amor*, de Plutarco, defende o casamento, enquanto *Os Amores*, de Pseudo-Luciano, se conclui sob o signo do amor masculino.

A narrativa de Plutarco sugere uma mudança na Erótica antiga. Entre tantas variações possíveis – “dualismo duplo”, como diz Foucault – para julgar os tipos de amor: puro, vulgar, pelas mulheres, pelos rapazes, a questão que orbita é sempre a do prazer – o prazer inserido na relação ou a elisão do prazer na relação como critério de valor. Vimos anteriormente que a Erótica se referia especialmente à relação com os rapazes e que somente nesse tipo de relação o amor (*Eros*) surgia, e toda a comoção moral girava em torno do espaço dos *aphrodisia* nesse tipo de relação. A relação com as mulheres estava fora desse quadro por pertencer àquele do casamento, em que o uso dos prazeres era algo natural para o ciclo da vida, bem verdade que a relação masculina ideal excluía os

prazeres. Mas o que tudo isso nos esclarece é a estrutura binária da Erótica, e uma constância na temática dos *aphrodisia*. A partir do momento que não apenas a prática dos *aphrodisia* é valorizada no universo do casamento, mas também o fator *Eros* – o amor – se torna relevante, vemos um esboço de inversão dessa configuração:

É esse regime que, grosso modo, é ainda o nosso hoje em dia, na medida em que está solidificado por uma concepção unitária da sexualidade, que permite marcar de modo estrito o dimorfismo das relações, e a estrutura diferencial dos desejos. (FOUCAULT, 1985, p. 198).

Vejamos então essa “reformulação” da Erótica desenvolvida por Plutarco. O argumento defendido pelos adeptos do amor masculino se desenvolve por uma série de “clichês” como diz Foucault. O amor pelos rapazes é superior e diferencial do amor pelas mulheres: em relação a elas, ele acontece por uma inclinação da natureza, comum a todos os animais, que a união dos sexos implica; além disso, na atração pelas mulheres o prazer é anexo, não podendo ser dissociado. Dois bons motivos para invalidar a possibilidade de um amor verdadeiro: ser comum e natural como nos animais e ultrapassar os limites da razão pelas volúpias físicas que corrompem as almas. Por outro lado, o amor pelos rapazes, livre dos prazeres indignos e indissociável da amizade que leva à virtude, é o único amor verdadeiro.

A contrapartida vem no argumento, também “clichê”, da “hipocrisia pederástica”, pois esse ideal pregado não descreve a realidade e se os *aphrodisia* não são compatíveis com a amizade e o amor, então não conferem dignidade ao amor masculino, no entanto se forem compatíveis, não há motivos para serem excluídos do amor as mulheres. E não apenas isso: se o erômeno (o amado) for virtuoso e não ceder ao amante (o erasta), o prazer ocorre a partir de um ato de violência que o faz experimentar o ódio, ou, se ele cede, é efeminado, causando desprezo.

Mas essa abordagem por questões particulares não permite que se desenvolva o tema geral do amor. A tese proposta por Plutarco é de que a atração por mulheres e rapazes advém de um único e mesmo Amor. Essa teoria unitária do amor mostra que a realização perfeita deste ocorre no casamento, não podendo ser pleno na relação com os rapazes, pois “falta ao amor pelos rapazes e que o

impede de ser, como o amor conjugal, uma composição harmoniosa de Eros e de Afrodite, onde o vínculo entre as almas está associado ao prazer físico” (FOUCAULT, 1985, p. 205).

Plutarco utiliza o termo *charis* para designar isso que falta ao amor masculino. *Charis* é a graça, a aquiescência, o consentimento que é próprio às mulheres, é a *charis* que comporta a prática sexual de acordo com a natureza e permite o desenvolvimento da amizade. Consentimento esse que integra a atividade sexual e suas polaridades de passividade e atividade numa relação de reciprocidade. A dessimetria necessária no amor aos rapazes torna-se inadequada nessa Erótica unitária, pois não lhe cabe a estabilidade interna que decorre da reciprocidade: é uma relação em que falta a “graça”.

A partir da erótica dualista atravessada pela questão do verdadeiro e do simulacro, e destinada a fundamentar essencialmente o amor pelos rapazes, mas à custa da elisão dos *aphrodisia*, vemos constituir-se em Plutarco uma nova estilística do amor: ela é monista, na medida em que inclui os *aphrodisia*, mas faz dessa inclusão um critério que lhe possibilita reter apenas o amor conjugal, e excluir as relações com os rapazes, por causa da falta que as marca: elas não podem mais ter lugar nessa grande, única e integrativa cadeia onde o amor se vivifica na reciprocidade do prazer. (FOUCAULT, 1985, p.208).

A sobreposição de diálogos que se apresenta nos *Amores* do Pseudo-Luciano se definirá favorável ao amor pelos rapazes. Foucault nos adverte que, curiosamente, não é fundamentado pelo *Eros* que os discursos se desenvolvem, mas sob o signo de *Afrodite*. O prazer físico é o problema abordado em toda a narrativa. Uma ironia lancinante também se faz presente. Apenas para ilustrar tal ironia e a questão do prazer situamos que a polêmica se origina a partir da seguinte situação: “um jovem, apaixonado pelo mármore de Praxíteles², teria deixado aprisionar-se durante a noite no templo, e teria maculado a estátua, mas, como se se tratasse de um rapaz”. (FOUCAULT, 1985, pp. 210-211). Esse “ato ambíguo” situa a problemática acerca dos prazeres; justamente, a forma de se ter prazeres na relação com as mulheres e na relação com os rapazes.

Na primeira alegação favorável às mulheres, se dispõem os argumentos clássicos da geração de filhos e da naturalidade desse tipo de amor. Enquanto a relação com os rapazes é: 1) infecunda; 2) uma ousadia contra a natureza por

² A estátua em questão é a da deusa Afrodite, deusa que preside os prazeres femininos.

servir-se de um homem do mesmo modo que de uma mulher e 3) por meio da observação do mundo animal em que se vê que estes não têm esse tipo de comportamento. “Cosmológica, “política” e moralmente, esse tipo de relação transgride a natureza” (FOUCAULT, 1985, p. 213).

A resposta a esse argumento faz ruir todo esse critério de naturalidade por meio da noção de progresso. O homem, a partir de suas necessidades e por ser dotado de razão, desenvolve habilidades – construir uma casa, se vestir – e assim os prazeres com os rapazes são a marca de uma evolução da inteligência, por assim dizer. A curiosidade e sede de saber possibilitou o nascimento da filosofia e junto com ela da pederastia. É uma oposição entre a geração de vida e o desenvolvimento de saberes e técnicas da relação entre um discípulo e seu mestre. A transgressão à natureza ilustrada no argumento do mundo animal não tem fundamento, pois “as bestas não sabem nem o que é filosofia, nem o que a amizade pode produzir de belo” (FOUCAULT, 1985, p. 215).

O segundo argumento defensor do amor pelas mulheres tem duas particularidades. A primeira diz que, não importa a idade que tenha, uma mulher sempre tem seus atrativos. Ao passo que o rapaz rapidamente vira um homem, e o problema maior não é abandonar esse jovem homem, mas o interesse contínuo que mostra a busca por uma “Afrodite ambígua”. O prazer nesse caso é uma mudança na ordem dos termos, uma verdadeira inversão dos papéis sexuais.

O outro ponto é a questão da reciprocidade. Parte do princípio de que o homem não nasceu para viver só e que por isso necessita de uma comunidade afetiva. Não se trata apenas de constituir uma família, mas do compartilhamento dos prazeres que intensifica a relação. Na relação com um rapaz, pela dissimetria que lhe é particular, o prazer é sempre de um só, esse um que tem prazer e nunca dá em troca. Já com as mulheres, a reciprocidade do prazer é natural. “A reciprocidade do prazer numa troca em que se atenta para o gozo do outro, velando por uma igualdade tão rigorosa quanto possível entre os dois parceiros, inscreve na prática sexual uma ética que prolonga a da vida comum” (FOUCAULT, 1985, p. 218). Além do que, uma mulher pode dar todos os prazeres, inclusive aquele dos rapazes, enquanto o contrário não acontece. E acrescenta: se a relação entre homens fosse aceita, a relação entre mulheres também teria que ser – e como podemos perceber esse assunto é tão escandaloso

que até agora não havia comentário sobre ele. Na compreensão da época, pior do que servir-se de um homem do mesmo modo que de uma mulher, mais vergonhoso ainda era uma mulher representar o papel de um homem.

Essa reciprocidade dos prazeres entre um homem e uma mulher é a *charis*, a graça que vimos no vocabulário de Plutarco. A resposta a esse argumento considera a *aretê*, a virtude, como elo que une o prazer e o amor na relação masculina. É a “comunidade virtuosa” que ela reivindica. A reciprocidade do amor feminino é ilusória enquanto a virtude no amor pelos rapazes é a única capaz de verdade. As mulheres são falsas, utilizam-se de maquiagem, jóias, perfumes, artificialidades que só enganam. Tudo nelas é segredo e, assim, nada pode ser recíproco nessa relação. Já os rapazes, são belos naturalmente, o prazer com eles vem sob o signo da verdade. A afeição se prolonga após a puberdade e perdura por toda a vida, a dissimetria inicial se dissipa e “embora o amor pelos rapazes seja definido como o único em que a virtude e o prazer podem associar-se, este último nunca é designado como prazer sexual” (FOUCAULT, 1985, p. 222). A vitória do amor pederástico assim se desenvolve por estar ligado à filosofia, à virtude e à supressão do prazer físico.

A ironia do Pseudo-Luciano não é uma maneira de condenar esse prazer que se pode obter com os rapazes, e que ele evoca sorrindo, é uma objeção essencial ao muito velho argumentário da pederastia grega que, para poder pensá-la, formulá-la, colocá-la em discurso e dar-lhe razão, esquivava a presença manifesta do prazer físico. Ele não diz que o amor pelas mulheres é melhor; mostra, porém, a fraqueza essencial de um discurso sobre o amor que não daria lugar aos *aphrodisia* e às relações que neles se estabelecem. (FOUCAULT, 1985, p. 224).

3.5

Reflexões finais sobre a *História da Sexualidade*

O elementos de uma nova Erótica, que Foucault viu surgir ou, pelo menos, se esboçar em sua genealogia, não povoam mais os tratados filosóficos e não se voltam mais para o amor pelos rapazes. O tema privilegiado é a propósito da relação entre um homem e uma mulher e o local onde se desenvolvem são as narrativas romanescas das quais poucos exemplos restam. Pouco ou nada podemos saber sobre a significação de tal literatura à época. Mas o filósofo encontra lá diversos elementos presentes nas Eróticas futuras, tanto religiosas

como profanas: a “heterossexualidade”, a virgindade, a união espiritualizada na forma e no valor do casamento.

Nessas narrativas romanescas o amor aos rapazes não está excluído, mas longe de ser o foco de atenção. O ponto alto são as peripécias que passam o casal em aventuras simétricas que exaltam a coragem, a fidelidade e a resistência de ambos. “É que a significação principal dessas aventuras e seu valor para conduzir ao desfecho deve-se ao fato de que as duas personagens nelas conservam de forma rigorosa uma fidelidade sexual recíproca” (FOUCAULT, 1985, p. 226).

A fidelidade do casal ou a virgindade na espera do amor, ainda não são assuntos tratados como uma obrigação do compromisso existente ou uma abstenção relacionada a um contrato futuro. São temas que definem uma escolha de vida, uma forma elevada de existência que parte do cuidado de si. Nessa Erótica “por vir” bem como na Erótica Antiga a abstenção sexual é questão pertinente, mas por motivos, parceiros e situações bastante diferentes.

Os temas de uma austeridade moral acerca dos prazeres são marcantes no desenvolvimento da reflexão moral da época imperial. Essa reflexão moral não é mais aquela da Antiguidade e ainda não é a aquela que se estabelecerá futuramente. Mas podemos notar claramente que as questões de um cuidado com o corpo, da relação com as mulheres, da relação com os rapazes, permeadas pela questão das práticas sexuais e seus prazeres configuram há muito tempo tema de toda a inquietação moral.

Nos tratados da Dietética vimos uma correlação mais intensa entre o ato sexual e os cuidados com o corpo por todos os perigos que eles representavam para a saúde. Nos tratados que compunham a Econômica notamos a valorização do vínculo conjugal não mais como uma questão de domínio e de *status*, mas sim pelas reciprocidades e obrigações decorrentes do casamento. Na Erótica observamos a transfiguração daquilo era uma abstenção dos prazeres em prol de valores espirituais na relação amorosa para uma desqualificação pela imperfeição pertinente ao amor pelos rapazes.

O ato sexual aproximava-se do mal por seus efeitos e por sua forma, mas ainda não era identificado como um mal por si só, não revelava a marca do pecado original. Assim, toda a reflexão se volta a prescrições do bem viver, nunca interdições ou proibições.

Não é a acentuação das formas de interdição que está na origem dessas modificações na moral sexual, é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode e deve estabelecer com os outros... (FOUCAULT, 1985, p. 234).