

Michel Foucault e a sexualidade grega

José Ternes/VFG

Resumo

Este texto é uma *leitura* do segundo livro da *História da sexualidade* de Michel Foucault. O artigo explora os traços fundamentais da moral sexual clássica da Grécia e os três recortes realizados pelo autor em sua *História*.

Abstract

This text is a *reading* of the second book of Michel Foucault's *History of sexuality*. The article explores the fundamental traces of the classical sexual morality of the Greeks and the three cuts made by the author in his *History*.

Nosso *objeto* de investigação, aqui, é um texto de M. Foucault, publicado em 1984 pela Gallimard: *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*.¹ O próprio autor reconhece que se trata de uma nova fase de sua trajetória intelectual. Correndo o risco da arbitrariedade, poderíamos distinguir três Foucaults: o da arqueologia do saber, o da genealogia do poder e este último, o das preocupações éticas. Devemos observar, também, que *História da sexualidade II* não continua a tarefa iniciada em *História da sexualidade I*. Aqui, a preocupação fundamental era o poder. Como a sexualidade se constituía em força política. Lá,

encontramos uma maneira de proceder radicalmente nova. Foucault volta à Antiguidade arcaica e clássica para interrogar os cuidados que os gregos dispensavam a esta região, para nós, modernos, pelo menos aparentemente, interdita: a vida sexual.

Insistamos um pouco mais nessa questão. Em que sentido *O uso dos prazeres* inaugura uma nova maneira de trabalhar? Em que medida se constitui *modificação* metodológica significativa em face das pesquisas anteriores?

O primeiro passo consiste, então, em *lembrar*; resumidamente, o que fora feito até agora (1984), a trajetória intelectual de Foucault. Que projeto estava em andamento? Que objetivos eram perseguidos? Foucault o diz de forma negativa: pretendia fazer uma série de *deslocamentos* em face das análises tradicionais. Para o momento, pare-

¹ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.

_____. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Trad. de Maria T. da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984. (Daqui em diante, *UP*, edição brasileira.)

ce-me suficiente acompanhar a leitura deste parágrafo:

Um deslocamento teórico me parecia necessário para analisar o que frequentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também um deslocamento teórico para analisar o que frequentemente se descreve como manifestações do *poder*: ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como o *sujeito*; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si — a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII — e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se *história do homem de desejo*.²

Esse último projeto começou a ser realizado em *História da sexualidade I: a vontade de saber*.

Foucault, no entanto, parecia pouco à vontade com essa perspectiva. Veja-se que ele utiliza o verbo parecer, e no pretérito imperfeito: *parecia*. Quer dizer, *parecia*, mas não era bem isto... Diante dessa *aporía*, fora preciso uma opção:

Entretanto, ficou claro que empreender essa genealogia me afastava muito de meu projeto primitivo. Devia escolher: ou manter o plano estabelecido, fazendo-o acompanhar de um rápido exame histórico desse tema do desejo, ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si. E foi por este último partido que optei...³

Trata-se de uma opção dura, dolorosa, já que significava abandonar não somente um arsenal de dados, mas todo um cronograma de trabalho. Implicava, também, frustrar as expectativas de um público leitor enorme, além daquelas dos editores. Finalmente, e isto é o mais importante, significava mudar uma maneira de pensar, pensar diferentemente. O segundo parágrafo da p. 13 é exemplar. É, sem dúvida, um dos raros momentos em que Foucault fala sobre a filosofia, ou, como ele prefere, a *atividade filosófica*. É preciso ler cuidadosamente essa passagem. Ela traduz

² *UP*, p. 11.

³ *Idem*, *ibid*.

uma filosofia. Não a da obstinada repetição, mas a do risco, da aventura do espírito livre. Uma mudança que vai além da simples curiosidade, do fascínio do novo. Ela testemunha uma situação de tensão daquele que se separou de si mesmo.⁴ É a filosofia enquanto cisão interna, *ascese*, do pensamento.⁵

⁴ "É a curiosidade - em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo. De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?" (*UP*, 13).

⁵ "Mas o que é filosofar hoje em dia - quero dizer, a atividade filosófica - senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontrá-la, ou quando pretende demonstrar-se por positividade ingênua; mas é seu direito explorar o que pode ser mudado, no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. O *ensaio* - que é necessário entender como experiência modificadora de si no jogo da verdade, e não como apropriação simplificadora de outrem para fins de comunicação - é o corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, ou seja, uma *ascese*,

Foucault ainda continua fazendo uma *história* diferente daquela dos historiadores. E a *revolução*, agora, se aprofunda. Estabelece-se uma diferença significativa em relação à própria investigação realizada na fase arqueológica e na fase genealógica.

Gostaria de mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pon-do em jogo os critérios de uma *estética da existência*.⁶

Não se trata mais de descrever *epistemes*, nem redes de poder. A preocupação não é mais nem epistêmica, nem política.⁷ É ética: "por

um exercício de si, no pensamento." (*UP*, p. 13)

⁶ *UP*, p. 16.

⁷ Ou, talvez, ambas as coisas, mas não principalmente. Um *novo eixo*, diz Deleuze: "Seria como um novo eixo, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder. Eixo no qual se conquista uma serenidade? Uma verdadeira afirmação de vida? Em todo caso, não é um eixo que anula os outros, mas um eixo que já atuava ao mesmo tempo que os outros e os impedia de ficarem presos num impasse. Talvez esse terceiro eixo estivesse presente desde o começo em Foucault (assim como o poder estava presente, desde o começo, no saber). Mas ele só poderia se destacar tomando distância, com o risco de alterar os outros

que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral?"⁸ Francis Wolff assinala, em relação a *L'usage des plaisirs*, um Foucault duplamente *inesperado*. Ao mesmo tempo em que assistimos a um novo começo (agora, *ético*), observamos uma cisão dentro do próprio livro, um *corte* evidente entre o capítulo V e os precedentes.⁹

dois eixos." (DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. de Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1988. p. 103.)

⁸ *UP*, p. 14.

⁹ "Foucault não tinha o hábito de poupar seus leitores. Estava sempre onde não o esperavam, e divertia-se a despistar seus perseguidores, ressurgindo sempre sob outras máscaras. Seus últimos livros não são uma exceção. Pois enfim, acreditávamos que estivesse na aurora de nossa modernidade, atento em escrutar os mecanismos que ontem orientavam nossas formas de pensar e viver nossa *sexualidade* hoje (FOUCAULT, M. *Hist. da sex.*, vol. 1), e o reencontramos no outro extremo do caminho, na aurora de nossa cultura, interrogando Sócrates, dialogando com Platão ou relendo os estoicos (id. *ibidem*, vol. 2 e 3). Mas o volume 2, *O uso dos prazeres*, reserva ao leitor um novo tipo de surpresa, menos *esperada* se assim se pode dizer; e Foucault introduziu em sua *obra* um novo tipo de linha interropida, que desta vez *atravessa* um livro." (WOLFF, F. *Eros e Logos: a propósito de Foucault e Platão, Discurso*, n. 19, p. 135-136, 1992.

O ponto de partida da análise realizada por Foucault é a maneira como os gregos colocavam certas questões relativas à *sexualidade* (o grifo deve ser levado a sério). Antes, contudo, de se falar em questões (colocadas teoricamente), é preciso perceber problematizações vividas.

É importante observar o tipo de linguagem empregado por Foucault: *suponhamos...*, *parece...* Significa: estamos no universo das hipóteses, das leituras equivocadas. Assim, em face da sexualidade, nossa tradição costuma estabelecer algumas oposições entre o cristianismo e os gregos antigos.¹⁰ Enquanto estes seriam indiferentes, livres diante de certos valores sexuais, o cristianismo se caracterizaria pela austeridade e pela interdição. Isto não é bem assim. E Foucault apresenta alguns testemunhos:

- A literatura médica do século passado e as lições moralistas do cristianismo relacionam atividade sexual com o mal, senão a morte. Há, certamente, razões históricas para isso. Não se trata, porém, de um privilégio moderno. Há, na cultura grega antiga, já um medo em face do ato sexual.

- Acreditamos que a fidelidade sexual é um valor exclusivamente

¹⁰ *UP*, p. 17.

cristão e moderno. Não é verdade. O tema está presente entre os valores gregos.

- A homossexualidade, enquanto natureza invertida, parece ser um conceito próprio de nossos tempos. Na verdade, trata-se de uma imagem já bastante comum entre os gregos.

Fomos acostumados a ver na moral cristã a figura do herói virtuoso, capaz de evitar o prazer na expectativa de uma vida melhor, a santidade normalmente. Não é uma temática inventada pelo cristianismo. Os gregos já a cultivavam. Há uma estreita relação entre abstinência sexual e acesso à verdade.

Se, porém, nossos juízos estão errados, temos que ter o cuidado para não cair em novos equívocos. "É preciso não concluir dessas poucas aproximações que puderam ser esboçadas que a moral cristã do sexo estava, de certa forma, *pré-formada* no pensamento antigo..."¹¹ O estatuto de toda essa austeridade, esse cuidado com o sexo, é outro. Toda essa preocupação moral com a sexualidade não diz respeito à mulher. "Trata-se de uma moral de homens: uma moral pensada, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens,

evidentemente livres",¹² não para mulheres, e, muito menos, para meninos e escravos.

Por outro lado, essa preocupação com a austeridade sexual não se desdobra em lei e interdição. Tem, antes, uma positividade. Ela se volta para o bom exercício do poder masculino e da liberdade do cidadão.

Em síntese, poderíamos dizer que a hipótese foucaultiana consiste, fundamentalmente, na pergunta sobre o motivo da preocupação moral grega com a sexualidade, já que, à primeira vista, eles não tinham motivo nenhum para tal.

Admitida a questão anterior, que os gregos cultivavam uma permanente preocupação com a atividade sexual, trata-se de definir bem esse *objeto* que Foucault se propõe ao estudo.

É preciso observar, de imediato, que *moral* é uma palavra ambígua. Seu campo de significações pode ser bastante vasto. Não vou, aqui, resumir toda sua complexa semântica. O importante é prestar atenção a esta afirmação: "Em suma, para ser dita *moral* uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou

¹¹ UP, p. 23.

¹² UP, p. 24.

valor.¹³ Há um outro nível da questão, menos formal, mais obscuro também, que se localiza do lado da atividade das pessoas, da vida cotidiana, e que diz respeito à maneira pela qual o indivíduo se constitui em sujeito da conduta moral, ou seja, às formas de subjetivação e das práticas de si.¹⁴

Há sociedades em que o primeiro nível de interrogação parece predominar. Nelas se opera um processo em que predomina o código e a lei. Mas há sociedades em que a ênfase se coloca desse outro lado, o da subjetivação, o da prática de si. Para Foucault, os gregos antigos desenvolveram uma moral sexual do segundo tipo – distinção fundamental na estrutura do livro.

Conforme já admitimos com F. Wolff, *L'usage des plaisirs* se desdobra em dois momentos e, metodologicamente, em dois níveis de análise. O primeiro momento procura dar conta do projeto do livro há pouco assinalado. É o momento mais longo. Mais descritivo e, *eo ipso*, menos filosófico. A ele Foucault dedica quatro capítulos. Já o segundo momento é bastante breve: um capítulo apenas, o V. Surpreendente, no entanto. Uma descontinua-

idade evidente o separa do progresso anterior do livro. Já não se trata mais de descrever *práticas de si*. Ao contrário, estabelece-se uma ruptura decisiva com a vivência cotidiana, com a sensibilidade. Uma saída, poderíamos dizer, *teórica*. Platão.¹⁵ Rigorosamente, o último capítulo não mais mereceria o nome de *história da sexualidade*. Aí, não mais se procede *historicamente*, e o objeto em pauta não é mais o sexo. "É muito significativo [diz Foucault numa entrevista a H. Dreyfus e P. Rabinow] que, a partir do momento em que Platão tentou integrar o amor pelos rapazes e amizade, foi obrigado a colocar de lado as relações sexuais."¹⁶

Ocupemo-nos, porém, por um instante, da outra parte, decididamente *histórica*. Aí Foucault tematiza a problematização moral dos gregos diante do uso dos prazeres, especialmente os do sexo. Foucault elege três *campos* de preocupação:

¹⁵ Valeria a pena investigar a hipótese segundo a qual *L'usage des plaisirs* não apenas privilegiaria Platão na história da sexualidade grega, mas, de certa forma, incorporaria a estrutura do procedimento platônico, nomeadamente de *O banquete* e de *Fedro*.

¹⁶ FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: *Dits et écrits*. v.4, p.338.

¹³ UP, p. 28.

¹⁴ UP, p. 29.

a *dietética* (cap. II), a *econômica* (cap. III) e a *erótica* (cap. IV). Seja: problematiza-se a relação com o próprio corpo, o regime a que convém submeter-se, a relação no interior da casa (*oikos*), especialmente com a esposa, e a relação com os rapazes. Uma análise extremamente interessante. No entanto, para nossa compreensão, especialmente para aqueles que ainda não leram o livro, penso ser mais produtivo explorar, inicialmente, o cap. I, onde nosso autor nos oferece os traços gerais e comuns que marcam o cuidado que os gregos clássicos dispensavam aos prazeres.

Em primeiro lugar, o título do livro (*História da sexualidade*) talvez não seja o mais adequado. Não somente pela noção de *história*, que, para Foucault, tem um sentido muito próprio, mas, também, pela noção mesma de *sexualidade*. Os latinos falavam *venerea*, a moral cristã, *carne*, nós, modernos, falamos *sexualidade*. São palavras, de alguma forma, próximas. Guardam, no entanto, uma distância incontornável. Cada um desses termos jamais se sobrepõe simetricamente a outro. Têm um peso semântico particular. Com maior razão, nenhum desses termos substitui a palavra grega *aphrodisia*.

Foucault se ocupa com os *aphrodisia* na Grécia Antiga (em parti-

cular, no período que vai do século V ao século III a.C.). Não é, porém, qualquer preocupação. O *objeto* em questão está bem claro: os *aphrodisia* enquanto cuidado moral.

Mas o que se deve entender, em síntese, por *aphrodisia*? Contra uma certa interpretação corrente, Foucault constata que os gregos não eram, em absoluto, neutros no que toca às coisas do prazer sexual. Preocupavam-se. Não, porém, à maneira cristã e moderna. As noções de *sexualidade* e de *carne* remetem-nos a uma realidade de fundo, a uma natureza sexual intrinsecamente má. Já os *aphrodisia* não são concebidos em relação à sua natureza, à sua forma originária. Toda reflexão se endereça à atividade que manifestam. Não é uma questão de morfologia, mas de dinâmica.¹⁷

O pressuposto acima é decisivo. Vai orientar toda moral sexual grega. Não se trata, então, de classificar os prazeres em bons ou maus. Não está em jogo a distinção entre o permitido e o interdito. A questão é outra: a intensidade dos prazeres. Aristóteles diria que se trata de uma ordem quantitativa. Está em jogo a dinâmica, não o objeto em seu ser. Portanto, a preocupação consiste em manter-se num justo

¹⁷ UP, p. 40-41.

equilíbrio no uso dos prazeres. Sabemos o quanto é importante isto. A filosofia grega, de modo geral, privilegia a ordem. Desordem, caos, perturbação, são coisas *pósmodernas*. Se há interdições, essas se referem ao excesso ou à falta do ato. Nunca à sua natureza.¹⁸

Uma outra característica fundamental do modo de ver os *aphrodisia*, entre os gregos, é o que Foucault chama de polarização entre atividade e passividade. Na sociedade grega, sabemos, o papel ativo é privilégio do cidadão. Mulheres e escravos podem ocupar o lugar de passividade. Isto é determinado por sua natureza e seu estatuto.¹⁹ Mas é imoral, para o homem, ser objeto no ato sexual.²⁰

Finalmente, há que se considerar que a atividade sexual grega é colocada no mesmo nível de outros

prazeres naturais: o alimento e a bebida. É a moral cristã, mais tarde, que irá dissociar esses prazeres, imprimindo um caráter essencialmente negativo ao sexo. Para os gregos, mesa, vinho e amor são, os três, objetos de preocupação moral. Trata-se não de desprezá-los, mas de encontrar-lhes o bom uso. O título do livro já o insinua: *O uso dos prazeres*.

Os gregos têm o substantivo *chrésis*, que significa, aproximadamente, *uso*. Não é uma palavra que pode ser compreendida por si mesma, isoladamente. Uso é sempre uso de (alguma coisa ...). No caso, *chrésis aphrodision*. *Uso dos prazeres*, traduz Foucault. O segundo traço da problematização dos prazeres diz respeito ao seu uso. Não se compreende este traço sem a compreensão do anterior, em que se discute o estatuto próprio dos *aphrodisia*. Uma vez bem estabelecida a natureza dos prazeres, podemos, agora, nos ocupar com o modo segundo o qual os gregos buscavam relacionar-se com eles. Uma coisa fica, imediatamente, descartada: o haver-se com os prazeres, em particular, com a conduta sexual, não remete a uma *forma canônica*.²¹ Não é, como já assinalai, pelo lado da lei, dos códigos, que Foucault trata a

¹⁸ UP, p. 42-44.

¹⁹ "Une femme, un esclave pouvaient être passifs: c'était leur nature et leur statut. Toute cette réflexion, cette philosophie sur l'amour des garçons, et qui a toujours la même conclusion: *De grâce, ne traitez pas un garçon comme une femme*, vient prouver qu'ils ne pouvaient pas, en effet, intégrer cette pratique dans leur *moi social*." (FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l'Éthique: un aperçu du travail en cours, in: *Dits et écrits*, p.387 v. IV.)

²⁰ UP, p. 44-46.

²¹ UP, p. 51.

questão. Nessa perspectiva, na verdade, encontraríamos muito pouco. É do outro lado, o do *uso*, que se pode constatar uma preocupação, uma problematização insistente na Grécia Antiga. Trata-se de fazer *bom uso*: "questão de prudência, de reflexão, de cálculo na maneira pela qual se distribui e se controla seus atos".²²

Nesse cuidado com a melhor maneira de se haver com o prazer (sexual, fundamentalmente), enquanto reflexão sobre o uso, e não sobre sua natureza abstrata, os gregos privilegiaram três estratégias mais importantes (a palavra *estratégia* tem, aqui, o seu peso): necessidade, momento, *status*. É preciso domesticar o desejo para não criar falsas necessidades. É preciso encontrar o momento oportuno, o *kairos*, para o ato sexual. Em ambos os casos impõe-se o princípio do equilíbrio, da temperança. A terceira *estratégia*, porém, merece nossa especial atenção.

Tomemos esta passagem:

Um princípio geralmente admitido é o de que quanto mais se for visado, mais se tiver ou se quiser ter autoridade sobre os outros, mais se buscar fazer de sua vida uma obra resplandecente, cuja reputação se estenderá longe e por muito tempo, mais será preciso se

impor, por escolha e vontade, princípios rigorosos de conduta sexual.²³

Esse texto fala tudo. Ao contrário da moral cristã e da nossa, moderna, em que se universalizam as exigências e *todos são iguais perante a lei*, a moral grega, sexual ou não, desdobra-se enquanto *prática*. A esse nível, nem todos são iguais. Por isso, nem todos precisam submeter-se às mesmas exigências. É o *lugar social*, o *status* do indivíduo que aparece como determinante da conduta moral. E tal lugar, ou *status*, tem a ver com poder, com dominação. Não se exige tanto de quem se encontra em situação subalterna. A temperança é, antes de tudo, uma norma para os cidadãos livres e, em especial, para os que querem *ser mais*. Podemos ser condescendentes com as mulheres, os bárbaros, os escravos, as crianças: "alguém que seja de condição obscura e humilde, nós não o criticamos, mesmo em caso de falta pouco honrosa", afirma o Pseudo-Demóstenes.²⁴ Já não ocorre o mesmo com o chefe. Deste, diz Xenofonte, se exige que seja "mestre de seus desejos amorosos".²⁵

²³ UP, p. 57.

²⁴ Id. *ibid.*

²⁵ UP, p. 58.

²² UP, p. 52.

Um terceiro traço serviria de suporte à problematização dos prazeres na Grécia Antiga. O que quer dizer esta palavra grega, *enkrateia*, na estrutura do discurso de Foucault? Como de hábito, Foucault inicia sua reflexão de forma negativa: o que não se deve entender por (alguma coisa...). Assim, chama nossa atenção para uma oposição tradicional questionável:

Opõe-se, frequentemente, a interioridade da moral cristã à exterioridade de uma moral pagã que consideraria os atos apenas em sua efetivação real, em sua forma visível e manifesta, em sua adequação a regras e segundo o aspecto que eles podem tomar na opinião ou na lembrança que deixam em seu rastro.²⁶

Ora, parece que tal oposição está, no mínimo, mal colocada. Precisamos ver o estatuto daquilo que se chama de *interioridade cristã*, bem como daquilo que se convencionou chamar de *exterioridade pagã*.

Foucault mostra que, talvez, a oposição não se dê no que normalmente se pensa e o que está em jogo seja algo mais decisivo: as formas de relação consigo e as técnicas e práticas nas quais tal relação se apóia.

Mas, aqui, não se trata de apresentar todas as formas de rela-

ção consigo mesmo. Trata-se de um caso muito especial: a relação consigo mesmo no que diz respeito aos prazeres na Grécia Antiga. Que atitudes, que moral acompanha os cuidados dispensados a essa região do prazer denominada *aphrodisia*?

Os gregos tinham uma palavra para designar, de modo geral, os cuidados do indivíduo para consigo mesmo: *sophrosune*. Significa temperança. Trata-se, no entanto, de um conceito bem amplo. Talvez não traduza essa preocupação particular de uma temperança no universo do prazer. Daí, um termo mais particular: *enkrateia*.

Seria difícil, hoje, resgatar o sentido preciso de *enkrateia*. Por muito tempo, e isto se percebe em Xenofonte e Platão, as duas palavras, *enkrateia* e *sophrosune*, cobriam um campo semântico bastante indefinido. As coisas assumem maior clareza somente mais tarde, na *Ética a Nicômaco*. Aristóteles reserva para *sophrosune* um significado mais amplo, com um certo tom de passividade, ou, pelo menos, de abstenção, ou afastamento (de...). Nós, latinos, dizemos *temperança*. *Sophrosune* se opõe a *akolasia*. Foi traduzido por *intemperança*. Ora, o jogo temperança/intemperança adquire, na ordem da sexualidade, uma tonalidade outra. Aqui somente se é temperante através da luta,

²⁶ UP, p. 60.

através da resistência. Essa forma particular de temperança recebeu o nome de *enkrateia*. Nós a denominamos *continência*. Seu oposto é *akrasia*: *incontinência*. O interesse de Foucault parece concentrar-se justamente nessa diferença sutil que a história da sexualidade permite assinalar:

a *enkrateia*, com seu oposto *akrasia* se situa sobre o eixo da luta, da resistência e do combate: ela é comedimento, tensão, *continência*. A *enkrateia* domina os prazeres e os desejos mas tem necessidade de lutar para vencê-los.²⁷

Mais adiante Foucault conclui: "o termo *enkrateia* no vocabulário clássico parece referir-se em geral à dinâmica de uma dominação de si por si e ao esforço que ela exige".²⁸

Foucault aponta algumas características interessantíssimas dessa dialética travada entre *enkrateia* e *akrasia*. Para começar, trata-se de uma relação agonística, isto é, de luta, de batalha. É preciso estabelecer, pela resistência constante, um império sobre desejos e prazeres. Por outro lado, tal batalha se constitui, em primeira instância, numa luta consigo mesmo. Depois, a realização positiva do embate será sem-

pre a vitória. Há, no final do caminho, uma *recompensa*. Alguns *modelos* ou *paradigmas*, aos poucos, tornam-se clássicos para uma *paideia* no uso dos prazeres. Finalmente, o exercício como instrumento mais eficaz para manter-se na luta. Pergunta-se: tudo isso pertence à maneira grega de se haver com os prazeres, ou já estamos falando de outra época, do cristianismo? O interesse de Foucault foi justamente esse: mostrar que uma *ascética* da sexualidade não é invenção cristã. Os gregos clássicos já a possuíam, à sua maneira, no entanto. E esta ressalva, aqui, é o essencial. A existência, entre os gregos, de uma problematização moral dos prazeres não os constitui, *ipso facto*, em precursores da *ética da carne* da era cristã.

Há um quarto traço assinalado por Foucault, e que perpassa toda a problematização grega dos prazeres. Mais que isto, talvez: marca profundamente todo o pensamento grego. Trata-se da estreita comunhão entre liberdade e verdade.

Vimos, há pouco, que os gregos privilegiam a virtude da temperança, da prudência. Chamam tal virtude de *sophrosune* e, quando diz respeito aos prazeres sexuais, pode receber o nome de *enkrateia*.

Por que, no entanto, ser temperante? Foucault é claro: não é por-

²⁷ UP, p. 61.

²⁸ UP, p. 62.

que precisamos resgatar uma natureza originária pura. A relação com os prazeres, por si mesma, não tem nada de mau. O problema é outro: precisamos controlar nossos desejos, manter sobre eles um poder, para resguardar o que há de mais caro ao cidadão grego: a liberdade. "O perigo que os *aphrodisia* trazem consigo é muito mais a servidão do que a mácula."²⁹

Foucault percebe, na prática da temperança sexual dos gregos, portanto, no seu modo de perceber a liberdade, uma inversão em face da nossa maneira moderna de ver a liberdade. Os modernos parecem conceder primazia à sociedade, à cidade. Conta, em primeiro lugar, a autonomia e felicidade da *polis*. Ora, os antigos gregos, os clássicos pelo menos, centravam ênfase nos indivíduos: sem o domínio que esses exercem sobre si mesmos a liberdade do Estado, certamente, não passaria de uma bela idéia apenas.

Novamente precisamos observar a presença do princípio de ação. Liberdade não equivale a nãoescravidão, apenas. Não se trata de uma neutralidade, ou de uma indiferença. Ela aparece sob um fundo de luta, de confronto com algo a ser vencido, dominado. Não há, concre-

tamente, liberdade, senão em confronto com a servidão. Esta não é apenas uma hipótese. É a ameaça constante daquele que é senhor de... A imagem do mau chefe, o *mau tirano*, e a do bom chefe são exemplos marcantes nesta maneira de ver as coisas.

Na base de tudo isso está o fato de que o homem livre, o cidadão, é homem de poder. Como exercer honradamente o poder sobre outro, sem tornar-se escravo dos apetites inferiores? Como conciliar poder e temperança? Mais tarde, inverter-se-á o lugar do sujeito virtuoso. A virtude será encontrada do lado daquele (ou daquela) que resiste a algum poder exterior. Para os gregos, ela deve ser procurada do lado daquele que tem e exerce poder. É o homem que deve dominar-se a si mesmo.³⁰

Trata-se, realmente, de uma temperança de *caráter viril*. O que significa isto? Fundamentalmente, que a ética grega, social ou sexual, é toda ela construída para o homem

³⁰ "Et là je crois que la grande mutation a été celle-ci: c'est qu'au IVe. siècle avant Jésus-Christ l'acte sexuel était une *activité*, alors que, pour les chrétiens, c'est une *passivité*. Il y a une très intéressante analyse de saint Augustin qui est très caractéristique au sujet de l'érection. Pour les Grec du IVe. siècle, l'érection était un signe d'activité, le signe de la véritable activité. Mais après, pour saint Augustin et pour les chrétiens, l'érection n'est pas quelque chose de volontaire, elle est un signe de passivité - une punition du péché originel." (FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: *Dits e écrits*, v.4, p. 389.)

²⁹ *UP*, p. 74.

livre, o cidadão. Quando se trata de domínio sobre si mesmo, trata-se, em última instância, de exercer sobre si mesmo uma relação de homem. Quer dizer, uma relação efetiva de comando.

O oposto dessa estrutura viril (ética, política, sexual) é a estrutura feminina. Se se pode falar em temperança da mulher, não se trata jamais de uma temperança feminina. Ao contrário, é a alma viril que se exercita na mulher. Em termos de virtude, a medida é o homem.

A mulher, na verdade, é a medida da intemperança. Aquele que se deixa dominar pelos desejos é, assim, feminino. Sua marca é, com efeito, a passividade. Aí está a linha demarcatória: atividade-passividade. O homem é ativo. A mulher, passiva. O homem governa. A mulher é governada.

O problema todo está em manter esse divisor de águas. Daí que a homossexualidade torna-se problema, não porque se estabelece uma relação homem-homem, mas porque, nessa relação, um pólo terá que assumir o lugar de passividade, de mulher.

Parece que não é difícil, ainda que contra a estrutura do nosso pensamento moderno, perceber a estreita relação entre liberdade e poder na constituição do homem temperante. Foucault, porém, não esgota nisto suas observações. A

temperança é inseparável do *logos*. Não se pode concebê-la, em sua plenitude, sem uma relação estreita com a verdade.

Foucault reconhece que estamos diante de uma questão polêmica. Esta passagem parece esclarecedora:

(...) que se admita ou não a possibilidade de cometer o mal sabendo-o, e qualquer que seja o modo de saber suposto naqueles que agem a despeito dos princípios que conhecem, existe um ponto que não é contestado: é que não se pode praticar 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.³¹

A inversa, certamente, não é verdadeira.

A relação com o *logos* foi descrita de várias maneiras. Foucault assinala três:

Como vemos, a relação com o verdadeiro constitui um elemento essencial da temperança, quer seja sob a forma de uma estrutura hierárquica do ser humano, sob a forma de uma prática de prudência ou de um reconhecimento pela alma de seu ser próprio. Essa relação é necessária para o uso comedido dos prazeres, necessária para a dominação de sua violência. Mas é

³¹ UP, p. 80.

preciso ver que essa relação com o verdadeiro jamais assume a forma de uma decifração de si por si e de uma hermenêutica do desejo. Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito temperante; não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio, nunca abre a alma como um domínio de conhecimento possível onde as marcas dificilmente perceptíveis do desejo deveriam ser lidas e interpretadas. A relação com a verdade é uma condição estrutural 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.³²

Essas palavras de Foucault são bastante claras, e nos advertem contra a facilidade em se fazer uma leitura moderna de uma realidade antiga. Fundamentalmente, a relação com a verdade, aqui, não dá numa teoria do conhecimento, mas deságua numa *estética da existência*. Para explicitar o sentido dessa expressão, damos a palavra, novamente, a Foucault:

Deve-se entender com isso uma maneira de viver cujo valor moral não está em sua conformidade a um código de comportamento nem em um trabalho de purificação, mas depende de certas formas, ou melhor, certos princípios

formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita. Pelo *logos*, pela razão e pela relação com o verdadeiro que a governa, uma tal vida inscreve-se na manutenção ou reprodução de uma ordem ontológica; e, por outro lado, recebe o brilho de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória.³³

Temos aí, rudemente resumido, o esboço do *campo moral* apresentado por Foucault, dentro do qual os gregos problematizaram, numa época dada, sua prática sexual. O resumo de toda essa exposição nos é oferecida nesta passagem:

Os elementos desse campo — a *substância ética* — eram formados por *aphrodisia*, isto é, atos determinados pela natureza, associados por ela a um prazer intenso, e aos quais ela conduz através de uma força sempre suscetível de excesso e de revolta. O princípio segundo o qual devia-se regrar essa atividade, o *modo de sujeição*, não era definido por uma legislação universal, determinando os atos permitidos e os proibidos; mas ao contrário, por um *savoir-faire*, uma arte que prescrevia as modalidades de um uso em função de variáveis diversas (necessidade, momento, *status*). O trabalho que o indivíduo devia exercer sobre si, a ascese necessária, tinha a forma de um combate a ser sustentado, de uma vitória a ser conquistada estabelecendo-se uma dominação de si sobre si,

³² UP, p. 82.

³³ Idem, *ibid.*

segundo o modelo de um poder doméstico ou político. Enfim, o modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade.³⁴

A partir desse quadro *teórico*, a análise de Foucault percorre três *objetos* privilegiados na discussão moral dos prazeres. Não é possível, aqui, expor toda a análise desenvolvida. Restrinjo-me à indicação do que me parece fundamental.

O capítulo II leva o título de *dietética*. Estão em pauta os cuidados necessários, nos *aphrodisia*, em relação ao corpo, à vida. Há aí, com efeito, um paradoxo, pelo menos para nós, hoje. Os gregos tinham bastante consciência de uma certa tensão entre o desejo, o prazer sexual, e as consequências daí oriundas, os riscos e perigos a ele inerentes. De um lado, o desgaste do corpo, o desperdício da força, a violência mesma do ato, as doenças, já nessa época, associadas à atividade sexual. De outro, razões sociais e políticas, fundamentalmente, o cuidado com a prole. Mas nenhuma razão metafísica, nenhum dogma religioso, nenhuma restrição legal. Mais do que qualquer outro, o ato sexual, numa época tão diferente de

nossa modernidade, revela ao cidadão grego sua finitude:

A atividade sexual se inscreve, portanto, no amplo horizonte da morte e da vida, do vir-a-ser e da eternidade. Ela se torna necessária porque o indivíduo é destinado a morrer e para que, de certa maneira, ele escape à morte.³⁵

É nessa situação, que eu aqui chamo, talvez anacronicamente, de finitude, em que se requer um cuidado especial pelo corpo e pela alma, que se impõe um *regime*, "uma arte de si",³⁶ enfim, uma pro-

³⁴ UP, p. 84.

³⁵ UP, p. 122.

³⁶ UP, 126.

blematização ética da sexualidade.³⁷

O terceiro capítulo trata da relação com a esposa. Seu título: *econômica*. Na verdade, as relações conjugais são problematizadas a partir de uma política do *oikos*. E, neste contexto mais amplo, impõe-se uma *sabedoria do casamento*. Pergunta colocada por Foucault: "Como, sob que formas, e a partir do quê, as relações sexuais entre marido e mulher, no pensamento grego, constituíram problema?"³⁸

Resposta de Foucault: "Aparentemente nenhuma ou, em todo caso,

muito pouca."³⁹ A leitura das primeiras páginas do Capítulo III deve ser feita à luz desse *aparentemente*.

Uma citação do texto chamado *Contra Nera*, atribuído a Demóstenes, funciona como uma espécie de contraponto nas análises de Foucault. Aí se lê: "As cortesãs, nós as temos para o prazer; as concubinas, para os cuidados de todo o dia, as esposas, para ter uma descendência legítima e uma fiel guardiã do lar."⁴⁰ Podemos fazer uma primeira leitura dessas palavras. E aí as coisas seriam bastante simples. Há o lugar do marido e há o lugar próprio da esposa na estrutura do casamento. A sociedade grega já definira o *status* próprio do homem livre: ele pertence a si mesmo. Seu lugar social é definido pelo seu poder. A esposa ocupa seu lugar em relação ao do marido. Um lugar de submissão. Ela existe para realizar a sua boa descendência. Somente dela, portanto, se poderia legitimamente exigir fidelidade, não em nome de uma moral sexual, mas em nome do seu marido, a quem, de alguma forma, pertence. Já "o casamento de

³⁷ " Pode-se compreender, assim, por que a necessidade de um regime para os *aphrodisia* é sublinhada com tanta insistência, enquanto que poucos detalhes são dados sobre os distúrbios que um abuso pode provocar, e poucas precisões sobre o que é preciso fazer ou não fazer. Porque ele é o mais violento dentre todos os prazeres, porque é mais custoso do que a maior parte das atividades físicas, porque ele diz respeito ao jogo da vida e da morte, ele constitui um domínio privilegiado para a formação ética do sujeito: de um sujeito que deve se caracterizar por sua capacidade de dominar as forças que nele se desencadeiam, de guardar a livre disposição de sua energia, e de fazer de sua vida uma obra que sobreviverá além de sua existência passageira. O regime físico dos prazeres e a economia que ele impõe faz parte de toda uma arte de si." (UP, p. 125-26)

³⁸ HS II, p. 129.

³⁹ Id. *ibid.*

⁴⁰ DEMOSTHENE. *Contre Nééra*, 122. Apud HS, 129.

um homem não o liga sexualmente".⁴¹

Tal interpretação, segundo Foucault, parte de uma leitura talvez equivocada, porque fora do contexto,⁴² daquela passagem do *Contra Nera*. Trata-se de uma leitura de primeira mão, que se deixa levar pela aparência, e "não se pode ficar nisso".⁴³ Há alguns indicadores que apontam outras nuances:

a) as esposas gregas, frequentemente, mostram-se ciumentas quando percebem as *aventuras* extraconjugais dos maridos;

b) "a opinião esperava, de um homem que se casava, uma certa mudança em sua conduta sexual";⁴⁴

c) há, no nível da reflexão, uma preocupação com a austeridade marital.

No entender de Foucault, há duas interpretações inadequadas:

— seguindo a impressão (fora de contexto) do *Contra Nera*, fazer da relação entre os esposos uma simples questão de garantir a descendência, estabelecendo uma "se-

paração radical entre o casamento e o jogo dos prazeres e das paixões";⁴⁵

— ver, na preocupação grega com a austeridade marital, uma espécie de "antecipação de uma moral futura ou o signo anunciador de uma nova sensibilidade".⁴⁶

Enfim, a leitura de Foucault mostra que, de fato, o casamento, por si mesmo, não impõe nenhuma obrigação moral. Há algo anterior a ele: a estrutura política da Grécia. A partir dessa perspectiva, podemos encontrar o lugar próprio do esposo e da esposa. E esse lugar é definido enquanto *oikos*. Ao homem pertence o poder da casa. Ele precisa aparecer enquanto chefe da família. Isto o situa em face da *polis* enquanto cidadão. Há uma reputação política a zelar. Mas isto não o torna refém da fidelidade matrimonial. Somente a esposa deve ser fiel, porque ela pertence ao marido.

Podemos nos contentar com essa interpretação? Foucault exige mais do homem livre grego. Certamente ele não tem nenhuma interdição *natural*. Mas ele é livre. E a liberdade o coloca em relação com a verdade. Significa, com o bem, o belo, a perfeição. Daí, não se trata

⁴¹ *UP*, p. 132.

⁴² *UP*, p. 134.

⁴³ *UP*, p. 133.

⁴⁴ *Id. ibid.*

⁴⁵ *UP*, p. 134.

⁴⁶ *UP*, p. 135.

apenas de exercer poder sobre a mulher. Trata-se de encontrar a "mais bela maneira"⁴⁷ de fazê-lo.

Em síntese, as análises de Foucault, passando por Xenofonte, Platão, Isócrates, Aristóteles, oferecem-nos uma lição única: há, no pensamento clássico grego, elementos para uma moral do casamento que apontam para uma temperança nas relações sexuais e para a renúncia à atividade sexual extraconjugal. Isto, porém, não significa nada semelhante à moral cristã posterior.

E os rapazes? A leitura que Foucault nos oferece, no cap. IV, atesta *uma relação problemática*. "Esquemas lineares e simples não permitem compreender o modo singular de atenção que, no século IV, se dava ao amor pelos rapazes."⁴⁸

Foucault tem consciência muito clara que nossa leitura moderna da cultura grega pode se dar de forma equivocada. Corremos o risco de vê-la com os olhos de nossos dias. É esta a crítica que as palavras acima parecem traduzir. De que "esquemas lineares e simples" se trata?

Um primeiro esquema tem a ver com a noção mesma de *homossexualidade*. Foucault suspeita de

sua impropriedade semântica. Já vimos que a própria noção de sexualidade não corresponde à de *aphrodisia*. E aqui, quando se trata da relação com o mesmo sexo, temos que tomar certas precauções. Para nós, hoje, parece bastante clara a demarcação entre o amor ao sexo oposto e o amor ao mesmo sexo. Este tem um nome: homossexualidade. É preciso entender que os gregos não possuíam essa mesma demarcação. A *fronteira*, observa Foucault, situa-se alhures:

A oposição entre um homem temperante e senhor de si e aquele que se entregava aos prazeres era, do ponto de vista da moral, muito mais importante do que aquilo que distinguiu, entre elas, as categorias de prazer às quais era possível consagrar-se mais livremente.⁴⁹

Quer dizer, não podemos falar de duas *naturezas* distintas: a hetero e a homossexualidade (embora seja, também, problemático o falar-se em *bissexualidade*).

Percebe-se a importância da *demarcação* acima. Ela nos obriga a pensar as coisas a partir de outro critério. Não mais a separação originária entre o normal e o anormal, uma natureza reta e outra pervertida, mas uma só tendência do desejo

⁴⁷ Id. *ibid.*

⁴⁸ *UP*, p. 171.

⁴⁹ *UP*, p. 167.

"para aqueles que são *belos*, qual-quer que seja o seu sexo".⁵⁰

Observe-se que, com isso, devemos desclassificar o segundo esquema, pois que decorre do primeiro: a noção de *tolerância*. Embora se possa encontrar, entre os gregos, um vasto material que atesta a situação estranha, muitas vezes ridícula, dos que se ocupam com rapazes, Foucault acredita que, apesar disso, as relações homem-homem, antes de assumirem pura negatividade, têm a sua valoração positiva. O problema não está em tolerar ou não tolerar. Também aqui a demarcação reside em outro lugar. Não há porque transformar em tolerância algo que nasce da liberdade.

A questão que Foucault coloca torna-se possível justamente nesse momento: se a relação com os rapazes não se constitui numa perversão de natureza, e se sua prática não repousa na tolerância social, porque os gregos a problematizam? Por que é objeto de tanto cuidado, de tanta inquietação moral? Foucault talvez nem responda a essas questões. Assinala alguns pontos, ou lugares, onde tais perguntas aparecem com maior insistência.

Em primeiro lugar, a preocupação moral com as relações com o mesmo sexo privilegia um campo

bastante restrito de relações: a diferença de idade.⁵¹ O que significa a relação entre um indivíduo adulto, já formado, e um jovem, ainda não formado?

A atenção e o cuidado se concentram sobre as relações que se podem adivinhar terem sido carregadas de múltiplas cauções: as relações que podem se estabelecer entre um homem mais velho que terminou a sua formação - que se supõe desempenhar o papel social, moral e sexualmente ativo - e o mais jovem, que não atingiu seu *status* e que tem necessidade de ajuda, de conselhos e de apoio. Essa diferença no cerne da relação era, em suma, o que a tornava válida e pensável.⁵²

Em segundo lugar, a relação com os rapazes não era um *privilegio* de um grupo particular de pessoas (filósofos, em especial). Os historiadores é que criaram tal preconceito, em grande parte através de uma compreensão vesga da figura de Sócrates. Foucault observa que, quando os filósofos chegaram, na aurora de nossa civilização, a prática já existia e, antes de qual-

⁵¹ "Uma relação masculina provocava uma preocupação teórica e moral quando se articulava a uma diferença bem marcada em torno do limiar que separa o adolescente do homem." (UP, p. 174)

⁵⁰ UP, p. 168.

⁵² UP, p. 173-74.

quer filosofia, todo um "jogo social".⁵³

E a questão parece residir justamente aí, nessa anterioridade de um cuidado para, de alguma forma, traçar padrões de conduta, tanto para o *erasta* (o *amante*) quanto para o *erômeno* (o *amado*), "para dar às suas relações uma forma *bela*, estética e moralmente válida".⁵⁴ Não constituísse objeto de cuidados, não haveria por que estabelecer normas para a *boa* conduta.

Em terceiro lugar, a relação com os rapazes se dá num espaço bem diferente daquele do casamento. Trata-se de um espaço aberto e não estatutário, diferente da casa, onde marido e mulher, cada um a seu modo, tinham o seu lugar bem definido. O espaço da *erótica*, de certa maneira, é comum, público. Mais, a relação com o rapaz não se dá a partir de um estatuto, de alguma norma jurídica. Funda-se na liberdade, especialmente do amado. Daí, diz Foucault, "a ética dos prazeres terá que seguir, através das diferenças de idade, delicadas estratégias que devem levar em conta a liberdade do outro, sua capacidade

de recusar e seu necessário consentimento".⁵⁵

Em quarto lugar, nessa relação o tempo assume importância singular. Enquanto entre os parceiros do matrimônio o tempo não tem limites, e, muitas vezes, quanto mais longa a convivência, mais se aprofundam os laços, na relação com os rapazes o tempo é pouco. O *limite* encontra-se bem definido: é a linha que marca a passagem para a vida adulta. E é sobre esse limite que se coloca toda a problematização ética. A pergunta fundamental é: qual é o limite? E depois, o que se permite? O que recomenda a prudência, a temperança? A sabedoria parece estar em cultivar uma relação tal que redunde em *philia*. E esta não é devorada pelo tempo.

Finalmente, e isto é essencial, na cultura grega clássica, somente podemos falar em *erótica*, no sentido estrito, quando se trata de relação com os rapazes. Não que não se pudesse encontrar, na relação com a mulher, a força do amor. "O Eros não é forçosamente *homossexual* nem muito menos excludente do casamento."⁵⁶ O problema é outro, diz Foucault: o tipo de relação que une os parceiros. E a relação matri-

⁵³ UP, p. 174.

⁵⁴ Id. *ibid.*

⁵⁵ UP, p. 176.

⁵⁶ UP, p. 179.

monial, na *econômica*, é tributária do *status* do marido. Uma relação, portanto, unilateral. Somente na relação com o rapaz que a relação muda de natureza. Uma relação entre duas liberdades. Seja, uma relação *viril*. E é somente nesse espaço que o projeto de uma *erótica* torna-se possível.

Na *Econômica* e na *Dietética* a moderação voluntária de um homem fundava-se essencialmente sobre sua relação consigo mesmo; na *Erótica*, o jogo é mais complexo; ele implica o domínio de si e do amante; ele também implica que o amado seja capaz de instaurar uma relação de dominação sobre si mesmo; e enfim ele implica a escolha refletida que fazem um do outro, uma relação entre as duas moderações.⁵⁷

Fica bastante evidente que o privilégio que a relação com os rapazes assumia entre os clássicos não se funda em nenhuma perversão, em nenhum desvio, quer da lei, quer da natureza. Ao contrário, tem a ver com a estrutura da *polis*, com o lugar privilegiado aí reservado ao homem livre.

Teoricamente, a relação com os rapazes deveria, pois, transcorrer sem maiores problemas. Mais do que isso, deveria ser a relação por excelência, porque seus dois pólos eram constituídos por seres livres.

Foucault, justamente, insiste que tal impressão é enganosa. Assim como, mais tarde, a conduta pré-conjugal da moça será motivo de muita preocupação, entre os gregos clássicos as relações do jovem com um cidadão mais velho também são objeto de muito cuidado.⁵⁸ Xenofonte, Platão e, especialmente, o Pseudo-Demóste-

nes, em seu *Eroticos*, dão testemunho da fragilidade da situação do jovem. Perante a sociedade, ele aparece no limite da honra e da vergonha. Administrar esse limite e, ao mesmo tempo, construir uma pedagogia que permita o justo equilíbrio nesse campo, parece ter sido preocupação bastante difundida.

⁵⁸ (...) parece claro que foi a propósito do rapaz que a problematização foi mais ativa na Grécia clássica, empreendendo em torno de sua beleza frágil, de sua honra corporal, de sua sabedoria e da aprendizagem que ela requer, uma intensa preocupação moral. A singularidade histórica não consiste em que os gregos tinham prazeres com os rapazes, nem mesmo em que eles tenham aceito esse prazer como legítimo. Ela consiste em que essa aceitação do prazer não era simples, e que ela deu lugar a toda uma elaboração cultural. Falando esquematicamente, o que é preciso apreender aqui não é por que os gregos tinham gosto pelos rapazes, mas sim por que eles tinham uma *pederastia*: isto é, por que, em torno desse gosto, eles elaboraram uma prática de corte, uma reflexão moral e, como veremos, um ascetismo filosófico." (*UP*, p. 189)

⁵⁷ *UP*, p. 180.

Honra ou vergonha, o que se para uma da outra? Novamente, o *critério* é o *status* do rapaz. A idade de transição se constitui, certamente, num momento de prova que o qualifica ou o desqualifica para o bom exercício da cidadania.

Gostaríamos, certamente, de encontrar, aqui, regras bem estabelecidas para tais *provas*. Já vimos que as coisas não se dão em nível da lei e das interdições. Trata-se, antes, de exigências menos explícitas, uma certa temperança, nem sempre mensurável, mas socialmente admitida. Uma atitude, mais do que uma *teoria*:

a reflexão moral então não se dedica tanto a definir com o máximo de rigor possível os códigos a serem respeitados e o quadro dos atos permitidos e proibidos, quanto a caracterizar o tipo de atitude, de relação consigo mesmo que é requerido.⁵⁹

Recomendações simples⁶⁰ que, antes de uma moral, definem um *estilo de vida*.

⁵⁹ UP, p. 185.

⁶⁰ "Não ceder, não se submeter, permanecer o mais forte, vencer pela resistência, pela firmeza, pela temperança (*sophrosune*) os pretendentes e os apaixonados: eis como o jovem afirma o seu valor no campo amoroso." (UP, p. 186)

A última parte do capítulo IV, a meu ver, toca o cerne de toda essa discussão a respeito da relação sexual com os rapazes. Em que reside, enfim, a questão? Fundamentalmente, o problema se coloca do lado daquele que assume o lugar de passividade. Seja, daquele, de alguma forma, tornado *objeto de prazer*.⁶¹ É essa condição que, segundo a expressão de Foucault, constitui a *antinomia do rapaz*⁶² na reflexão moral dos *aphrodisia*.

E aqui Foucault lembra um princípio já presente em toda a sua exposição: "Trata-se, diz ele, do princípio de isomorfismo entre relação sexual e relação social."⁶³ Não é em nome de nada mais senão o do estatuto social daqueles envolvidos na relação sexual que se colocam questões e reticências.

Não é preciso alongar-se: já foi assinalado qual o estatuto do escravo, qual o da mulher, qual o da criança na sociedade grega. Há uma superioridade, institucional e natural, do cidadão, do homem livre, sobre essas figuras. Uma superioridade, principalmente, de mando. Portanto, estabelece-se uma relação

⁶¹ É este, aliás, o título dessa subunidade.

⁶² UP, p. 194.

⁶³ UP, p. 190.

de atividade/passividade muito clara e inquestionável. Em princípio, também, nenhum problema se se tornarem objeto sexual para o homem.

Toda a problematização se inicia quando entra em jogo a situação peculiar, provisória, do adolescente feito passividade na relação com alguém adulto. O que é permitido, e o que é reprovado? Até onde se pode chegar? Quais, enfim, os limites aceitos num tipo de relação dessa natureza? Foucault é bastante claro: do exterior, nenhuma interdição. Tudo se centra no objeto de prazer que, se futuro cidadão, pelo seu estatuto, deve instituir-se em sujeito de seus prazeres.

A tarefa de *L'usage des plaisirs* parece cumprida. Depois de uma trajetória bastante longa e detalhada, começando com alguns traços marcantes da problematização moral clássica dos prazeres, passando, a seguir, pelos três campos privilegiados de abordagem da sexualidade, as relações com o corpo, com a casa e com os rapazes, o leitor do texto de Foucault, finalmente, poderia dizer: *acabou!* "Tudo isso [diz F. Wolff] seria belo e bom e faria uma ética sistemática, se não houvesse... a filosofia. E este livro formaria um

todo muito coerente se não houvesse (a mais?) o último capítulo."⁶⁴

De fato, há um nível de exposição, de *história*, que encontra, a esta altura, sua exaustão. As *histórias* de Foucault, no entanto, como observa Renato Janine Ribeiro, costumam ser da ordem do inesperado: "Um discurso cujo traço essencial talvez seja, justamente, o de ser *diferente* – o de ser inesperado, o de ademais aparecer sob a forma do *talvez*."⁶⁵ *Inesperado*, a meu ver, para um certo ritmo de leitura. Com efeito, já na *Introdução*, encontramos referências a um quinto momento, "a relação com a verdade".⁶⁶ Para o leitor apressado, segundo F. Wolff, a reação normal é a de uma certa *perplexidade* diante de uma, à primeira vista, *solução de continuidade*.⁶⁷ Uma espécie de paradoxo, ou distância, ainda segundo Wolff,

⁶⁴ WOLFF, F., op. cit., p. 140.

⁶⁵ RIBEIRO, R.J. *A última razão dos reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 74.

⁶⁶ 12 *UP*, p. 31.

⁶⁷ WOLFF, F., op. cit., p. 136.

"entre sua intenção e seu propósito efetivo".⁶⁸

Uma leitura menos *apressada* não somente encontra no texto de Foucault o anúncio explícito, como já observei, desta última etapa, como, também, enquanto estratégia, ou astúcia discursiva, um discurso

paradoxal. Não se trata, absolutamente, de novidade na História da Filosofia. Foucault, aqui, *repete* Platão. E, ao fazê-lo, terá que estabelecer um *corde* em seu discurso. O mesmo que ocorre em *O banquete* quando da intervenção de Diotima.⁶⁹

⁶⁸ "Tudo se passa, além disso, como se houvesse uma distância entre a intenção do capítulo — momento crucial do livro, de sua *aufhebung*, se assim se pode dizer, já que tudo o que precede encontra ali seu sentido e seu acabamento, mas para ser ao mesmo tempo revirado, negado, ultrapassado, — uma distância, pois, entre sua intenção e seu propósito efetivo, ao menos quanto àquilo que se deixa entrever ao leitor apressado." (Idem, *ibidem*)

⁶⁹ O *diálogo* de Foucault com Platão, acerca de Eros, ainda é objeto de minhas investigações. Sua publicação deverá ocorrer em outra ocasião.

Referências Bibliográficas

- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. v.2.
- _____. *História da Sexualidade II: o uso dos prazeres*. Trad. de Maria T. da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1984.
- _____. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours". In *Dits et Écrits*, v.4, p.388.
- RIBEIRO, R.J. *A última razão dos reis*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 74.
- WOLFF, F. Eros e logos: a propósito de Foucault e Platão. *Discurso*, n.19, 1992.