



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Maxwell Schiavon

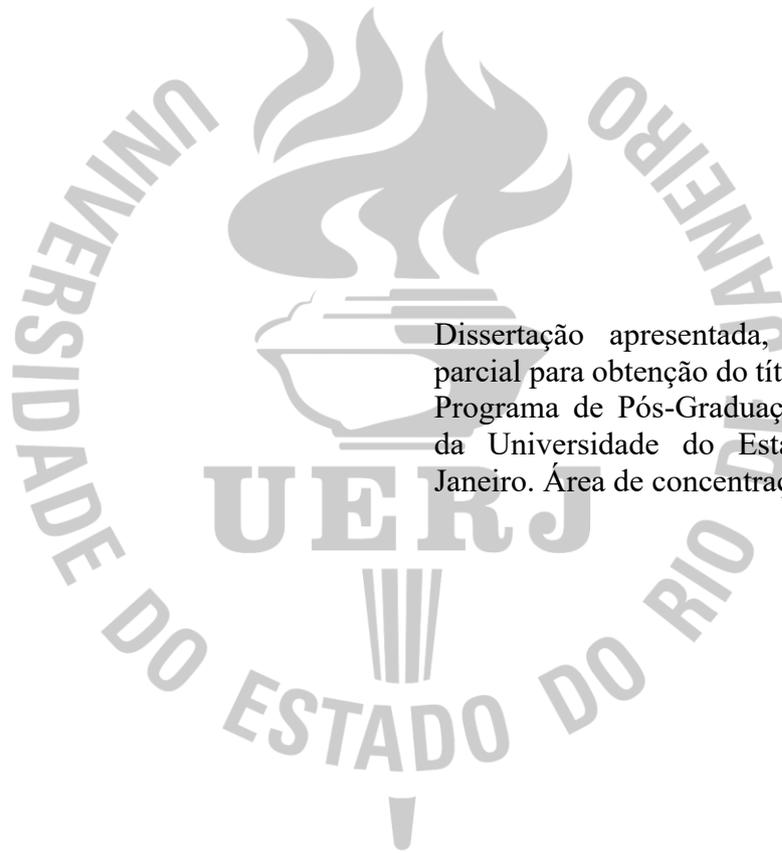
**Proposta de uma Ética da Afetividade Não-Monogâmica Refletida a partir
do Dispositivo da Sexualidade**

Rio de Janeiro

2024

Maxwell Schiavon

Proposta de uma Ética da Afetividade Não-Monogâmica Refletida a partir do Dispositivo da Sexualidade



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientadora: Prof.^a Dra. Regina Helena Sarpa Schöpke

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S329 Schiavon, Maxwell.
Proposta de uma Ética da Afetividade Não-Monogâmica Refletida a partir do Dispositivo da Sexualidade / Maxwell Schiavon. – 2024.
120 f.

Orientadora: Regina Helena Sarpa Schöpke.
Dissertação (Mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Relações humanas - Teses. 2. Sexo - Aspectos religiosos - Teses. 3. Afeto (Psicologia) - Teses. 4. Estética - Teses. I. Schöpke, Regina Helena Sarpa. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 176

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Maxwell Schiavon

**Proposta de uma Ética da Afetividade Não-Monogâmica Refletida a partir do
Dispositivo da Sexualidade**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 30 de agosto de 2024.

Banca Examinadora:

Prof^ª Dr^ª Regina Helena Sarpa Schöpke (Orientadora)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^ª Dr^ª Maria Inês Senra Anachoreta
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof^º Dr^º Eladio Constantino Pablo Craia
Pontifícia Universidade Católica do Paraná

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Este trabalho é dedicado à memória de Priscila Maria da Conceição Costa e Maria Regina Thomaz Schiavon. Duas mulheres que passaram pela minha vida e me proporcionaram a experiência viva de um amor que não pode acontecer se não em luta direta contra todo um sistema social de opressões e submissões. Seu carinho, coragem e cuidado, fizeram da alegria e da intensidade afetiva, um modo de resistência a toda mediocridade de uma ordem de poderes instituídos que nos querem submissos a uma lógica pragmática, racionalista e acovardada de vida. Esse trabalho não existiria sem a presença delas no mundo.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a minha irmã Emanuelle Schiavon pela amizade e força nos momentos difíceis; à minha avó Eloina Schiavon e a minha sogra Almerinda Maria, que sempre me trataram com muito carinho.

Agradeço aos grandes amigos que sempre estiveram juntos comigo nessa caminhada: Rod Brito, Luciana Amorim, Augusto César, Rhaíssa Dias, Elaine Firme, Daniele Ramos, Gabriela Hats, Anderson Júlio, Douglas Marelli, Rudá Lemos, Priscila Francisco, Glycon Wilkerson, Felipe Gradim, Bruna Fonseca, Cláudia Galvão, Rafael Oliveira, Jacqueline Pereira, Renato Carreira e Agnelo Lourenço.

Agradeço a todos os professores de filosofia da UERJ onde cursei a graduação e o mestrado, tendo gratidão especial à minha orientadora Regina Schöpke não só pela dedicação a este trabalho, mas pela consideração, carinho e zelo com que me auxiliou na condução desse processo.

À professora Maria Inês e ao professor Eladio Craia que se dispuseram a compor minha banca com empenho me trouxeram considerações muito importantes a respeito do conteúdo do meu texto. Agradeço também aos funcionários do PPGFIL: Luis Claudio, Daniel Fortes e Andreia Pimentel pelo ótimo atendimento que sempre me prestaram.

RESUMO

SCHIAVON, Maxwell. **Proposta de uma Ética da Afetividade Não-Monogâmica Refletida a partir do Dispositivo da Sexualidade**. 2024. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

O dispositivo da sexualidade, conforme problematizado pelo filósofo francês Michel Foucault, foi fundamental na constituição de uma nova subjetividade no Ocidente. Ele se caracteriza pelo princípio de uma decifração de si aliado à obediência irrestrita a um diretor de consciência, através da prática da confissão. Da antiguidade grega ao cristianismo, vemos este mecanismo desenvolver em uma série de práticas discursivas e de relações de poder/saber que nos conduzem de uma estética da existência à uma hermenêutica do sujeito. Esse quadro nos ajuda a refletir sobre a possibilidade de vivenciar as relações não monogâmicas pela concepção de uma estética afetiva das relações de compromisso que se opõe ao tradicional modelo religioso/jurídico do casamento monogâmico.

Palavras-chave: não-monogamia; corpo; sexualidade; estética da existência; afetos; amor romântico; governamentalidade; cuidado de si; cuidado do outro.

ABSTRACT

SCHIAVON, Maxwell. **Proposal for an Ethics of Non-Monogamous Affection Reflected from the Device of Sexuality**. 2024. 120 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

The device of sexuality, as problematized by the French philosopher Michel Foucault, was fundamental in the constitution of a new subjectivity in the West. It is characterized by the principle of deciphering oneself combined with unrestricted obedience to a director of conscience, through the practice of confession. From Greek antiquity to Christianity, we see this mechanism develop in a series of discursive practices and power/knowledge relations that lead us from an aesthetics of existence to a hermeneutics of the subject. This framework helps us reflect on the possibility of experiencing non-monogamous relationships through the conception of an affective aesthetic of committed relationships that opposes the traditional religious/legal model of monogamous marriage.

Keywords: non-monogamy; body; sexuality; aesthetics of existence; affections; romantic love; governmentality; take care of yourself; care for the other.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
1 A CRÍTICA DOS VALORES OCIDENTAIS	15
1.1 A Imanência dos Afetos em Espinosa	17
1.2 Nietzsche e a Gênese da Moral	20
1.3 Deleuze e a Desterritorialização	28
2 FOUCAULT E A GOVERNAMENTALIDADE	32
2.1 Cuidado de Si e Conhecimento de Si	35
2.2 Cuidado de Si e Parresía	39
2.3 A Produção da Sexualidade	42
3 AS REFLEXÕES MORAIS NA GRÉCIA CLÁSSICA	47
3.1 O Uso dos Prazeres	47
3.2 Domínio de Si	51
3.3 Dietética	53
3.4 Casamento e Propriedade Familiar	55
3.5 O Eros nas Relações Pederásticas	57
4 O APOGEU DO CUIDADO DE SI	61
4.1 A Conversão a Si	61
4.2 Corpo e Alma	65
4.3 Fidelidade Conjugal	67
4.4 A Desvalorização Filosófica da Pederastia	70
5 A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA CARNE	73
5.1 Batismo e Penitência	75
5.2 A Direção de Consciência no Cristianismo	79
5.3 A Virgindade	83
5.4 A Relação Conjugal	89
5.5 Tentação e Concupiscência	93
6 UMA NOVA CONCEPÇÃO DOS AFETOS	98
6.1 A Hegemonia do Amor Romântico	98
6.2 Capitalismo, Psicanálise e a Narrativa da Autoajuda	104
6.3 Descolonizando os Afetos	108
6.4 Uma Estética Afetiva das Relações de Compromisso	112
CONCLUSÃO	116
REFERÊNCIAS	118

INTRODUÇÃO

Existe realmente, aqui e além na terra, uma espécie de prolongamento do amor, no qual o desejo que dois seres experimentam um pelo outro dá lugar a um novo desejo, a uma nova cobiça, a uma sede superior comum, a de um ideal que os ultrapassa a ambos: mas quem é que conhece esse amor? Quem o viveu? O seu verdadeiro nome é amizade. (NIETZSCHE, 1882. p.52)

Uma parte significativa dos teóricos ligados à psicanálise, assim como alguns setores que compõem o marxismo, concebem o desejo e a relação que socialmente se constrói com ele, por via de uma série de imagens negativas: castração, opressão, repressão, ilusão, etc. Para conceber esse discurso, entretanto, existe em ambos os casos, no fundo, a concepção de uma origem pura e limpa do desejo.

Segundo uma interpretação ligada a essa linha de pensamento, a família patriarcal autoritária (no caso da psicanálise) ou a ideologia da classe dominante (no caso do marxismo) teria se encarregado de impedir que o desejo se expressasse de forma plena e saudável, construindo imagens ilusórias que falsificam a realidade em sua pretensa verdade objetiva, ou produzem recalques que atuam no inconsciente constituindo uma estrutura adoecida que garante o assentimento do próprio indivíduo às condições da sua opressão e do sufocamento desse desejo.

Constituída a partir de processos históricos similares aos que produziram essa forma de desejo, a família tradicional cristã se impôs como uma célula de atuação do biopoder¹. Seus valores historicamente conservadores se conformam à necessidade de uma experiência de vida diminuída, impotente e niilista. Nela temos a consagração do casamento como prática social institucionalizada, que tem como função impor, a cada um dos membros, regras rígidas de comportamentos (principalmente às mulheres) e a expectativa da sua manutenção eterna.

Os entes de uma tal relação se tornam dependentes da mesma, e a imagem da sua destruição ou mesmo da simples transformação de algumas das suas condições, se torna insuportável. Talvez não seja só coincidência, o fato de que justamente no momento em que as mulheres tenham adquirido maiores condições de reivindicar uma série de direitos que

¹ Foucault chama de biopoder, uma forma de controle que se desenvolve a partir do século XVII a partir de duas frentes: uma anátomo-política do corpo que se refere aos dispositivos disciplinares que produzem uma majoração da força produtiva dos corpos, e uma biopolítica da população que se exerce pelo controle de taxas de natalidade, mortalidade, migrações, epidemias, dentre outros. Sobre o tema, conferir o curso “Segurança, Território e População”.

historicamente lhes foram negados, tenhamos visto um maior questionamento a respeito da hegemonia desse modelo familiar.

Ao longo da história do Ocidente, desde a antiguidade na civilização greco-romana até a consolidação do domínio da igreja católica, vimos o casamento monogâmico heterossexual se tornar a única forma possível e legitimada de união conjugal. Ao chegar à América, os padres missionários se escandalizaram ao ver o estilo de vida e as práticas sexuais dos povos nativos, tornando a sujeição dos seus costumes, práticas e ritos, um dos principais objetivos do processo de colonização.

Por isso, apesar das importantes diferenças e críticas, podemos dizer que este trabalho se produz em uma certa aliança com o movimento de esquerda política marxista quando este pensa a questão do capitalismo e as opressões sociais produzidas em uma sociedade que prioriza o lucro acima do bem-estar das pessoas; e ao decolonialismo que coloca em xeque a hegemonia e a dominação política, acadêmica e cultural europeia exercida globalmente.

Por outro lado, como consequência dos mesmos fatores, nos opomos e constituímos resistência a várias outras tendências do pensamento clássico ocidental que projetam relegar todos os modos de vida alternativos a uma sub-existência, e constituem a base do domínio do homem branco, europeu, cristão, burguês e heterossexual. Assim como um modo de vida que subjuga os animais e toda a natureza aos interesses pragmáticos da acumulação de capital.

No século XX, vemos a evolução do capitalismo para sua fase neoliberal e com isso, a lógica do mercado se impor diante de uma série de práticas sociais, inclusive das práticas afetivas. A psicanálise, por sua vez, também nesse período, produziu uma nova visão sobre o modo como nos conduzimos e produzimos relações de intimidade amorosa, pautadas numa expressividade racionalizada dos nossos próprios sentimentos e uma interpretação da nossa subjetividade que vê uma relação de causalidade entre nosso modo de ser e sentir, com acontecimentos do passado no interior da instituição familiar.

A crítica ao amor romântico (o romantismo aqui deve ser entendido no sentido mais amplo do termo), como também da família patriarcal, tem expressão em vasta literatura, principalmente no campo da psicanálise. Sartre também a coloca sob um ponto interessante quando afirma que nessa relação, existe a busca por um duplo processo de alienação, no qual a liberdade de cada um é transformada em um objeto limitador da transcendência do outro².

² Na ideia de amor romântico, própria do Ocidente, que persegue a união de duas consciências em uma só, Jean-Paul Sarte acredita ver um processo de fuga de si em direção ao outro, projetando-se a subjetividade de cada um dos amantes, como objeto para o outro. Essa união sendo impossível gera a tentativa de dominação e cerceamento das liberdades, o que leva ao conflito, desencanto e a desilusão amorosa. Sobre o tema ver “O Ser e o Nada”.

Entretanto, nosso objetivo é ir além dessas críticas. Repensar os afetos e a forma como vivemos, como amamos, a quem amamos e sob que condições amamos, é a questão principal deste trabalho. Aqui se afirma a necessidade de pensar a sexualidade, porque assim como Espinosa, precisamos considerar que para propor um olhar sobre os afetos, não basta apenas levar em questão a nossa consciência, uma vez que os afetos são compostos de duas naturezas que não se anulam e nem podem ser separadas: mente e corpo.

E em vista disso, pretendo refletir sobre alternativas ao modelo clássico da família monogâmica e heterossexual cristã, não como uma forma de fazer uma apologia simplória das relações não-monogâmicas (como se elas em si já estivessem livres de reproduzir todas as formas de relações opressivas já citadas), mas de colocar sobre que possibilidades elas podem se produzir em sua forma própria, sem ser uma mera expressão da liquidez das relações afetivas ou dos compromissos, tema bastante explorado por Bauman.

Para isso, procuro utilizar o conceito de “estética da existência” proposto pelo filósofo francês Michel Foucault, que ao analisar as formações dos principais modos de governamentalidade surgidos no Ocidente após o advento do cristianismo, encontra na sociedade grega, um modelo de direção espiritual oposto àquele da pastoral católica. Isso porque, este modelo não fundamenta um modo de submissão irrestrito, nem um conjunto de práticas metódicas que tem por objetivo a anulação do desejo e do prazer enquanto condição para a salvação do indivíduo, ou a constituição de uma ascese de si.

Outros pensadores se tornam importantes para a construção desse trabalho, que pela atualidade de suas questões e amplidão do seu tema, está longe de pretender esgotá-lo: o filósofo nascido nos Países Baixos, Baruch Espinosa, que nos propõe uma nova concepção dos afetos que não se exercem mais a partir de uma submissão do corpo à alma; O alemão Friedrich Nietzsche que propõe a afirmação da vida e a criação de valores como alternativa ao ressentimento e a culpa cristã; além do filósofo francês Gilles Deleuze, cujo conceito de desterritorialização será reapropriado para se pensar as relações afetivas não monogâmicas sem submetê-las a ideia comum do desejo entendido enquanto falta.

Essa relação, buscada a partir do encontro desses pensadores, se justifica pelo objetivo do trabalho, que se propõe a pensar a possibilidade de produzir e vivenciar relações afetivas, amorosas e sexuais de modo alternativo àqueles geridos pelos microfascismos que subsistem na cultura ocidental e que frequentemente se efetuam de forma renovada e revigorada, como tem ocorrido expressamente em nosso tempo.

Uma nova concepção dos afetos como aqui será pensada, tem como base filosófica os autores citados, assim como o francês Michel Foucault, cuja História da Sexualidade, nos

possibilita propor uma crítica radical a uma concepção jurídica-moral dos afetos que expressa uma nova subjetividade que será hegemônica no Ocidente. Por fim, através do pensamento e da experiência decolonial da ativista guarani, psicóloga e escritora Geni Nuñez, busco um modo de articular essas críticas à possibilidade de pensar as atuais práticas não-monogâmicas.

O primeiro volume da História da Sexualidade é um dos primeiros textos nos quais Michel Foucault vai apresentar uma série de questões que serão o norte de seus trabalhos posteriores, inclusive de diversos cursos que serão ministrados no *College de France* e em várias outras instituições de ensino ao redor do mundo como a “Hermenêutica do Sujeito” e “O Governo de Si e dos Outros”.

Nesse trabalho, que o ocupará até o fim de sua vida, Foucault vai se direcionar para temas que alguns comentadores de sua obra costumam caracterizar como a terceira fase do pensamento foucaultiano³, ainda que para muitos outros essas divisões sejam problemáticas e, no pensamento do filósofo francês, elas não apresentem propriamente uma oposição ao que foi produzido anteriormente.

Naquela que chamamos de primeira fase do seu pensamento, as principais questões giravam em torno das diferentes estruturas discursivas da linguagem e do conhecimento possível. Já na segunda fase, a genealogia nietzschiana aparece como uma orientação para se pensar as diferentes relações de submissão constituídas em algumas das principais instituições modernas como: as prisões, os hospícios e os hospitais.

Na terceira fase, por fim, Foucault fará um recuo histórico para buscar entender a formação da subjetividade moderna ocidental, a partir da passagem da constituição de uma ética das escolas filosóficas greco-romanas, principalmente do estoicismo, para a construção da pastoral cristã. Essa última fase é a que nos fornecerá a base das considerações para a produção deste trabalho.

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" (FOUCAULT, 1998, p.10)

A História da Sexualidade pode ser caracterizada, portanto, como uma obra de ruptura, uma vez que a partir dela, temas como o cuidado de si, a parresía, a economia do uso dos

³ Para melhor entendimento da relação entre a arqueologia, a genealogia e a ética na obra foucaultiana, assim como a problemática de tentar uma compreensão esquemática do seu trabalho, ver a obra “Foucault” de Gilles Deleuze.

prazeres e a estética da existência, aparecem como centrais para se pensar os diferentes processos de subjetivação que por sua vez, surgem como condição fundamental para a reprodução no Ocidente de todas as relações de governamentalidade que vão se afirmar na modernidade.

O biopoder que antes era apresentado como síntese entre a análise dos poderes exercidos pelas instituições e os saberes que lhes servem de suporte como a medicina social e as ciências estatísticas, produzindo aquilo que Foucault chama de sociedade disciplinar; agora será pensado nos termos da constituição de certas tecnologias de sujeição, numa tentativa de pensar nesses processos de subjetivação, uma condição necessária para sua emergência.

Essa transformação no pensamento foucaultiano, parece representar uma mudança na própria visão política do autor, pois se anteriormente entendemos a importância da denúncia e do desvelamento das estratégias empregadas no exercício de poder dessas instituições; nessa nova fase, o mais importante é entender como a nossa própria subjetividade, nossos desejos e a forma de viver nossos afetos, são produzidos historicamente, mas também reproduzem as condições necessárias para a manutenção da efetividade dos poderes instituídos.

Quanto ao motivo que me impulsionou foi muito simples. Para alguns, espero, esse motivo poderá ser suficiente por ele mesmo. 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. (FOUCAULT, 1998, p.12)

Ainda que a História da Sexualidade não tenha tido sua publicação completa em relação ao projeto original do autor, uma vez que ele infelizmente faleceu antes de escrever os seis volumes que tinha inicialmente planejado, os três tomos da obra escritos e ainda o quarto volume que foi publicado postumamente de forma incompleta, são fundamentais para compreendermos as estratégias de poder que produziram um discurso sobre a sexualidade no Ocidente e que fizeram dela, um dos centros da subjetividade contemporânea.

Em sequência, ao longo dos dois volumes seguintes da obra (“O Uso dos Prazeres” e “O Cuidado de Si”), Foucault pretende buscar nos gregos o conceito de Estética da Existência como forma de pensar a validade de uma austeridade sexual a partir de valores que ainda não estão ligados à ideia de pecado, nem a uma forma de obediência absoluta como a produzida na Era Cristã (tema do quarto volume).

Aqui, vemos uma economia onde as relações de orientação entre mestre e discípulo eram limitadas e sua importância reconhecida por ambos, não em função do simples dever de obedecer, mas em vista da constituição de uma ascese corporal e espiritualmente produtiva,

como acontecia, por exemplo, nas escolas filosóficas do período helenista como o estoicismo (tema do terceiro volume).

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 (FOUCAULT, 1998, p.81)

O pensamento do século XX, a partir de vários representantes, parece associar de forma indelével, a sexualidade com a repressão. A psicanálise seria apenas a coroação dessa perspectiva. Esse pensamento que pode ser evidentemente encontrado em Freud, também possui vários outros representantes nas ciências humanas do século passado, que se propuseram a ir além dele, mas que se mantiveram atrelados às principais considerações conceituais da psicanálise.

É justamente em crítica a essa forma de pensamento que Foucault faz suas considerações. Não por desconsiderar o teor repressivo do poder, mas por não ver nele a única ou principal estratégia de dominação. A sexualidade não é apresentada por Michel Foucault como uma essência, nem a partir da constituição de algo como uma “natureza humana”. Pelo contrário, ela é produzida historicamente.

Ele não pretende, portanto, dizer a verdade da sexualidade, mas entender as relações entre poder/saber que constituem discursos e fazem funcionar tecnologias que em determinadas épocas se afirmam como hegemônicas. Que tipos de práticas sociais são condições para a formação de novos saberes e inversamente, que tipos de conhecimentos são base para a emergência de novas práticas sociais.

Assim, não são determinados grupos sociais ou instituições que isoladamente impõem leis e regras que visam submeter todo o conjunto de uma sociedade às suas vontades. Essa interpretação seria bastante superficial e não daria conta de compreender o mais importante sobre o poder: que ele não é uma “posse”, mas apenas um estágio provisório das relações de forças que só pode existir enquanto se mantém efetivado.

A partir da evolução das práticas de direção espiritual que tiveram no estoicismo o seu auge, durante os primeiros séculos do império romano, Foucault percebe uma progressão nos valores ascéticos que pouco a pouco perdem seu caráter constitutivo e desenham aquilo que a Era Cristã vai chamar de pecado. Entretanto, essa nova forma de ascética que ele vai chamar de “renúncia de si” não deve ser entendida apenas como um processo de repressão do desejo e de negação da prática sexual como um todo.

Valorizações são produzidas como a do casamento heterossexual e monogâmico, da virgindade e toda uma hermenêutica dos gestos que acompanham os atos sexuais e que precisam ser apresentados e interpretados por um sacerdote no confessionário. Opostamente, vemos a desvalorização progressiva das tradicionais relações pederásticas gregas e uma resignificação que transpõe o Eros dessas relações para o interior das relações conjugais, fazendo do casamento e da família um centro de afetividade, confiança e fidelidade mútua.

O prazer sexual que antes era visto como algo positivo e que apenas precisava ser regulado, tendo em vista se evitar o excesso, passa a ser tomado como um mal em si mesmo no cristianismo e em especial em Santo Agostinho, a partir da ideia de que a concupiscência é uma consequência direta da queda gerada pelo pecado original. Entendermos esse processo e como ele influencia o Ocidente ainda em nosso tempo, fundamentando suas formas jurídicas e uma ideia própria de governamentalidade, é imprescindível para se construir uma possibilidade de se produzir novas formas de relações afetivas e sexuais.

1 A CRÍTICA DOS VALORES OCIDENTAIS

O desenvolvimento da racionalidade e da ciência moderna que tiveram emergência significativa principalmente na Europa Ocidental (e depois nos EUA), produziram uma nova compreensão da ideia que os seres humanos possuem do mundo e de si mesmos. A expansão cada vez mais veloz dos mercados, os processos de dominação colonial, industrialização e globalização, incentivaram uma progressiva instrumentalização da vida comum dos seres humanos, do pensamento e das práticas que garantiam a subsistência de cada pessoa.

O filósofo Nietzsche nos apresenta uma das críticas mais contundentes a esse estado de coisas. Ele associa esse processo de constituição dos valores modernos, com os valores de uma vida niilista, decaída e afastada daquilo que confere o valor superior numa sociedade saudável: a arte e a criação dos valores. Assim, Nietzsche ataca alguns dos principais valores que nos parecem mais fundamentais para o pensamento do Ocidente: liberdade, democracia, ciência e razão, aparecem para ele como uma oposição superficial ao cristianismo, porque também se sustentam, ainda que sem suspeitar, através dos seus principais fundamentos.

A origem de tal decadência, não estaria, portanto, na moderna expansão dos mercados, mas num processo ao qual se chamou de “morte do espírito da tragédia”, que teria uma primeira eminência com a filosofia clássica e depois com o cristianismo. Para os pensadores influenciados por essa percepção nietzschiana, a instrumentalização da vida moderna, seria então, apenas a última reafirmação e a mais atual reminiscência dos valores reativos que tiveram uma certa “autonomização” em relação a dependência da teologia cristã.

Em Platão, ou talvez apenas na interpretação que se fez hegemônica sobre sua filosofia, a vida na imanência e toda diferença que ela expressa, são vistas como carentes de realidade e cópias imperfeitas das Ideias, que seriam as essências imutáveis das coisas e que não se apresentam a nós a partir dos órgãos dos sentidos, ou seja, do corpo, mas apenas se pode ter uma aproximação do seu conhecimento através do intelecto abstrato.

A Ideia platônica é transposta por Aristóteles para as próprias coisas, e é assim que ele define todos os entes na natureza a partir de uma taxonomia estrita que igualmente depende de uma essência imutável, a qual ele chama de forma. Neste caso, ainda que o ser aristotélico seja a substância (ou seja, o ser que está no mundo) e não a essência pura, como em Platão, esta substância é um misto de matéria e forma, de modo que quando, em um enunciado, se aplica uma qualidade ou atributo a um sujeito, tal atributo pode ser essencial ou accidental.

Se for essencial, tal atributo diz respeito à forma, que também é geral e imutável, ou seja, é aquilo sem o qual o ser deixa de ser o que é, enquanto os atributos accidentais são aqueles

que variam por conta da materialidade e singularidades dos seres físicos. É assim que ser racional é um atributo essencial de homem, enquanto ter olhos azuis ou castanhos são acidentes, devires da matéria.

Aristóteles, a partir dessas considerações, deseja pela lógica e pelo pensamento metafísico, estabelecer uma forma de se chegar a uma verdade inquestionável, ainda que o próprio ser seja equívoco para ele, pois se diz ora essencialmente, ora acidentalmente. Eis que Aristóteles funda aquilo que chamamos de princípio da não-contradição e estabelece uma forma de conhecer a essência através das quatro causas que lhes dão sua origem.

A causa material, como o próprio nome diz, aponta para a materialidade do corpo físico; é o substrato do ser, a matéria pela qual o objeto foi produzido; a causa formal da mesma maneira, expressa o que dá ao objeto a sua figura; a causa eficiente se refere àquela que deu origem ao objeto, a que foi responsável pela sua criação; por fim, a causa final denota a intenção por trás da produção dele.

Aristóteles produz na lógica um modo de expressar todo pensamento através de sua estrutura formal, ou seja, das relações entre os objetos e as categorias que classificam as essências deles. Assim, a própria linguagem na nossa cultura, já se inscreve nos registros formais das inferências, que por sua vez, pressupõem os fundamentos básicos da lógica aristotélica: o princípio da identidade, da não-contradição e do terceiro excluído.

A vida trivial do dia a dia das pessoas comuns, nos mostra o quanto a filosofia de Aristóteles compõe ainda hoje, as bases metafísicas do pensamento hegemônico no Ocidente (e nas regiões que foram influenciadas por sua dominação política), compondo o senso comum mais básico e pouco questionado, que boa parte dos cidadãos, mesmo sem qualquer tipo de iniciação filosófica, assume como verdade absoluta.

Ao contrário dos sofistas ou mesmo dos cínicos que tiveram parte do seu legado relativamente apagado durante boa parte da história da filosofia, essa absorção no Ocidente de forma tão profunda do pensamento platônico-aristotélico se deveu, em grande parte, à apropriação de sua filosofia pelas estruturas de poder tirânicas imperiais e religiosas que precisavam da crença em uma verdade absoluta para exercer seu poder.

Entretanto, o pensamento tirânico nunca deixou de enfrentar resistências. Espinosa, por exemplo, já no século XVII, nos propôs uma forma de pensamento radicalmente oposta a essa. Seu racionalismo é bastante diferente daquele proposto por Descartes, uma vez que não faz da razão um objeto abstrato e independente das afecções que nos alcançam. E apesar de se utilizar de vários conceitos próprios da filosofia aristotélica e tomista, como Deus, substância, causa eficiente, dentre outros; ele dará um sentido radicalmente diferente a cada um deles.

1.1 A Imanência dos Afetos em Espinosa

Ao longo da história da sexualidade, vemos se desenvolver uma série de temas que progressivamente servem para produzir uma separação radical entre alma e corpo, e não sem submeter o corpo ao comando da alma. Esse processo, que se afirmou ao longo do período supracitado e teve o ápice de sua consolidação com o cristianismo, define a moral que se tornou hegemônica até os dias atuais.

A clássica oposição que termina por buscar extirpar os afetos do corpo para garantir a integridade da alma, é repensada por Espinosa. Na ética por ele proposta, todo afeto que se dá no corpo afeta diretamente a alma e vice-versa. A qualidade desses afetos são, antes de tudo, essenciais para o aumento do nosso conhecimento do mundo, de nós mesmos e, conseqüentemente, da nossa potência de vida. Ela se mostrará na prática, pelo aumento ou diminuição desta força de existir. Seja um corpo afetado por outro corpo, ou uma ideia que afeta a mente, sempre haverá simultaneidade entre eles:

A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência, quando: o corpo agia a alma padecia, dizia-se, e a alma não agia sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa (cf, Descartes, Tratado das Paixões 1 e 2). Segundo A Ética, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma (DELEUZE, 2002, p.24)

Os bons encontros são assim chamados porque os afetos que nele são produzidos aumentam nossa potência de existir, como um alimento que nutre o corpo; opostamente, os maus encontros são como um veneno que desagregam a integridade do nosso organismo. Sendo assim, vemos uma concepção ética que claramente se opõe à moral, porque não depende do juízo imposto por uma autoridade, seja Deus, um sacerdote ou um tirano qualquer; nem sobre imposições de valores transcendentais. Eis que o objetivo da ética espinosista é denunciar as paixões tristes e afirmar a alegria.

Por isso, pensar a não monogamia, como esse trabalho se propõe, a partir de uma nova concepção dos afetos, em certo sentido, significa também repensar os encontros que temos em nossas vidas, sejam eles sexuais ou não, a partir daquilo que acontece no momento mesmo do encontro. Se produzem elevação e aumento de potência de vida, ou se pelo contrário, reafirmam uma diminuição dela em prol da tristeza.

Se não depende de nenhuma lei, ou nenhum juízo imposto por uma autoridade externa, não significa, por outro lado, que Espinosa prega uma ética autorreferente ou uma defesa do egoísmo. Pelo contrário, a violência que se produz na relação com o outro é vista por ele como

fruto das mesmas paixões tristes, que justamente são impostas pelo desígnio de normas transcendentais. A pura imanência é também pura alegria e afirmação das potências que compõem a expansão e a força da vida.

Por isso, não temos aqui uma dicotomia definida entre bem e mal, numa linguagem nietzschiana, podemos dizer que Espinosa já antecipa uma ética que apenas opõe o bom e o mau, que se refere apenas de forma qualitativa aos modos de existências, diferenciando-se aquele que age em vida para perseverar na existência a buscar encontros potentes, daqueles que padecem diante das paixões tristes e se submetem a elas, afirmando a impotência através de encontros baseados em ressentimentos, ódios, culpas, vinganças e crueldades.

Portanto, aquele que age para impor aos outros paixões tristes, também já está tomado por elas. Foi separado daquilo que pode por leis tirânicas, e por sua vez, reproduz essas mesmas opressões submetendo os outros às mesmas paixões tristes que são as suas. Nesse sentido, vemos aqui uma certa complacência entre o tirano, o padre e o escravo: a tríade da moral transcendente. O tirano só é capaz de exercer seu poder através de almas tristes, e o escravo (que aqui se refere a um modo de psicofisiológico de existência) precisa de um tirano para dar vazão a seu espírito gregário e às pequenas paixões tristes que o sustentam.

Uma concepção dos afetos, como proposta por Espinosa e que também terá ressonâncias em Nietzsche e Deleuze, não se afirma, portanto, a partir daqueles valores cristãos. Estes últimos se definem através de toda uma exegese de redenção de uma vida carente de realidade, da projeção do mal na carne e, por fim, na negação do corpo e a transposição do valor da vida para a transcendência. Em Espinosa, por outro lado, não há valores que sejam afirmados senão em função da vida na imanência.

E a valorização da imanência, portanto, pressupõe uma nova concepção dos afetos. Concepção na qual a vida é inocentada de todas as acusações que o cristianismo lhe impôs. Os valores morais são aniquilados e os entes (modos da única substância existente a qual Espinosa chama de Deus) não possuem uma axiologia própria, mas apenas definem seus valores de modo relativo, a partir dos encontros que produzem, e em função dos mesmos.

Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo. (ESPINOSA, 2009, p.79)

A posição do mal, então, é pensada por Espinosa como simples carência. Ao contrário do maniqueísmo que pressupõe uma essência má, ele acredita que esta essência está na realidade

do estado atual do corpo, que o define pelo seu poder de ser afetado. As paixões tristes agem decompondo esses estados, separando os entes daquilo o que dá a sua integridade, ou seja, a sua potência de existir. A partir dessa formulação, apenas o bem possui uma essência. Ninguém se torna mau senão em função das afecções que não possui.

Cada corpo está definido através de uma relação dominante de movimento e repouso que define uma certa ordenação instável de cada uma de suas partes. Essas partes em contato com outras que as desagregam, podem perder essa ordenação e se degenerar completamente, de modo que a hegemonia que garantia uma certa estabilidade deste corpo é perdida. Neste caso, dizemos que o corpo morreu, mas para a natureza isso é só uma redefinição das relações dos corpos e afetos que os atravessaram.

Segundo Espinosa, isso ocorre, porque os afetos que estavam na origem da morte de algum ente, ultrapassaram a capacidade desse corpo de ser afetado e desmantelaram as forças hegemônicas que lhe garantia uma relativa unidade. Para a natureza, não aconteceu nada além de um novo arranjo dessas relações. A mesma e única substância continua a existir através de seus atributos, como os corpos físicos e a alma, apenas atravessando novos modos dessa substância e novas relações que se formam após a morte dos corpos que deixaram de existir.

Os afetos são então apresentados sob dois registros: aqueles que se compõem conosco e aumentam nossa potência de vida, assim o fazem porque preenchem nossa capacidade de ser afetado, o que é propriamente a nossa essência. E estas últimas que, por sua vez, apenas agem no nível da existência, desagregando as relações que nos compõem e, portanto, não se relacionam com a nossa essência, pois não se relacionam com nossa capacidade de ser afetados, mas a extrapolam.

Dessa forma, vemos um novo registro da oposição ética “bom” e “mau”. Se no início da vida temos apenas ideias inadequadas (as quais conhecemos apenas os efeitos e não as causas) daquilo que nos afeta e se compõe conosco em relações em que somos apenas passivos; após a vivência das experiências e o melhor conhecimento das coisas e de nós mesmos, podemos adquirir ideias adequadas das mesmas e assim sermos capazes de agir de modo mais ativo, onde começamos a escolher os encontros que nos compõem positivamente, e não mais nos submeter às paixões tristes.

Consequentemente, pode-se facilmente compreender que, se usarmos bem a nossa razão, não podemos ter ódio, nem aversão a coisa alguma, porque, agindo desse modo, nos privamos da perfeição que está na coisa. Vemos igualmente, por meio da razão, que não podemos ter ódio de ninguém, já que, se quisermos tirar algum proveito de tudo que se encontra na Natureza, devemos sempre mudar para melhor, seja por nós, seja pela própria coisa. (ESPINOSA, 2021, p.59)

Os dois registros morais do espinosismo então podem ser resumidos por uma moral relativa que separa o “bom” do “mau”, oposição que não depende senão dos encontros e que, portanto, não definem os afetos em si mesmo, mas apenas as relações que eles compõem; e um registro que se aplica às próprias pessoas que são boas se agem no sentido de selecionar os encontros potentes, ou más se optam pela ação que as leva a submissão dos encontros tristes.

Nessa nova concepção dos afetos, vemos então que não é uma moral transcendente ou uma lei que poderá guiar nossos encontros, como também vemos a partir dele, que os encontros não são afirmados por uma fórmula de relação conjugal ou por se enquadrar em um determinado ideal de vida e arranjo familiar, mas em razão da própria capacidade de cada um ser afetado e afetar o outro, fazendo desse encontro produção de potência para a vida.

Por isso, entendemos que a concepção dos afetos de Espinosa nos permite repensar a monogamia como modo único válido de ligação afetiva e sexual, mas também a forma como pensamos e vivemos nossas relações de amizade. Também nos ensina a não fazermos da não-monogamia uma fórmula de vida, como se ela em si mesma não pudesse ser produtora de paixões tristes. Do mesmo modo, não é possível afirmar que as relações monogâmicas também não possam empreender relações afirmativas e potentes em determinados casos, ainda que o próprio casamento enquanto instituição tenha uma função histórica na construção biopolítica da submissão dos corpos e do desejo, o mesmo pode ser ressignificado.

1.2 Nietzsche e a Gênese da Moral

O homem niilista, doente de si, o qual Nietzsche denunciava, precisa matar a diferença. Ele não a suporta e isso acontece porque sua covardia, sintoma de um cansaço da vida, encontrou um caminho para tornar seus valores hegemônicos a partir do encontro entre a abstração racional da filosofia clássica grega (em especial em Platão e Aristóteles) e o universo religioso judaico-cristão. Esta ponte foi fundamental para a constituição na cultura ocidental, de uma forma de perceber o mundo alijada da natureza e que, por isso mesmo, se põe acima dela e a ordena moralmente a partir de uma identidade que lhe é própria.

Aqui, ao colocar a vida em primeiro lugar, Nietzsche propõe uma radical transfiguração dos valores em que se pautou o Ocidente desde a filosofia da era clássica grega, passando pelo cristianismo e chegando à ciência moderna. Com ele, deixamos de lado o projeto ético socrático

que dizia que o “bem” é a comunhão entre o “belo”, o “verdadeiro” e o “justo”, tendo estes como valores abstratos. Passamos também com ele a uma ética que propõe não uma verdade abstrata, mas a própria vida como justificativa da existência.

Na esteira dos movimentos pós-kantianos, como o idealismo e o romantismo alemão, mas ao mesmo tempo revisando suas preocupações, Nietzsche propõe uma importante crítica à modernidade observando como a filosofia kantiana ao submeter a diferença à razão entendida ainda como uma entidade abstrata ou transcendental, coloca a vida, ou o que é o principal dela, seu elemento trágico, numa relação de estrita submissão às categorias do entendimento.

Uma palavra mais contra Kant enquanto moralista. Uma virtude deve ser a nossa invenção, a nossa mais pessoal defesa e necessidade: em qualquer outro sentido é simplesmente um perigo. O que não condiciona a nossa vida é-lhe prejudicial: uma virtude que provém apenas de um sentimento de reverência perante a noção de «virtude», como pretendia Kant, é nociva. A «virtude», o «dever», o «bem em si», o «bem com o carácter da impessoalidade e da validade universal» quimeras em que se exprime a decadência, a debilitação final da vida, a chinesice de Königsberg (NIETZSCHE, 1997, p.10)

Ao reconduzir esse pensamento que já vinha sendo colocado por alguns desses seus conterrâneos, Nietzsche aprofunda a crítica ao kantismo por perceber que o elemento trágico no pensamento grego não era valorizado apenas porque nele se reconhecia um valor estético superior, ou porque a visão racionalista da vida seria apenas um obstáculo ao pleno desenvolvimento das forças insubmissas da natureza, mas além disso, é principalmente porque é no elemento trágico que o grego valoriza a vida em seu grau superior.

Nietzsche define o espírito da tragédia surgido na Grécia antiga a partir da união de dois instintos de naturezas opostas e, de certo modo, antagônicas, que são transpostos para a arte: o apolíneo e o dionisíaco. Apolo traduz o princípio de individuação e Dionísio a elisão do indivíduo que mergulha no caos original.

As imagens oníricas do sonho possuem um correlativo nas artes plásticas, que por sua vez, celebram uma redenção da vida através da aspiração à bela aparência. O próprio Olimpo dos deuses gregos é um monumento da vitória contra o pessimismo da morte presente em uma sociedade que vivia em guerra, e possui na serenidade e na sobriedade da razão uma demonstração de sua resistência.

Dionísio, por sua vez, é um deus estrangeiro que chega à Grécia através dos povos bárbaros como ameaça a essa serenidade e ordem gregas, pois se caracteriza justamente por celebrar uma união com o uno-primordial através de um rompimento com o próprio princípio da individuação. Nos bárbaros, os cultos dionisíacos se caracterizavam por festas com uma

elevada licenciosidade sexual que destituía toda ordem moral familiar, chegando ao extremo de sustentar até o princípio da consanguinidade, “a bestialidade mais selvagem da natureza”⁴.

Ao encontro desses dois deuses, se sucedeu uma conjunção na qual Apolo, anulando de Dionísio seu caráter destrutivo, produz com ele a grande aliança que ensejou na criação da tragédia grega, experiência artística na qual o coro e o fundo do conteúdo de uma essência dionisíaca, é encenado através das formas imagéticas do drama apolíneo. As tragédias como as escritas por Ésquilo e Sófocles se apresentam então, como expressão de uma experiência rica dos instintos dionisíacos e apolíneos, o que Nietzsche vê como o ápice da cultura grega.

A ação do deus délfico se limitou então a arrancar das mãos de seu temível inimigo, por meio de uma aliança oportuna, suas armas mortíferas. Essa aliança é o momento mais importante da história do culto grego: de qualquer lugar que se olhe podem ser constatadas as reviravoltas produzidas por esse acontecimento.” (NIETZSCHE, 2013, p.55)

Entretanto, essa aliança que caracterizou a tragédia é destruída uma primeira vez por Sócrates que opôs a dialética ao elemento dionisíaco da tragédia, um adversário muito mais feroz que o próprio Apolo, pois submete a arte à necessidade da clarividência da verdade e do entendimento como elementos fundamentais. Assim, ele destrói o elemento mais importante da experiência dionisíaca: seu fundo irracional como expressão da união com o uno primordial e a expressão da vida para além das formas individualizadas.

Eurípedes foi aquele que mais levou a cabo as recomendações de Sócrates. A partir dele, vemos o coro perder sua importância, e o drama que tinha como personagens entidades divinas, passar a contar a vida e o dia a dia dos mortais a partir de lições pedagógicas. A morte do herói, que era o momento superior de afirmação da vitória dionisíaca, passa a ser definida como consequência de ações julgadas a partir de valores morais.

Mas se Sócrates pode levar a cabo seu projeto, foi porque os valores aristocráticos de uma moral guerreira e agonística que caracterizou a força do povo grego no período homérico, já se apresentavam em decadência, o que Nietzsche chama de “anarquia dos instintos”, define que as próprias condições psicofisiológicas vistas em Sócrates, que clamam por um instinto tirano para dominar os outros, já se apresentavam no cerne da própria sociedade grega.

“Mas Sócrates adivinhou outra coisa ainda. Penetrava os sentimentos de seus nobres atenienses; compreendia que seu caso, a idiossincrasia de seu caso, não era já um caso excepcional. O mesmo tipo de degeneração ia se estendendo por toda parte em segredo: os atenienses do velho feitiço desapareciam” (NIETZSCHE, 2008, p.31)

⁴ Nietzsche, O Nascimento da Tragédia

Essas considerações sobre a tragédia constam ainda no Nascimento da Tragédia, obra que Nietzsche ainda jovem, tem na influência de Schopenhauer uma importante base para produção do seu pensamento. Nela ainda há a oposição dicotômica entre a essência dionisíaca e a aparência apolínea; divisão que o próprio Nietzsche vai criticar depois quando sua filosofia se desenvolver por um caminho oposto ao da metafísica.

Nas obras de sua maturidade, Nietzsche reconhece outra oposição mais importante para a história do Ocidente. Aquela que se faz entre a tragédia e o cristianismo. É este último que mata o espírito da tragédia de forma ainda mais significativa e afirma os valores da decadência no Ocidente, que tiveram em Sócrates apenas um primeiro leve abalo em comparação com o que será produzido na Era Cristã.

Nietzsche opõe a moral aristocrática (ou moral do senhor) à moral cristã (moral do escravo, ou ainda do plebeu), definindo a primeira como ato de criação dos povos que tinham uma boa consciência de si e uma relação orgulhosa com seu poder e os instintos afirmadores da vida; e a segunda, como negação da vida e afirmação de uma transcendência como uma forma de inverter os valores morais aristocráticos através do ressentimento e da culpa, que faziam com que somente os “miseráveis” e “humilhados” merecessem o reino dos céus.

O trabalho etimológico permite a Nietzsche encontrar em várias línguas de diferentes culturas, uma oposição que caracteriza os valores morais a partir dos termos “bom” e “mau” no sentido que eles possuíam na própria moral aristocrática, ou seja, valorizando a força e a vontade de afirmar sua diferença; mas que teriam modificado seu sentido após o advento da moral escrava passando a valorizar justamente a fraqueza.

“...importa observar que, através das palavras e raízes que significam “bom”, transparece o matiz principal pelo qual os “nobres” se tinham por homens de uma classe superior. Verdade é que, na maior parte dos casos, tomaram o nome da superioridade do seu poder (“os poderosos”, “donos”, “os chefes”) ou dos sinais exteriores desta superioridade (“os ricos”, “os possuidores”; tal é o sentido de “aria”, que aparece também no grupo urânio e eslavo). (NIETZSCHE, 1985, p.5)

Tal inversão dos valores, a “rebelião dos escravos na moral”, teria sido operada então pelas classes sacerdotais, que insufla a plebe ao ódio contra os senhores. Essa operação, segundo Nietzsche teria sido realizada em um primeiro momento pelos judeus e depois pelo próprio cristianismo que assumiu seus valores: a afirmação do ressentimento, da má consciência e da negação desta vida em prol de uma transcendência que viria redimir aqueles que sofrem e castigar as “exceções felizes”.

Assim como no caso da degeneração dos instintos aristocráticos na Grécia, essa rebelião, Nietzsche explica também pela transformação dos próprios instintos de vida do povo

judeu após a modificação das suas condições de vida. Se anteriormente eles possuíam uma moral afirmativa e sua relação com a sua divindade expressava uma boa consciência do seu poder, após sua dominação pelos assírios, seus valores modificaram radicalmente e sua moral passou a designar uma reação contra as classes dominantes.

Originariamente, sobretudo no tempo da realeza, Israel encontrava-se também perante todas as coisas na relação justa, isto é, na relação natural. O seu Javé era a expressão da consciência de poder, do prazer e da esperança em si mesmos: esperava-se dele a vitória e a salvação, com ele confiava-se na natureza e que ela dispensaria o que é necessário ao povo— acima de tudo a chuva. Javé é o Deus de Israel e, por conseguinte, o Deus da justiça: a lógica de todo o povo que está na posse do poder e dele tem uma boa consciência. É no culto festivo que se expressam estes dois aspectos de autoafirmação de um povo: mostra-se grato pelos grandes destinos, que o enaltecem, mostra-se reconhecido em relação ao ciclo anual e por todo o êxito na criação de animais e na agricultura. Este estado de coisas permaneceu ainda durante muito tempo o ideal, mesmo quando foi abolido da maneira mais triste: a anarquia no interior, os Assírios no exterior. Mas o povo conservou a sua mais alta aspiração e visão de um rei que é um bom soldado e um severo juiz: sobretudo aquele profeta típico (que se chama o crítico e satírico do instante), Isaías. Mas toda a esperança ficou por realizar. O Deus antigo já não podia o que outrora pudera. (NIETZSCHE, 1997, p.24)

O que se seguiu de tal estado de coisas foi uma valorização do nada, a qual Nietzsche chamou de niilismo. Os homens impedidos de exteriorizar seus instintos fizeram da sua incapacidade, uma vontade própria, a verdadeira vida só poderia ser encontrada na negação a tudo o que é exterior. esse sentimento que já no estoicismo começa a produzir efeitos, a partir do cristianismo ganha uma projeção e amplitude decisiva.

Vemos em Nietzsche, como a abstração racional se une aos instintos depreciadores da vida, para nos conduzir a um estado psicofisiológico impotente de existência que fazem com que o sentido ou o centro de gravidade da própria vida, sejam postos num além. A criatividade na formação de valores que nos conduziam a uma estética da existência, perdem sua eminência. Vemos, então, uma imposição de valores absolutos que tem na união conjugal compulsória, apenas mais um de seus modos de expressão.

A ontologia nietzschiana substitui o primado do “ser” dos gregos, pelo da “força” ou das “relações de forças”, porque uma força nunca age sozinha, mas sempre tem outra que resiste aos seus efeitos. E toda realidade é, portanto, um caos no qual não há ordem cosmológica nem causa final, apenas forças tentando superar umas às outras, enquanto os valores morais não estão inscritos na natureza, mas impostos a partir de processos históricos.

Se o cristianismo e o Ocidente precisaram inventar para si um primado do “ser” ou um deus da transcendência, colocar a razão acima do corpo, inventar uma moral que faz da vida algo insuficiente; foi porque em todos os momentos que esses valores se impuseram, houve

vidas em processo de degeneração dos seus valores ativos, como nos momentos citados: em Sócrates e nos gregos, ou no judaísmo.

Portanto, seguindo uma linha próxima a do pensamento de Espinosa, Nietzsche também faz das ideias que se tornam hegemônicas numa época, uma relação direta com o estado dos corpos físicos. Um conceito como o cristão de pecado, não poderia surgir no auge da era homérica onde uma moral guerreira se impunha. Os valores cristãos são por isso denominados como sintomas de um corpo cansado, de uma vida que não se sustenta e que precisa de uma razão superior a ela mesma para sobreviver.

As classes sacerdotais, vidas separadas daquilo que podem, inventam para si mesmas uma moral niilista e reproduzem-na para a plebe. Nesse momento, a atitude mais própria de uma moral aristocrática, a afirmação da vida mesmo nos momentos mais difíceis, amor fati, acaba sendo substituída por um grande ressentimento contra a vida. Esta perde sua inocência e passa a ser vista como culpada. O sofrimento é encarado como uma prova dessa culpa.

Recuperar a inocência da vida, mesmo nos seus momentos mais difíceis, como nos propõe Nietzsche com a ideia de amor fati, é um imperativo dessa nova concepção afetiva que aqui é proposta. Com ela, podemos produzir força de vida e alegria o suficiente para não nos submetemos a nenhum dogma que possa vir a ser imposto de forma direta ou indireta, como o casamento, nem deixar de viver novos afetos sexuais ou não, por pura covardia e medo de “perder alguém” a quem amamos; menos ainda, pelos mesmos motivos, nos prestemos a agir para impedir que as pessoas que amamos vivam o mesmo.

O livre arbítrio como definido pelo cristianismo tem como pressuposto a dicotomia entre um sujeito age livremente e a sua ação. Essa forma de interpretar é hegemônica ainda nos dias atuais, e toda formação moral jurídica na qual se baseiam as leis na atualidade depende dessa concepção de uma vontade livre para escolher entre o “Bem” e o “Mau”. Mas o Bem neste caso, é apenas a vontade do sacerdote que impõe a interiorização dessa vontade.

A moral escrava produz então uma separação entre um “substrato”, ou como proporá posteriormente Descartes, uma “coisa pensante”, e a força que age a partir da deliberação dela. Na interpretação nietzschiana, o que o cristianismo afirma como livre arbítrio, nada mais é do que a liberdade das classes dominantes para exercer ou não o seu poder, uma vez que o mesmo falta às classes dominadas. Essa distinção entre causa e efeito, já seria então produto do niilismo e uma “artimanha” da moral escrava para impor aos dominadores a culpa pela sua fraqueza e impotência.

A moral plebeia distingue entre a força e os efeitos da força, como se detrás do homem forte houvesse um *substratum* neutro que fosse “livre” para manifestar ou não a força.

Mas não há tal *substratum*, não há um ser por detrás do ato; o ato é tudo. O que a plebe faz é desdobrar um fenômeno em efeito e em causa. (NIETZSCHE, 1985, p.17).

Mas se a força não se exterioriza, se ela não expressa seu poder, o que acontece com a mesma no momento em que as classes dominadas optam por não exercê-la? É exatamente aí que Nietzsche define a produção dos sentimentos de culpa e ressentimento. Eles são justamente os efeitos da interiorização dessa vontade que não pode se expressar e cria a má consciência, uma interiorização dessas forças incapazes de se externalizar. Voltam para si e fazem do seu interior um campo de suplícios, ao qual dão o nome de alma.

Esse processo define então, aquilo que Nietzsche chamou de “vitória da rebelião dos escravos pela moral”. Vitória esta que não transforma as classes plebeias em aristocráticas, mas faz que a própria vida se afaste de todas as condições psicofisiológicas que garantem sua afirmação e potência: o amor fati e a criação de valores.

Não é, portanto, o próprio fato de serem dominadoras, que faz com que as classes aristocráticas sejam mais potentes, mas o fato de que seus valores foram criados e a sua vida é afirmada, em oposição ao que é “baixo e vil” que são os valores da culpa e do ressentimento próprio da moral cristã, uma moral de sacerdotes para escravos.

Ao contrário do que propôs a interpretação nazista do pensamento nietzschiano, não é então um retorno aos valores aristocráticos que Nietzsche está propondo (ainda que nesta etapa da história das civilizações, eles se apresentem relativamente mais próximos às condições de afirmação da vida do que a moral escrava), mas é sobre a criação de valores e a afirmação da vida como possibilidade de existir, que a filosofia de Nietzsche nos fala⁵.

Na fundamentação de uma teoria da justiça, Nietzsche identifica a mesma como uma criação das classes dominantes, que surge da sua necessidade de realizar promessas. O desenvolvimento de uma faculdade ainda pouco importante para os povos pré-históricos, a memória, tem seu lugar na necessidade da construção de acordos e contratos. Uma memória ativa que permite aos dominadores responderem por si mesmos e dar garantias de sua palavra.

Os processos punitivos, por sua vez, demarcam a relação destas com as classes inferiores, que não são capazes de cumprir suas promessas. Os martírios e sacrifícios cruéis têm, portanto, na cobrança das dívidas, sua origem fundamental. O objetivo da punição aqui determinado, não é castigar uma vontade livre que poderia agir de outra forma, como será pensado na moral cristã, mas marcar na memória do próprio castigado, mais que no seu corpo, a necessidade de cumprir seus acordos e pagar as dívidas.

⁵ Sobre o tema ver em Deleuze, na obra “Nietzsche e a Filosofia”.

A tortura era, portanto, uma forma da parte ofendida obter uma reparação do dano causado por seu devedor. O fazer sofrer, seria para Nietzsche uma forma de compensar a dívida pelo fato de que para aquele que pratica a tortura, este ato é um instinto que gera alegria de forma imediata. Como testemunha deste fato, Nietzsche cita praticamente todas as festas da antiguidade e da humanidade primitiva.

Todo o sangue derramado a partir dessas cobranças de dívidas, tinham como função desenvolver uma mnemotécnica para que as classes menos abastadas tivessem seus instintos animais reprimidos, este processo desenvolveu a grande ordem da moralidade dos costumes. Esses instintos dominados, impedidos de exteriorizar, formaram a grande interioridade da qual o Ocidente cristão fez seu principal objeto de intervenção: ou seja, a má consciência.

Acrescente-se a isso que os antigos instintos não haviam renunciado de vez às suas exigências. Mas era difícil e amiúde impossível satisfazê-las; era preciso procurar satisfações novas e subterrâneas. Os instintos sob a enorme força repressiva, “volvem para dentro”, a isto se chama “interiorização do homem”, assim se desenvolve o que mais tarde se há de chamar “alma”. (NIETZSCHE, 1985, p.51)

Esse grupo de guerreiros, dominadores, que funda a justiça, impõe a moralidade dos costumes, não conhece nenhum sentimento de má consciência. Ele se desenvolve à medida que suas condições de vida lhe tornam ainda mais poderoso, um sentimento de que seu estado atual é devido aos seus antepassados (fundadores da sua “raça”) cujos sacrifícios e invenções possibilitaram o poder que lhes foi alcançado.

Nesse sentimento, Nietzsche percebe a origem da ideia de Deus. A necessidade de pagar as dívidas desses bens e progressos, aumentam na mesma medida que um povo de dominadores obtém um aumento do seu poder. Também os sacrifícios, as festas e a obediência que lhes devem (porque foram eles que desenvolveram os costumes) precisam aumentar, junto a isso cresce também o temor de nunca os prestar suficiente reconhecimento.

É quando esse sentimento se espiritualiza e a dívida se torna impagável, que a religião encontra a má consciência, e estas produzem o modo de vida niilista das religiões monoteístas como o cristianismo: a tortura que busca no interior de si um campo de suplícios tem agora uma dívida eterna como sua legitimadora. Sendo a dívida impagável, o cristianismo, religião plebeia, precisou de um deus sofredor, que se oferecesse no lugar do seu credor para pagar sua própria dívida. A redenção então é o golpe final do cristianismo na produção da culpa.

1.3 Deleuze e a Desterritorialização

Na obra de Deleuze, a filosofia de Nietzsche ganha um outro contorno na medida em que a ideia de “vontade de poder” é traduzida por “vontade de potência”. O que o autor pretende com isso, é tirar da forma como a filosofia nietzschiana foi interpretada, o seu caráter aristocrático. O que Deleuze afirma é que ao contrário de vários outros filósofos que construíram uma teoria do poder dando-lhe uma representação, Nietzsche o coloca em adesão aos princípios de uma vida ascendente e potente.

A conclusão deleuziana dessa questão é que, o que importa na obra do filósofo alemão, não é a dominação e a opressão praticada pelos grupos aristocráticos sobre outros segmentos sociais. É a intensidade afetiva e os processos de desterritorialização que vão entrar como determinantes no pensamento do filósofo francês que vai operar a substituição da interpretação "arborescente" hierarquizada comum na filosofia e no pensamento ocidental, por uma rizomática do pensamento, das máquinas desejantes e da linguagem operadas agora sem um centro de poder que subjuga as demais partes.

No pensamento de Deleuze, a diferença é afirmada, não mais em função de uma unidade primordial ou de uma estrutura subjacente. O inconsciente, ao contrário da psicanálise, deixa de ser uma estrutura edipiana que condiciona todo o restante do ato de desejar. Ele passa a ser aqui, uma máquina de produção que nunca para de engendrar novos processos de agenciamentos e desejos.

Uma das ideias fundamentais da psicanálise se produz ao associar o desejo à ideia de falta. A associação entre o amor cortês e um suposto instinto de morte, como pensado por Rougemont (tema que será apresentado posteriormente), parece intimamente ligada a esse pressuposto tão importante para a subjetividade ocidental e que obteve contornos decisivos após a ascensão e a hegemonia do cristianismo.

Segundo Deleuze, não é a morte que está em questão na constituição do amor cortês, mas uma manutenção do próprio desejo ao qual nada falta. A ideia de que a finalidade desse desejo seria a realização de determinado objetivo extrínseco, conformado a um ideal de vida que está sempre ausente, é uma forma de sequestro do mesmo.

A noção de território em Deleuze não contém a conotação estrita de um espaço físico delimitado geometricamente. Nesse sentido, podemos dizer que aquilo que chamamos de “campo afetivo” também constitui um território. Com esse conceito, Deleuze se refere a um agenciamento de corpos ou máquinas desejantes e os fluxos que as integram, assim como a um

regime enunciativo e semiótico cuja dinâmica não se resume a uma mera representação desses fluxos corpóreos.

Aqui temos de um duplo processo: a desterritorialização e reterritorialização. Ao buscar a vida, os novos fluxos e novos encontros são demandados, mas ao encontrá-los uma nova territorialização é necessária. Desse processo depende não só a vida humana como a dos animais. A construção de um território é também a produção de um espaço onde é possível não apenas se sentir seguro, como também operar em uma construção própria, essas novas potencialidades desencadeadas pelo processo da desterritorialização.

Pensar nas consequências desse processo para as relações afetivas e sexuais pode ser ao mesmo tempo rico de possibilidades e alternativas, mas também de perigos. Isso porque, a desterritorialização ou a reterritorialização não são necessariamente produtivas, potentes, ou libertadoras de opressões. Muitas vezes, elas apenas as ressignificam, outras, elas lhes dão um novo sentido e até as fortalecem.

Os regimes bárbaros, segundo Deleuze, surgem desterritorializando a relação entre as comunidades primitivas e a terra (que era o centro de significado da sua produção vital e construção de sentido), reterritorializando essas comunidades a partir de centros de poder que substituem essa relação com a terra, por uma hierarquia de valores transcendentais.

O capitalismo por sua vez, não cansa nunca de produzir novas desterritorializações sobre o desejo e sobre codificações aos regimes de signos que lhes dão sentido. Estes atuam sobre o desejo entendido enquanto falta, para incentivar o consumo incessante e compulsivo de produtos industrializados ou mesmo de determinados signos de valores culturais, que por sua vez, também ganham o caráter de mercadorias.

Quando a máquina territorial primitiva deixou de ser suficiente, a máquina despótica instaurou uma espécie de sobre codificação. Mas a máquina capitalista, ao estabelecer-se sobre as ruínas mais ou menos longínquas de um Estado despótico, encontra-se numa situação absolutamente nova: a descodificação e desterritorialização dos fluxos. (DELEUZE e GUATTARI, 2004, p.37)

Essas considerações parecem fazer eco com as questões levantadas por Bauman quando este autor destaca a fluidez das relações afetivas na contemporaneidade. As chamadas “relações de bolso” são apresentadas pelo autor como uma dinâmica na qual as pessoas tratam àquelas com quem elas mantêm um relacionamento sexual, mais ou menos afetivo, como ações nas bolsas de valores, que podem ser requisitadas ou dispensadas de acordo com a própria lógica da oferta e da procura.

Aqui vale lembrar a passagem na qual Deleuze e Guattari afirmam que a intensidade de uma desterritorialização não é necessariamente proporcional à velocidade do processo. A

mesma busca compulsiva, incessante e quantitativa de novas relações sexuais casuais, não é um imperativo das relações intensas.

Deleuze e Guattari recuperam do poeta francês Antonin Artaud, o conceito de corpo-sem-órgãos, o qual eles opõem ao corpo estratificado, substituindo a sua organização funcional, por uma integração intensiva do corpo visto como máquinas que operam cortes e passagens de fluxos.

O corpo estratificado age sobre os afetos diminuindo suas intensidades e tornando-os úteis a partir de três estratégias: a castração, o princípio do prazer extrínseco e o ideal transcendente. O desejo é pensado pelos autores como um agenciamento justamente porque ao desejar, nunca desejamos uma única coisa, mas sempre imaginamos um mundo ao redor da coisa desejada. É esse mundo que dá abertura a se pensar o desejo como algo criativo e o inconsciente como máquina de produção.

Cada vez que o desejo é traído, amaldiçoado, arrancado de seu campo de imanência, é porque há um padre por ali. O padre lançou a tríplice maldição sobre o desejo: a da lei negativa, a da regra extrínseca, a do ideal transcendente. (DELEUZE e GUATTARI, 1996, p.14)

A constante submissão do desejo à lógica quantitativa obedece ao princípio do prazer como prática masturbatória. Essa forma de pensar o prazer, própria da psicanálise, o vê apenas como uma “descarga”. É, portanto, ao fim da relação sexual que o ato se dirige. Para se constituir um corpo-sem-órgãos, portanto, é necessário que o domínio despótico de um órgão sobre os demais, como é o caso do estômago na gula ou dos órgãos sexuais na lógica sexual masturbatória, seja desfeito para se construir um corpo extenso sem segmentaridades.

Assim, Deleuze e Guattari propõem uma inovadora forma de pensar algumas práticas associadas a certos arquétipos como o corpo do usuário de drogas, o amante cortês, o hipocondríaco e o sadomasoquista, vistos por boa parte da psiquiatria sob signos negativos como a perversão. Para eles, o que se busca com essas práticas não é a dor nem o prazer, muito menos seriam elas conduzidas por algo como uma “pulsão de morte”⁶. Esses atos visam à constituição de um corpo-sem-órgãos, esvaziando os fluxos excessivos e dominantes do prazer extrínseco para substituí-lo por um desejo que seja imanente ao ato.

Ainda assim, é importante ressaltar que os autores chamam atenção para o excesso que também pode acometer o processo de esvaziamento na construção de um corpo-sem-órgãos, uma vez que, sem prudência, essas práticas podem transformar o corpo-sem-órgãos em um

⁶ Na obra “Além do Princípio do Prazer”, Freud propõe a existência de uma pulsão oposta ao Eros, pulsão sexual que tende a preservação da vida. A pulsão de morte, Tânatos, estaria, portanto, acompanhando sua opositora, mantendo com ela uma relação de conflito na qual buscaria o total desinvestimento libidinal.

corpo catatônico, que não se sustenta e não se preenche mais de intensidades, uma vez que é esvaziado por completo. Por isso, os autores ressaltam a importância da manutenção de algum nível de estrato na operação de processos de desterritorialização ou agenciamento.

Outro perigo apontado pelos autores durante o processo de construção de um corpo-sem-órgãos é a possibilidade que ele, em vez de operar o esvaziamento do estrato, opere através dele, constituindo sua versão fascista. O fascismo, portanto, não é entendido aqui primordialmente como uma ideologia política, mas antes, um funcionamento do desejo constituído de forma impotente. O homem separado do que pode, é o elemento que dá a condição para que o fascismo propriamente dito, se torne uma forma política de governo.

Fica claro que, em toda interpretação cristã, tal psicanálise dá ao desejo, associando-o à falta contínua através de um elemento extrínseco que nunca pode ser alcançado, pois partilha de uma visão idealista, é repensado por Deleuze e Guattari a partir de uma concepção puramente imanente do desejo. É no momento, no próprio acontecimento que o desejo atua. Dessa forma, toda ética ou política que propõe como alternativa o empoderamento através da absorção de signos socialmente valorizados como dinheiro ou status, podem ser postas em xeque e pensadas como valores de vida inferiores, frente a uma interpretação puramente imanente do desejo.

Desterritorializar os afetos, portanto, não pode ser entendido de forma alguma como uma superficialização das relações de compromisso entre aqueles que amam seja qual for a forma de amor ou amizade em questão. O que se propõe é colocar, todavia, em que ponto essas relações de compromisso podem ser construídas a partir de uma Estética da Existência como propõe Foucault.

2 FOUCAULT E A GOVERNAMENTALIDADE

A questão da governamentalidade é um ponto central do pensamento foucaultiano. Isso porque, ela articula em sua reflexão, alguns dos principais conceitos a partir dos quais ele irá desenvolver seu trabalho, como os de biopoder e cuidado de si (e do outro); e também as inovações que o filósofo vai propor, não mais uma definição sobre o “ser” das estruturas do poder ou das suas representações, mas nos focos de experiências possíveis que se formam através da articulação entre os exercícios de poder e as práticas de saber que se entrecruzam.

Por isso, Foucault nunca dará aos temas trabalhados como a loucura, a sexualidade, ou as formas jurídicas, definições que pretendem apreender suas essências ou os processos que as afastaram da sua origem. Foucault pressupõe que não há uma loucura ou uma sexualidade em si mesma. A própria formulação desses conceitos aparece como modos de experiência que são formados historicamente.

No texto “O que é o Esclarecimento?” escrito pelo filósofo alemão Immanuel Kant, Foucault encontra uma importante inflexão sobre o pensamento filosófico moderno. Nele, pela primeira vez, vemos um questionamento a respeito do que seria o tempo presente, ao mesmo tempo uma reflexão da atualidade como expressão de um processo no qual a filosofia, a razão e o conhecimento de uma forma geral, constituem a base de um desenvolvimento necessário; o intelectual sendo visto como um elemento desse processo e possuindo nele um papel a desempenhar.

Kant encontra na Revolução Francesa um sinal do progresso da humanidade, não nas expressões ruidosas que caracterizam a própria revolução, como espetáculo das guerras e da tomada de poder, mas na forma entusiástica como observa tais eventos, a grande parte da população que não participa deles, ou em todo caso, que não aparece como protagonista dos acontecimentos dramáticos que caracterizam o processo revolucionário.

Se os processos revolucionários podem conhecer fracassos ou retrocessos, Kant afirma que a consciência que se desenvolve na sociedade e garante o progresso na direção do esclarecimento, não depende do sucesso de tais eventos. O que sinaliza para Kant este processo é produção de uma consciência na qual se considera que é direito de todos participar da constituição política em busca do que lhes convém, e que em todo caso, se almeja que a partir dela, que todas as guerras ofensivas sejam evitadas.

O Esclarecimento, Kant denomina como “a saída do homem da sua minoridade, pela qual ele próprio é o responsável”, é assim definida pois sua condição é marcada pela falta de

decisão e coragem deste homem em se servir do seu próprio entendimento sem a direção de outrem. Ela é marcada então por uma redefinição da articulação entre o Governo de Si e o Governo dos Outros.

A saída da menoridade então, é descrita como um processo de redistribuição na relação entre obediência e autonomia. Nisso consiste a diferença entre o que Kant vai chamar de uso público e privado da razão. Enquanto a primeira se refere ao uso que fazemos no ambiente profissional ou qualquer atividade funcional para a sociedade, ou seja, quando somos parte de uma engrenagem na qual temos nosso papel e que depende de nós para funcionar, a obediência é reconhecidamente devida e necessária.

O uso público da razão é por sua vez caracterizado por Kant, no exercício do debate, pela necessidade da liberdade total do autor em fazer uso do próprio entendimento. Esse autor se dirige a um público específico que não é o acadêmico, ou o público que as grandes mídias alcançam em nosso tempo. Trata-se de um ciclo específico de leitores de revistas nas quais as discussões filosóficas circulavam pelo final do século XVIII. Tal público define de forma relevante o campo de interlocução ao qual os intelectuais se dirigiam naquela época.

Na menoridade, se obedece em qualquer circunstância, seja no uso privado, seja no uso público, e por conseguinte não se raciocina. Na maioridade, desconectam-se raciocínio e obediência. Faz-se valer a obediência no uso privado e faz-se valer a liberdade total e absoluta de raciocínio no uso público. (FOUCAULT, 1982-1983, p.36)

Nesse uso autônomo do entendimento, nessa pressuposição de uma nova relação entre o Governo de Si e o Governo dos Outros, Foucault vê o retorno de um modo de problematização próprio da antiguidade grega que foi sendo apagado por uma ética da obediência absoluta que emerge no cristianismo através da reorientação de certos princípios éticos como o cuidado de si, o conhecimento de si e a parresía, que produzem uma nova tecnologia de si: a confissão. Prática esta que se desenvolve na produção da subjetividade cristã através de uma exegese da salvação.

Segundo Olivier Dekens, a partir desta obra de Kant sobre o Esclarecimento, Foucault vê a possibilidade de pensar a sua própria filosofia como uma ontologia da atualidade. Neste trabalho, ele propõe uma análise histórica das condições de possibilidade para a formação das experiências possíveis que condicionaram o nosso presente. Esta visão propõe uma filosofia que não pretende, portanto, encontrar qualquer verdade histórica que se dê aprioristicamente.

Assim, Foucault entrecruza a filosofia e a história, que por sua vez, somente funciona como uma forma de desvelar as estratégias discursivas que dominam e condicionam os saberes possíveis em nossa realidade. A essa forma de trabalho, Foucault associa o que chama de um

modo radicalizado de jornalismo: a filosofia não mais em função das verdades absolutas que pressupunha, a história apenas como modo de desvelar o presente.

Analisar o presente não se pode fazer analisando o presente, mas construindo, através de uma série de estudos retrospectivos, o sistema racional das condições históricas do surgimento daquilo que estrutura nosso pensamento e nossa ação. Foucault estabelece como fundamento de seu pensamento a ideia de uma continuidade entre passado e presente, que justifica que a compreensão deste provenha do estudo daquele. (DEKENS, 2011, p.48)

Se Kant foi quem propôs, por um lado, a necessidade de uma reflexão sobre o “ser transitório” da atualidade, por outro lado, ao ligá-la à questão do conhecimento e dos limites da experiência, ele coloca uma reflexão sobre o “ser imutável” do homem no centro da sua análise do presente. Aqui, onde Kant se torna insuficiente, é outro filósofo que servirá de base para uma certa metodologia de trabalho de Foucault: Friedrich Nietzsche.

Em Nietzsche, a análise da formação discursiva pretendida por Foucault, deixa de depender de qualquer elemento transcendental ou apriorístico para a análise das formações discursivas. A genealogia proposta pelo filósofo alemão, busca encontrar no trabalho de análise filológica dos termos que afirmam os valores morais, não a sua definição absoluta, mas as forças que se apoderaram dela e lhe deram sentido, bem como as condições de sua transformação. Assim, Nietzsche pode se perguntar se esses valores afirmam à vida, ou pelo contrário, são sintomas de cansaço e um niilismo que nega a vida.

Foucault se diferencia, portanto, daqueles historiadores que buscam a origem de determinados valores, conceitos ou práticas sociais, por detrás de uma “solenidade” que marca de forma expressiva os eventos históricos. Em oposição a essa “origem-espetáculo”, Foucault propõe que tais formações de poderes e saberes, surgem através de “invenções”. Elas não estavam inscritas ou ocultas por detrás de nenhuma natureza fundamental do homem, ou pré-determinadas teleologicamente, mas surgiram após longos processos de conflitos de forças que as formaram lentamente, de mesquinaria em mesquinaria.

A invenção - *Erfindung* - para Nietzsche é, por um lado, uma ruptura, por outro, algo que possui um pequeno começo, baixo, mesquinho, inconfessável. Este é o ponto crucial da *Erfindung*. Foi por obscuras relações de poder que a poesia foi inventada. Foi igualmente por puras obscuras relações de poder que a religião foi inventada. Vilania, portanto, de todos estes começos quando são opostos à solenidade da origem tal como é vista pelos filósofos. O historiador não deve temer as mesquinhas, pois foi de mesquinaria em mesquinaria, de pequena em pequena coisa, que finalmente as grandes coisas se formaram. À solenidade de origem, é necessário opor, em bom método histórico, a pequenez meticulosa e inconfessável dessas fabricações, dessas invenções. (FOUCAULT, 2002, p. 15-16).

Quando volta ao passado para entender o presente, é sempre uma concepção política que está em jogo. O recorte histórico no qual Foucault busca compreender formações discursivas e os próprios temas que ele definiu como objeto de estudo, não foram escolhidos ao acaso, nem de forma imparcial. Ainda que não sigamos nenhuma ideologia definida como norte da nossa pesquisa, ela forma alguma pode ser vista como desinteressada ou imparcial.

Assim, Foucault diferencia-se ao mesmo tempo de uma concepção da história das ideias, como também de uma historiografia positivista ou marxista. O perspectivismo foucaultiano não pode ser identificado como um relativismo imparcial que toma a história como mera relatora de fatos, tampouco se remete a um princípio abstrato que fundamenta suas análises como seria a luta de classes.

Por isso, para compreender as relações de submissão que se produziram nos modelos afetivos hegemônicas na atualidade, assim como as condições que nos impõem os mesmos como únicos possíveis, devemos nos voltar à história e interpretar a formação discursiva da exegese cristã e as práticas que lhes forneceram suporte, além da formação das subjetividades às quais ela deu expressão.

A analítica do poder é uma cartografia que toma por objeto a estranha materialidade dessa máquina difusa e eficaz que estrutura o espaço social. Ela tem, assim, por finalidade fazer ver o que é invisível, não pela profundidade de seu enraizamento, mas justamente pela superficialidade de seus efeitos. (DEKENS, 2011, p.183)

2.1 Cuidado de Si e Conhecimento de Si

Nas obras consideradas como pertencentes a última fase do seu pensamento, como numa série de cursos que vai aplicar nos últimos anos de sua vida, Foucault promove um debate que propõe um retorno à antiguidade greco-romana para encontrar as formas como foram produzidas essas subjetivações, ressaltando a diferença entre elas e as que serão constituídas nos períodos posteriores à era cristã. Lá encontra três conceitos fundamentais sobre o qual essa relação se exerceu: o cuidado de si, o conhecimento de si e a parresia.

O conhecimento de si, tradução do conceito grego “*gnothi seauton*”, possui origem no preceito delfico que se relaciona ao culto de Apolo. Na filosofia ele aparece nos textos socráticos já atrelado ao pressuposto de outro conceito fundamental da cultura grega, o cuidado de si (*epiméleia heautou*).

A prática do cuidado de si é evocada por Sócrates na sua relação com o princípio do conhecimento de si. É preciso cuidar de si para se conhecer, e é preciso se conhecer para

conhecer a verdade. Essa será a síntese do pensamento que a tradição filosófica reconhecerá como importante formadora da subjetividade no Ocidente posterior à era grego-romana. A prática do cuidado de si é vista então como condição para o acesso à verdade.

No discurso à Alcebiades, jovem aristocrata que por seu status, queria se apresentar diante dos gregos para comandá-los, Sócrates propõe ao seu discípulo que observe a si mesmo e perceba que ao contrário de outros líderes políticos importantes, ele não teria capacidade suficiente para essa tarefa, exatamente pelo fato de que não conhecia a si mesmo. O conhecimento de si, portanto, também o cuidado de si, surgirá nesta perspectiva como condição para que se cuide dos outros.

Sócrates dialogava com Alcebiades e lhe dizia bem: se queres reger Atenas vais ter que prevalecer sobre teus rivais na própria cidade, vais também ter que combater ou rivalizar com os lacedemônios e os persas. Crês que és forte o bastante, que tens as capacidades para isso, as riquezas e que, sobretudo, recebeste a educação necessária? (FOUCAULT, 2011, p.49)

Mas Foucault também percebe que o cuidado de si aparecerá sobre outras formas em outras escolas filosóficas durante o período helenista. O estoicismo e o cinismo são citados pelo autor como duas escolas onde esse princípio ganhará contornos particulares e interessantes para se pensar essa história da subjetivação. Essa passará então a fazer parte de uma série de procedimentos aos quais Foucault irá chamar de tecnologias de si.

No estoicismo, a relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si permanece, mas ao contrário de Sócrates, conhecer a si mesmo deixa de ser um imperativo para o exercício da política ou do governo dos cidadãos atenienses como era na recomendação à Alcebiades. O conhecimento de si e o cuidado de si passam a ser designados por uma finalidade em si. Ou seja, são postos em função de uma vida bela e em relação com a verdade.

Os cínicos por sua vez, ao rejeitarem as convenções sociais, chamam a atenção para o fato de que a vida bela, ou ligada à verdade deve obedecer a um princípio radical de autonomia e desprendimento de bens ou prazeres supérfluos como dinheiro, sexo, aceitação pública etc. A ética cínica neste sentido, ainda de modo mais forte que o estoicismo, vai aparecer como o ápice da prática do cuidado de si como uma estética da existência.

O princípio do cuidado de si tanto em Sócrates, quanto nessas outras escolas filosóficas, aparece ligado a uma série de práticas ascéticas de regulação dos prazeres. Essa regulação que tem como função evitar o excesso, possui em relação à sexualidade, os mesmos princípios que têm na regulação aos prazeres da culinária, por exemplo. Em todo o caso, não é a uma função repressora o desejo ou do próprio prazer que estas recomendações se ligam, mas a um princípio de economia.

O excesso no uso da prática sexual, assim como dos outros prazeres, sempre aparece como um vício que deve ser combatido. Nos estoicos, essas práticas ascéticas de regulação do prazer serão introduzidas pelos mestres (aqueles que cuidam do outro) em verdadeiras disciplinas de cuidado do corpo e da mente. Disciplinas essas que vão ganhar certa autonomia em relação a determinadas finalidades como eram pensadas na era da Grécia Clássica, mas que nunca deixam de visar o desenvolvimento da capacidade de resistência do discípulo.

Nos cínicos, as práticas não convencionais como a masturbação ou a defecação em público ganham o caráter do que Foucault chama de “militância aberta” no sentido de que o alvo que deve ser “educado” com a escandalização cínica, não é uma pequena parcela da elite da sociedade ou apenas os discípulos (como nos estoicos) numa relação direta, mas a sociedade como um todo.

Entretanto, o cuidado de si, ainda ligado ao princípio do conhecimento de si, embora já desvincilhado da prática do cuidado do outro, terá novamente sua função redefinida se afastando também da parresía como modelo de prática que visa o aparecimento da verdade. Na era cristã, os procedimentos para acessar a verdade de si, estão em ligação direta com a necessidade de uma ascese da prática virginal ou, em todo caso, a uma purificação do mal.

Ainda assim, em nenhuma das escolas helênicas como o estoicismo e o cinismo, as práticas ascéticas sobre a sexualidade aparecem sob o signo do pecado ou do mal original (como será posteriormente colocado na era cristã). As recusas do prazer sexual são constituídas através de várias perspectivas, mas nunca como um fim em si mesmas, ou de uma visão fundamentalmente negativa do prazer.

Essas relações podem ser sociais como o exercício da política, do governo do oikos (propriedade familiar), a valorização de uma ética da virilidade guerreira, crenças medicinais como a associação da masturbação a uma série de doenças hoje desacreditadas, ou ainda a crença numa relação propriamente livre com a natureza a partir da constituição de um sujeito capaz de dominar seus instintos para utilizá-los na justa medida.

A relação entre mestre e discípulo nesse caso, existe em função da necessidade da constituição desse sujeito capaz de cuidar de si. Aqui sempre existe uma plasticidade da prática de si. O mestre vai incentivar o discípulo a exercer o governo de si para obter resultados práticos como os citados, mas o discípulo por sua vez, nunca deixa de ter autonomia sobre si e, portanto, é ele quem deve definir os limites nos seus usos dos prazeres e criar os valores da sua própria vida. É por isso que falamos de uma formulação da verdade ligada a uma estética da existência.

Na era cristã, ao contrário, a relação entre pastor e ovelha, obedece a ideia do exercício da anulação absoluta do prazer sexual. O pastor não se contenta em limitar o uso do prazer, ele

precisa aniquilá-lo, por isso, as práticas confessionais que no estoicismo aparecem ligadas às disciplinizações ascéticas, na era cristã servem ao sacerdote para esquadrihar o pensamento daquele que está impuro pelo desejo.

Uma nova relação entre o conhecimento de si e a prática de direção espiritual é construída: a constante vigilância de si e das insinuações do mal sobre si, e a confissão ao sacerdote que é capaz de interpretar essas insinuações e julgar a resistência que se lhe impôs, assim como as concessões indevidas que lhe foram permitidas. Ao contrário do estoicismo, a direção espiritual na era cristã não se define como um meio para determinados fins. Ela deve ser exercida pelo princípio da obediência irrestrita.

Enfim, creio que podemos antecipar o seguinte: a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro. Ela faz com que eu mesmo possa sustentar este discurso verdadeiro, ela faz com que me torne o sujeito de enunciação do discurso verdadeiro, ao passo que a ascese cristã, por sua vez, terá sem dúvida uma função completamente diferente: função, é claro, de renúncia a si. (FOUCAULT, 2006, 400-401)

Não basta a recusa à prática sexual, é preciso a aniquilação do desejo. A obediência aqui vai aparecer como uma virtude em si, e o pastor como alguém que deve guiar o outro durante toda a sua vida, independente de quaisquer condições médicas, políticas ou sociais. A ética da virgindade se apresenta positivamente designando um estatuto àqueles que vencem as insinuações do mal, e com isso, antecipam ainda na terra, a participação privilegiada de uma vida paradisíaca dada pela pureza da alma com a eliminação do desejo maligno e uma relação de pura verdade pelo conhecimento e contemplação de Deus.

Somente na modernidade, tendo Descartes como um dos principais pontos de inflexão, vemos desaparecer a necessidade de um trabalho que se exerce sobre si, como condição para se obter o acesso à verdade, e uma iluminação que eleva o sujeito o modifica seu ser, como consequência do conhecimento dessa verdade. Isso acontece porque, na definição do cogito, ao contrário do que ocorre nas práticas de espiritualidade, Descartes coloca na própria evidência, ou na forma mesmo como ela se apresenta à consciência, a possibilidade do conhecimento objetivo.

Desde então, vemos um desligamento entre os princípios do cuidado de si e do conhecimento de si, na qual, este se sobrepõe e ganha importância maior que aquele. A verdade então, passa a depender de uma série de procedimentos de ordem técnica para sua aceção, como as condições ligadas à própria estrutura do objeto a se conhecer, e dos métodos ligados ao consenso científico. Em todo caso, esses procedimentos não mais incluem como condição para o ato de conhecimento, uma mutação que atinge o próprio ser do sujeito cognoscente.

É aí que, parece-me, o que chamei de "momento cartesiano" encontra seu lugar e sentido, sem que isto signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto. Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. (FOUCAULT, 2011, p.22)

2.2 Cuidado de Si e Parresía

Outro conceito importante trabalhado por Foucault é o de parresía, que aparece na Grécia Clássica como a liberdade de todos esses cidadãos se apresentarem diante dos seus concidadãos na assembléia para dizer a verdade, ou pretender dizê-la, mas que posteriormente vemos se caracterizar mais amplamente como a “fala franca”. A parresía se caracteriza pela ligação entre verdade e coragem, ou seja, um modo de veridicção caracterizado pelo risco que aquele que fala assume no ato de sua enunciação.

Sobre o uso da parresía, Foucault apresenta o caso de Péricles que, sendo a principal liderança dos gregos, se adianta sobre eles na assembleia para lhes dizer a verdade que a maioria não quer ouvir. Ele, que defendeu a entrada na guerra do Peloponeso, assumiu desde o momento da sua opção, os riscos e prejuízos que um fracasso na guerra poderia causar, assim se opondo a outros atenienses que também votaram pela entrada na guerra, mas que depois que os prejuízos da guerra efetivamente se concretizaram, se puseram a responsabilizá-lo exclusivamente pelos infortúnios advindos à pólis.

Vemos, posteriormente, um deslocamento na Parresía de sua função política para a função filosófica. Primeiramente em Sócrates e na sua empreitada de exortar aos atenienses a conhecerem a si mesmos, dizendo-lhes a verdade, ainda que pagando o preço de desagradar a maioria. Sua coragem se torna o exemplo da Parresía levada ao ponto culminante, uma vez que, nem mesmo diante da possibilidade da morte, se recusou a deixar de falar a verdade, nem aceitou a fuga da prisão ou recorrer a retórica do discurso de Lísias para sua defesa.

Sócrates, sendo o personagem que incitava os cidadãos atenienses a cuidarem de si mesmos, rejeitava sistematicamente a participação nas assembleias onde as decisões políticas eram tomadas. Com essa atitude, ele expressou uma nova possibilidade de formular a Parresía na medida em que mesmo nessa abstenção política, ele se relaciona com ela a partir do momento em que chama a cuidar de si, justamente os cidadãos que pretendem participar da vida política, como o próprio Alcebíades.

No diálogo *Górgias*, vamos aparecer outro modo de uso da *parresía*. Ela acontece quando num diálogo entre os amigos Sócrates e Cálicles, a coincidência de opinião entre ambos se torna uma forma aletúrgia (manifestação da verdade). Para isso, esse diálogo precisa respeitar os três princípios que só uma relação entre amigos pode produzir: a *episteme* (falar somente aquilo o que se sabe), a *benevolência* (falar tendo como objetivo o bem do outro), e a própria *parresía* (fala franca). Esse uso da *parresía* se opõe, portanto, à fala retórica aplicada no discurso da lisonja, conduzindo o uso da *parresía* política para uma erótica.

Além disso, ele já nos indica uma mudança muito importante que vai abrir margem para que sua transformação nos ajude a compreender a origem da prática da confissão. Isso porque, no diálogo socrático, não apenas o mestre precisa exercer a fala franca, mas também o discípulo precisa ser sincero. As práticas de direção de consciência que se desenvolvem posteriormente farão sempre o uso dessa necessidade de que o discípulo fale a verdade sobre si, para que o mestre possa intervir de modo eficiente na condução de sua alma.

Na era imperial, vamos ver a *Parresía* ser associada ao preceptor que cuida da educação do príncipe correndo o risco de ser alvejado pela ira deste. Esta nova formulação da *parresía*, que surge no contexto exterior à democracia ateniense, terá um longo destino na Era Imperial e tem como modelo, o exemplo de Platão diante do tirano Dionísio em Siracusa,

Platão se contrapõe ao exemplo dos bajuladores da corte de Dionísio que sempre concordam com o tirano e riem de suas piadas. O tirano se vê contrariado pelo discurso do filósofo, que lhe diz uma verdade que não é aceita por Dionísio (que os justos são mais felizes que os injustos). O tirano então, ordena que Platão seja capturado e vendido como escravo.

A *Parresía* aparece, portanto, como uma forma de aletúrgia, ou seja, de aparecimento de uma verdade, que se dá pela ligação do próprio sujeito que a enuncia através do risco que ele assume no ato mesmo da sua enunciação. Seja o risco de desagradar um concidadão, ou toda uma assembleia ao dizer o que eles não querem ouvir, o risco de ser malvisto pela sociedade como um todo por práticas consideradas inaceitáveis, ou ainda de desagradar um monarca cujo poder absoluto pode lhe implicar qualquer castigo, e no caso extremo, a própria morte.

Por um lado, o sujeito diz na *parresía*: eis a verdade. Ele diz que pensa efetivamente essa verdade, e nisso se liga ao enunciado e ao conteúdo do enunciado. Mas ele pactua também na medida em que diz: sou aquele que disse essa verdade; eu me ligo, portanto, à enunciação e assumo o risco por todas as suas consequências. (FOUCAULT, 2010, p.72)

A morte de Sócrates, exatamente pelo seu exemplo *parresiástico*, se torna um marco para a fundamentação do caráter da filosofia no Ocidente. A *parresía* será ainda, uma noção de significado muito relevante nos primeiros anos do cristianismo, quando em épocas de

perseguição, o martírio e a morte em nome de Jesus Cristo aparecerão como condição para a salvação. Contudo, ela perderá importância após a ascensão do cristianismo como religião oficial, até desaparecer quase totalmente na Idade Média.

Até lá, entre Sócrates e o cristianismo, vemos aparecer as escolas filosóficas do período helenista, como o estoicismo e o cinismo que também darão representações importantes sobre a ideia de parresia, servindo como um momento de passagem da parresia definida como condição para o exercício da política para uma parresia definida como uma necessidade de falar a verdade no interior de uma prática confessional.

No fundo, pouco tempo depois de Epicteto, seis ou sete séculos depois de Sócrates, pois bem, creio que o ensino cristão, em suas diferentes formas, virá substituir essa função parresiástica e despojar a filosofia pouco a pouco dela. Primeiro, novas relações com a Escritura e com a Revelação, novas estruturas de autoridade no interior da Igreja, uma nova definição do ascetismo, definido não mais a partir do controle de si, mas da renúncia ao mundo, tudo isso vai mudar profundamente, a meu ver, a economia do dizer-a-verdade. E já não será a filosofia que, por alguns séculos, desempenhará o papel da parresia. (FOUCAULT, 2010, p.316)

A parresia então, a partir do momento em se reproduz em relação com a prática de direção espiritual, ganha cada vez mais o caráter de uma atitude perante a vida, não mais apenas um modo de enunciação, mas de uma vida ligada à verdade. Evidentemente, que ela de certa forma já apresentava esse caráter, se pensamos no exemplo de Sócrates, fica claro que é toda uma constituição do sujeito enquanto ser ligado à verdade que a Parresia expressa.

Entretanto, nas escolas filosóficas helênicas, e em especial no cinismo, vemos que todos os gestos, a sua renúncia às convenções sociais, estão ligadas a uma estética da existência que faz do encontro com a verdade, uma afirmação de um modo de vida outro. Não é somente pelo que se fala e nas condições em que se fala que o gesto cínico se torna um ato de parresia, mas pelo simples de se viver como se vive que o cinismo escandaliza e se expressa enquanto um elemento transgressor da moralidade comum.

O modelo de vida cínico como ato de parresia, tem evidentemente uma relação bastante interessante com todos os modos de vida considerados como “anormais” e que não deixam de ter uma semelhança com os modos de sexualidade oposto àqueles determinados pelas máquinas sociais como “normais”. Podemos dizer que, assim como a vida da de todos àqueles que se relacionam sexualmente de forma diferente do padrão monogâmico, é ainda hoje um ato de parresia, como também acontece com aqueles que resolvem não se submeter à imposição da heterossexualidade.

Mas a não-monogamia, como quaisquer outros modos de vida “transgressores”, na concepção dos afetos proposta neste trabalho, não se produz a partir da necessidade de “educar

a sociedade pelo exemplo dos gestos que geram o escândalo” como no caso dos cínicos. O escândalo neste caso não se produz porque buscamos levar ao limite a recusa aos modos de vida padronizados para promover sua ridicularização. É o nosso desejo ativo de viver afetos potentes que nos leva à transgressão, e não a intenção ressentida fazer da nossa vida um modo de negar a monogamia ou a instituição do casamento.

É a própria vida de modo alternativo a um padrão de comportamento que se pretenda único e universal, que esses outros modos de viver a sexualidade e os afetos, expressam então como uma forma parresíastica de existência e resistência. A criação de valores nietzschiana neste caso, não nos leva mais a uma relação intrínseca entre um modo de vida e sua expressão pela formulação de uma verdade que se pretende absoluta e que deve ser ensinada a todos.

2.3 A Produção da Sexualidade

Na sua primeira História da Sexualidade, Foucault coloca uma crítica fundamental a respeito da interpretação típica da relação entre o desejo (ou a sexualidade) e o poder. A saber: que a primeira é antes de tudo reprimida pela segunda. A tese repressiva do poder é substituída por Foucault pela análise que o filósofo faz da relação positivamente produtiva que o poder exerce sobre a subjetividade.

Foucault vai defender, portanto, que ao contrário do que se imagina, o poder está o tempo todo operando sobre a sexualidade, mas não para impedir que ela se exerça, como se houvesse uma força sexual reprimida em todas as pessoas desde que no convívio familiar se exerce a castração edípica.

A repressão seria, para Foucault, apenas mais uma dentre várias outras estratégias que o poder exerce sobre a sexualidade. Não existe para ele nenhuma constituição do desejo que seja prévia às formas e práticas sociais e portanto, o que interessa para o filósofo não é restituir à sexualidade sua origem pura e limpa que teria sido sufocada pelas relações de poder como concebe a psicanálise, mas sim procurar analisar as práticas sociais que se tornam condições de possibilidade para a emergência de determinadas formas de pensar, e também de forma oposta, as formas de pensar que são condições para a origem de outras práticas sociais.

O que Foucault evidencia neste período é uma passagem do dispositivo da aliança para o dispositivo da sexualidade, no qual as regulações sobre o corpo se exercem sobre uma série de estratégias que visam não apenas reprimir o exercício das práticas sexuais, mas operar a formulação de uma série de condições para a proliferação de seu discurso. A prática

confessional se instaura tanto na relação pastoral da Idade Média, quanto na psicanálise, como a forma na qual a sexualidade é formulada como uma verdade a ser interpretada, decodificada, reproduzida e operada.

Ora, uma primeira abordagem feita deste ponto de vista parece indicar que, a partir do fim do século XVI, a "colocação do sexo em discurso", em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação; que as técnicas de poder exercidas sobre o sexo não obedeceram a um princípio de seleção rigorosa, mas, ao contrário, de disseminação e implantação das sexualidades polimorfos e que a vontade de saber não se detém diante (FOUCAULT, 1998, p.17)

.Por que nos obstinamos tanto a falar sobre o sexo em termos de repressão? (FOUCAULT, 1976, pág 12). Com essa questão, Foucault pretende apresentar uma crítica contundente às interpretações pós-freudianas da relação entre o poder e a sexualidade. A formulação principal de que a sexualidade teria sido reprimida pelo poder na era vitoriana e cujos defensores, de forma mais ou menos clara, tem representantes de Reich à Marcuse⁷ sofre uma grande crítica pelo pensamento foucaultiano.

No primeiro volume da História da Sexualidade, Foucault sugere, ao contrário daquilo que propuseram a maioria desses pensadores, que a era vitoriana não teria sido uma era de restrição ou cerceamento da sexualidade. Pelo contrário, foi o momento da história no qual a questão da sexualidade ganhou maior abrangência e foi tomada como discurso e campo de análise pelas mais variadas instituições e campos de saber. Assim, passou a ser alvo da medicina social, do inquérito judicial, da pedagogia, dentre outras.

Desde o século XVIII o sexo não cessou de provocar uma espécie de erotismo discursivo generalizado. E tais discursos sobre o sexo não se multiplicaram fora do poder ou contra ele, porém lá onde ele se exercia e como meio para seu exercício; criaram-se em todo canto incitações a falar; em toda parte, dispositivos para ouvir e registrar, procedimentos para observar, interrogar e formular. Desenfurnam-no e obrigam-no a uma existência discursiva. (FOUCAULT, 1998, p.33)

Se reconhece que essa proliferação foi acompanhada de uma regulação dos vocabulários, das condições e dos indivíduos que poderiam falar sobre a sexualidade - o que parecia indicar por um lado que essa proliferação não deixava de ser acompanhada pela repressão - por outro lado, Foucault demonstra que essa censura era apenas um dos modos por qual o poder se relaciona com a sexualidade. Não era o único e, pelo menos para se pensar as questões que por ele serão tratadas, nem mesmo é a repressão, o modo mais importante dessa relação.

⁷ Unindo pressupostos da psicanálise com os principais fundamentos do marxismo, tais autores pretendem dar um caráter mais progressista às considerações freudianas, afirmando a necessidade de uma reapropriação saudável do Eros que teria sido reprimido pelas estruturas do capitalismo. Para saber mais sobre essa perspectiva ver na obra de Marcuse "Eros e Civilização".

As dúvidas que gostaria de opor à hipótese repressiva têm por objetivo muito menos mostrar que essa hipótese é falsa do que recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII. Por que se falou da sexualidade, e o que se disse? Quais os efeitos de poder induzidos pelo que se dizia? Quais as relações entre esses discursos, esses efeitos de poder e os prazeres nos quais se investiam? Que saber se formava a partir daí? Em suma, trata-se de determinar, em seu funcionamento e em suas razões de ser, o regime de poder—saber—prazer que sustenta, entre nós, o discurso sobre a sexualidade humana. (FOUCAULT, 1998, p.15)

O desenvolvimento de uma ciência do sexo é oportunamente contraposto a uma arte erótica que tem vez em várias culturas no Oriente. Nelas, as práticas sexuais são introduzidas a partir de rituais de iniciação e o que está em jogo é justamente o desenvolvimento de uma economia do prazer que se produz de modo intrínseco ao próprio ato sexual. Se é um conhecimento que deve ser mantido sobre segredo, é porque acredita-se que a sua disseminação traz o risco da destruição dos seus efeitos.

Na ciência sexual por sua vez, o que está em jogo é justamente essa produção do sexo em discurso. Conhecer a verdade do sexo, fazer dele fonte secreta de perigos à saúde do indivíduo, mas também da sociedade como um todo; como também fonte de prazeres previamente inacessíveis e que, em todo caso, exigiam a intervenção técnica de um especialista. A sexualidade teve assim, sua capacidade de influenciar na vida dos indivíduos gravemente acentuada.

Mas essa ciência sexual, que ao contrário da arte erótica, apenas no Ocidente teve emergência, só pode produzir seus efeitos em especial a partir do século XVIII, porque se apoiou em uma prática bem mais antiga: a confissão. Esta teve grande importância na formação e no desenvolvimento das técnicas e saberes produzidos pelo cristianismo (em especial nos mosteiros e nos ritos penitenciais). Desde então, o Ocidente se torna o lugar onde o dever de confessar é uma constante.

O recuo que Foucault dá no tempo para encontrar as origens da produção dessa subjetividade, é na verdade, ainda maior. Isso porque, já na Grécia Antiga, encontramos recomendações e práticas ascéticas que visam uma regulação ou uma economia da sexualidade inserida no contexto da prática do cuidado de si.

Durante o helenismo e, principalmente, nos primeiros séculos do Império Romano, vemos essas práticas ganharem ainda mais importância, ao ponto de vermos escolas filosóficas como o estoicismo, que se tornam fonte de produção de uma ética do cuidado de si e de uma série de problematizações que vão servir de ponte entre o pensamento grego e o cristão.

O que está em questão no pensamento grego, é a constituição de uma estética da existência, na qual cada indivíduo deve produzir seu próprio estilo de vida, tendo como norte a

potencialização das suas capacidades físicas e mentais, e apenas com esse fim em vista, é submetido à condução de um mestre que é capaz de lhe orientar no uso dos seus prazeres, com o objetivo de eliminar os erros que os fazem cair nos excessos e nos vícios, que por sua vez, impedem a integridade do domínio de si e sua capacidade de se desenvolver enquanto indivíduo e cidadão.

Portanto, é possível perceber uma clara oposição entre as práticas de direção na antiguidade grega e na pastoral cristã: enquanto a primeira configura-se como um meio para determinados fins, e a relação de direção impõe a necessidade de uma obediência limitada e com prazo determinado, com o objetivo de uma regulação do uso dos prazeres; no caso das relações que se produzem no cristianismo a partir dos monastérios, a obediência se torna um dever que não conhece limites. O prazer cada vez mais se configura como um símbolo do mal e é identificado com a ideia de pecado.

Essa passagem não se deu sem um longo e complexo processo que passando pelo helenismo, pela era imperial e pelos primeiros séculos da Era Cristã, levam pouco a pouco a produção de uma nova subjetividade que se torna hegemônica no Ocidente e que Foucault considera condição fundamental para constituição das novas relações de governamentalidade que aparecem na modernidade e que foram amplamente analisadas por ele em suas obras anteriores.

A concupiscência aparece na Era Cristã, como uma forma de associar o desejo ao mal. Mas se à primeira vista, essa inferência parece ser a expressão da relação de repressão à sexualidade levada à última instância, por outro lado, nela também está a chave para se compreender como o pensamento moderno fará do sexo uma promessa eterna de felicidade e a colocação do sexo em discurso como uma forma de dar a ele um papel central na formação da subjetividade ocidental.

Ocidente conseguiu, não somente e nem tanto anexar o sexo a um campo de racionalidade, o que sem dúvida nada teria de extraordinário, tanto nos habituamos, desde os gregos a esse tipo de "conquista"; mas sobretudo colocar-nos, inteiros — nós, nosso corpo, nossa alma, nossa individualidade, nossa história — sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo. (FOUCAULT, 1998, p.75)

As considerações propostas por Foucault a respeito da relação entre o poder e a sexualidade, nos mostra, portanto, que existe uma possibilidade de pensar as práticas sexuais por uma economia, que não propõe uma anulação completa do desejo, como na ética cristã, mas que também que não desconsidere a necessidade de uma regulação no uso dos prazeres através de uma prática do cuidado de si e do outro como condição necessária à construção de afetos

potentes. Dando, assim, um outro sentido às práticas ascéticas que vemos se desenhar na cultura grego romana e se ressignificar profundamente na era cristã.

3 AS REFLEXÕES MORAIS NA GRÉCIA CLÁSSICA

O retorno aos gregos implementado na obra de Foucault está diretamente ligado às questões que apresentou na primeira história da sexualidade, mas sob outro prisma. Se entende a necessidade de repensar a própria subjetividade ocidental e as formas de governabilidade que surgiram na modernidade, Foucault entende que não bastava entender o cristianismo em função dos seus amplos aparelhos punitivos, mas que por outro lado, precisava voltar à antiguidade para compreender como esse desejo foi produzido a partir de uma ascética grega de caráter produtivo e afirmativo.

Neste trabalho, assim como na terceira história da sexualidade em que ele foca nos períodos helenista e romano, Foucault terá contato com grande parte dos principais pensadores gregos e encontrará neles, não somente aquilo que sua filosofia tem de original, mas as ressonâncias que encontram nos seus contemporâneos questões comuns, o que lhe possibilitará traçar um quadro do tempo com questões e problematizações próprias da paideia grega.

Identificando tais problemas, Foucault poderá perceber o sentido que assume essa ética no século VI, a partir de três questões fundamentais para o pensamento moralista da época: uma dietética que desenvolve a potencialização da saúde do corpo, mas também da alma; A relação matrimonial que envolve a diferenciação do papel social da mulher e do homem, e sua relação com a economia, o cuidado da casa e das propriedades familiares; além de, por fim, uma ética que se preocupa com a legitimidade da prática da pederastia e a condução necessária para não se macular a honra dos jovens envolvidos em tal relação.

Textos de filósofos como Xenofonte, Aristófanes, Platão, dentre vários outros, são requisitados para se mostrar um quadro social que é amplamente reconhecido ainda que tenham instituído questões abertas e de debate público, mas que apenas com Platão encontraram uma fundamentação que modificará seu sentido anterior, produzindo um caminho para se compreender como esse quadro social é modificado no helenismo, na era imperial e posteriormente no cristianismo.

3.1 O Uso dos Prazeres

Na segunda história da sexualidade, Foucault afirma que não existe entre os gregos da antiguidade, algo como o que nós modernos chamamos de sexualidade. Se de fato, é

amplamente reconhecido que as práticas associadas ao sexo entre os gregos, além de não imporem uma acesse altamente restritiva, engendraram muito menos problematizações do que passarão a produzir no Ocidente após o advento do cristianismo, por outro lado, elas não deixavam de reconhecer algum modo de regulação de ordem moral.

Existiram pensadores, moralistas, filósofos e médicos para estimar que o que as leis da cidade prescreviam ou interditavam, o que o costume geral tolerava ou refutava, não podia ser suficiente para regular devidamente a conduta sexual de um homem cuidadoso de si: eles reconheciam, na maneira de ter essa espécie de prazer, um problema moral. (FOUCAULT, 1998, p.35)

Essa regulação, evidentemente, não inclui uma série de descrições, interdições ou permissões que são típicas dos confessionários na pastoral cristã, ou das práticas psicoterapêuticas modernas. Não há nenhum manual de posições e toques proibidos, nem a exaustiva necessidade de uma descrição detalhada de cada pequeno gesto ou pensamento que estavam envolvidos em uma relação sexual e que poderiam ser a expressão perigosa de um ato pecaminoso ou de uma psicopatologia latente.

Não existe tampouco no regime grego dos aphrodisia, a necessidade de realizar a partir da confissão, uma exaustiva interpretação do desejo, nem a crença numa relação entre o prazer pecaminoso e as diversas sensações físicas ou mentais que poderiam ser indiretamente associadas a eles. Não há uma regulação própria sobre prazer, sobre o desejo ou sobre o ato em si, mas o que interessa aos gregos é justamente a forma como esses três fatores estão ligados entre si.

A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo; não é a de uma natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos. É essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos aphrodisia. (FOUCAULT, 1998, p. 42)

Podemos dizer então que essa regulação se exerce, por outros fins, que não estão ligados à condenação moral do próprio ato sexual, como será mais tarde na Era Cristã. Em primeiro lugar, é necessário reconhecer que a regulação no regime dos afrodisia, se exerce a partir de uma economia. Se há a necessidade de uma ascética que proponha orientações sobre a prática sexual, o fim buscado é o da eliminação do excesso no uso dos prazeres. Utilizado de forma comedida, o sexo é um bem necessário à perpetuação da espécie para além dos próprios indivíduos e, conseqüentemente à prolongação dos nomes, das cidades, das famílias e dos cultos gregos.

Ainda que seja um bem necessário, o afrodisia, entretanto, é visto como um bem menor, pois além de ser compartilhado com os animais, e mesmo acompanhado do sofrimento, tem o

estatuto de ser apenas um condutor ao estado anterior ao de uma necessidade fisiológica. Ainda assim, ele é descrito como um prazer de extrema vivacidade que precisa ser regulado, na medida em que pode se rebelar, e assim, ter a natureza do seu uso alterada no homem incontinente, sendo colocado acima de outras necessidades mais importantes, o que contraria o logos que organiza a natureza.

Por isso, a analogia entre os prazeres do sexo e àqueles obtidos através da alimentação, acabam se tornando uma constante no pensamento grego. Ambos possuem essa mesma designação durante a era clássica. Somente mais tarde, durante o helenismo e a era imperial, vemos que a moral de regulação do sexo vai se colocar em outros termos e com importância maior que os prazeres do paladar.

O modo da regulação dos prazeres, nos mostra que a moral sexual da Grécia desse período não propõe uma lei universal que impõe um conjunto estrito de práticas que visam submeter todas as pessoas de igual modo. Ela se constitui, na verdade, como uma arte (areté) na qual àqueles que possuem um status elevado devem honrar sua posição na sociedade, se diferenciado dos mais humildes, fazendo um bom uso da temperança para que façam o uso dos prazeres apenas na medida na necessidade (excluindo-se o excesso) e no momento oportuno (kairós).

Portanto, não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de moral, o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere. (FOUCAULT, 1998, p.59)

Outro fator importante sobre a ética na Grécia clássica é a configuração da regulação do uso dos prazeres à ideia de Enkrateia, ou seja, domínio de si. A exigência de dominar os próprios desejos é constantemente comparada à luta que os soldados gregos empreendem nos campos de batalha. A Enkrateia se difere da Sofrosine (temperança) exatamente porque aquela denota uma batalha que deve ser vencida sobre si mesmo, para que esta seja alcançada.

Aqui, vemos aparecer um dos temas que serão recorrentes na temática do cuidado de si e que será muito importante na condução de uma moral pagã ao cristianismo. A partir da ideia de uma luta consigo mesmo, vemos se desenvolver ao longo desse período, a oposição entre duas substâncias que serão fundamentais na configuração da moral cristã: alma x corpo.

Evidentemente que na moral grega essa oposição tem um caráter bem diferente daquela desenvolvida durante a pastoral cristã. Quando Platão fala sobre esse domínio de si, ele descreve duas partes da alma: uma que deve comandar, e outra que deve ser comandada. Essa relação de dominação, é uma constante nos textos que falam sobre o tema na era clássica.

Esse imperativo de autodomínio é concebido como uma necessidade de vigilância constante, tal como as nações que, mesmo em tempos de paz, precisam estar com seus exércitos em perfeitas condições de lutar. Dessa forma, fica claro que na ética grega, a Enkrateia não é concebida como uma prática de exercícios que devem anular o desejo, mas como uma luta para não se deixar vencer por ele, impedir que se exceda e imponha seu império sobre o indivíduo, escravizando-o de modo a se exercer para além do seu modo, lugar e tempo próprio.

No cristianismo, por outro lado, o que se propõe não é uma dominação do desejo, mas uma purificação do mesmo. A necessidade da confissão, da decifração, da vigilância sobre si e sobre o outro, vem acompanhada da ideia de renúncia. Essa abstenção se pretende absoluta, uma vez que o próprio desejo já é em si mesmo, uma marca do mal, da presença do Outro.

“Um dos traços essenciais da ética da carne será o vínculo de princípio entre o movimento da concupiscência, sob suas mais insidiosas e secretas formas, e a presença do Outro, com suas artimanhas e seu poder de ilusão. Na ética dos aforesia, a necessidade e a dificuldade do combate se devem, ao contrário, a que ele se desenrola como uma justa consigo mesmo: lutar contra "os desejos e os prazeres" é se medir consigo.” (FOUCAULT, 1998, p.64)

Assim como na preparação dos soldados, o domínio de si não pode ser exercido sem que se observe a necessidade contínua de produzir exercícios para manter-se fortalecido e capaz de se conduzir em conformidade com esses valores ascéticos. Esses exercícios (Askesis) ganharam uma importância cada vez maior no pensamento grego, que ao eclodir no período helenista, vão desenhando pouco a pouco, uma ética do cuidado de si que produz uma valorização cada vez maior das práticas de austeridade conhecendo seu auge na época do Império Romano.

Tais práticas e exercícios de austeridade desenvolvidas nesse processo variam entre a abstenção sexual, regimes dietéticos rigorosos, provas de resistência em temperaturas desconfortáveis, sofrimentos físicos diversos, dentre outros; verão uma evolução constante que percorrem todo o helenismo e a era imperial, tendo seu objeto e sentido amplamente modificados.

Essa passagem apontará para uma transformação de uma ética do cuidado de si que se intensifica e se desenvolve em uma verdadeira cultura de si, onde tais exercícios passam a ganhar valor por si próprios e se descolam de tais imperativos culturais e sociais, sem os quais não poderiam ser pensados na era clássica.

3.2 Domínio de Si

A Askesis se apresenta como uma técnica que permite o cuidado de si, mas paralelamente, também permite o cuidado do outro. Aquele que se constitui enquanto um indivíduo que através de tais exercícios se torna preparado para governar a si mesmo, será também capaz de governar a própria casa e aqueles que habitam nela, como também se tornará um cidadão capaz de cumprir bem seu papel na polis, se destacar perante outros cidadãos e governá-los.

Outro aspecto do domínio de si, está ligado ao cuidado que se exerce com o outro. Não é sobre qualquer cidadão que essa ética vai se fazer valer, mas como foi dito anteriormente, principalmente sobre aqueles que possuem uma posição destacada na sociedade grega. Os governantes devem ser justamente aqueles que possuem o maior domínio sobre si mesmos, pois, caso contrário, podem por força de seu excesso colocar em risco todos os que estão sob seu governo.

“A mesma aprendizagem deve tornar capaz de virtude e de poder. Assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo.” (FOUCAULT, 1998, p.64)

Essa injunção será uma marca da ética grega em sua inserção na política. Uma cidade para ser bem constituída, deve possuir cidadãos virtuosos, e, portanto, capazes de governar a si próprios, mas também os governantes devem ser ainda mais preparados e destacados na arte de dominar os seus próprios desejos. Vários são os exemplos de textos em que os governos tirânicos são descritos como sendo aqueles de cidades cujos governantes não possuem a virtude da temperança.

O domínio de si é associado na era clássica, a uma ética que valoriza a virilidade. Como foi dito logo acima, é ao homem livre (e não à mulher, e nem ao escravo) e que possui posição destacada na sociedade, que se impõe de forma mais intensa, uma atitude temperante diante do uso dos prazeres. Ele deve se dominar, deve dominar sua casa e seus serviços (inclusive sua esposa); como também deve governar da melhor forma possível a cidade e seus habitantes.

Quando vemos a condenação de homens que se dispõem ao papel de se conduzir como passivo numa relação sexual com outro homem, principalmente a partir de uma certa idade em que, o homem já adulto, deixa de estar numa posição aceitável nessa situação, é ainda sobre a lógica do excesso que aparece essa condenação moral, e não sobre a descrição de uma natureza perversa. Apesar disso, aqui também, já aparece uma outra formulação moral importante para os gregos e que diferencia qualitativamente àqueles que são passivos dos ativos.

Nessa ética da virilidade, obter relações com outro homem não faz de ninguém um efeminado, desde que nessa relação ele mantenha a posição de ativo. A passividade é, portanto, associada à falta de comando e por isso é também comparada a atitude daquele que não exerce o domínio de seus próprios desejos, pois essa atitude, considerada como uma passionalidade, é associada ao feminino.

Por outro lado, essa ética de domínio de si, se impõe sobre uma relação com o logos, ou a razão. A liberdade é uma qualidade reconhecida naquele que é capaz de se dominar e, que, portanto, não se torna escravo de si próprio, ou dos desejos que tentam se impor sobre o indivíduo e contra a determinação do próprio logos, para se exercer em excesso, ou seja, para além da medida correta.

Essa ética traduz, portanto, uma relação consigo mesmo e uma relação com o outro, mas também uma relação com a própria verdade. E ao contrário do que só vemos surgir no cristianismo, essa relação não impõe um imperativo de decifração de si e purificação do desejo. Ela será produzida, por outro lado, em consonância com uma Estética da Existência.

O próprio logos na Grécia Antiga, como é amplamente reconhecido, também constitui uma relação de continuidade com os valores estéticos. Uma vida temperante, capaz de governar a si mesma e aos outros, e, portanto, de acordo com a ordenação que convém ao logos, é uma vida sábia, livre e também sua alma é considerada bela.

Foucault cita uma passagem do Fedro, na qual é narrada a viagem das almas e o nascimento do amor, como um primeiro exemplo daquilo que mais tarde será o “combate espiritual” que terá muita relevância numa hermenêutica do sujeito produzida pelo cristianismo. Mas nesse momento, essa passagem é ainda o reflexo de uma estética da existência que afirma todos os valores citados: a temperança, a ordenação e a conformidade com o logos, a liberdade e a beleza, definidos como características que afirmam uma diferenciação numa hierarquia social:

Com efeito, por ter contemplado "as realidades que estão fora do céu" e percebido o seu reflexo numa beleza deste mundo, a alma é tomada pelo delírio de amor, é colocada fora de si e não se possui mais; mas é também porque essas lembranças levam-na "para a realidade da beleza", é porque ela "a revê, acompanhada da sabedoria e elevada sobre o seu pedestal sagrado", que ela se contém, que toma a si de sofrer o desejo físico e procura liberar-se de tudo o que poderia entorpecê-la e impedi-la de reencontrar a verdade que ela viu. (FOUCAULT, 1998, p.80-81)

3.3 Dietética

O regime alimentar dos gregos era constantemente acompanhado por um mestre ou um médico de quem dever-se-ia ouvir conselhos, mas nesse caso, essa relação não pressupunha um orientador que dá respostas prontas para um ouvinte que apenas apreende e reproduz automaticamente os ensinamentos.

Em primeiro lugar, os vários objetos regulados pela dietética como: a alimentação, exercícios, os banhos, o sono e as relações sexuais; só se definem de modo relacional, ou seja, não possuem uma única forma ou quantidade correta, mas dependem de uma série de fatores como o clima, o horário, o que foi feito anteriormente ou será feito logo após, a idade e mesmo o próprio estado físico do indivíduo.

Por isso, não é suficiente que o mestre lhe dê prescrições exatas de quais alimentos ou exercícios fazer, é preciso que cada um por si mesmo seja capaz de reconhecer a importância dos ensinamentos dados pelo mestre, mas por si próprio buscar as especificidades de uma dieta que dê conta de, a partir das ocasionalidades individuais da própria vida, se constituir enquanto um sujeito autônomo e saudável mental e fisicamente.

É importante ressaltar a afinidade entre a saúde corporal e mental, uma vez que ambas se influenciam mutuamente, não podemos entender a medicina, a ginástica ou a dietética grega apenas como um culto do corpo, ou uma preparação para evitar e curar doenças, pelo contrário, ela também integra toda essa moralização que faz com que cada um se constitua enquanto sujeito ético.

Em virtude disso, em torno da dietética, começa a surgir uma das práticas mais promissoras e que terá um longo destino na subjetividade cristã, o exame de si. O próprio Sócrates aconselhava sempre seus discípulos a se examinarem, tomando nota da própria dieta, das práticas e dos efeitos dela, o que segundo ele, tornava cada um capaz de ser seu próprio médico.

A relação sexual nessa dietética só é regulada a partir dos efeitos que se acredita produzir no corpo e por isso são moduladas tendo em vista a manutenção do equilíbrio no mesmo. Não há prescrição sobre posições, os tipos de relações aceitáveis ou sobre o coito interrompido (problemas fundamentais no cristianismo).

Apenas se regula a frequência da atividade sexual, ainda assim, essa restrição não apresenta especificação em números, mas apenas em função de fatores como o equilíbrio

térmico e de umidade do corpo, que por sua vez entram em uma relação de dependência com fatores como o clima.

O regime não tem que fixar quantidades e nem determinar ritmos: ele deve negociar, em relações em que só se pode definir os caracteres globais, modificações qualitativas e os reajustamentos que se tornam necessários. (FOUCAULT, 1998, p.104)

Essa relação que se produz entre o sexo e variáveis climáticas ou do próprio corpo do indivíduo, sua alimentação e o uso excessivo da prática, é vista como responsável pela ocorrência de várias doenças ou enfermidades que são desacreditadas pela medicina atual, como a “tísica dorsal” citada por Hipócrates e que poderia tornar o homem estéril ou em alguns casos até levar a morte.

Os efeitos nocivos da prática sexual estão, pelo menos no caso dos homens, muito mais associados ao excesso no uso do que à falta, o que configura essa economia muito próxima a um modelo restritivo. Entretanto, esse modelo restritivo na Grécia antiga tem sempre uma finalidade outra, como evitar tais doenças, desenvolver uma progenitura saudável, uma boa disposição física e mental.

A necessidade de uma progenitura saudável se inscreve na cultura grega no jogo da morte e da imortalidade, ou seja, ao mesmo tempo que o excesso da prática sexual pode levar a doenças por despender o sêmen que é visto como uma substância vital para o desenvolvimento humano, por outro lado, quando se é realizado fora das condições ideais, pode-se gerar uma descendência que não é saudável.

Com isso deixar-se de cumprir sua função primordial: manter vivos os homens enquanto espécie, garantindo a imortalidade do indivíduo na sobrevivência eterna do nome. Essa só poderia ser alcançada a partir da gestação subsequente de filhos de geração em geração.

Foucault define a dietética grega como uma técnica de vida opondo-a a um regime de “arte erótica” que se desenvolve nas culturas orientais e que também tem como função evitar alguns dos mesmos efeitos considerados nocivos pela dietética grega, mas com a diferença fundamental que na arte erótica, acredita-se ser possível tornar o sexo saudável e seguro a partir do desenvolvimento da própria prática sexual, através da intensificação e da prolongação do prazer pelo retardamento ao máximo possível da ejaculação.

A técnica de vida grega também será oposta a hermenêutica cristã que propõe um conjunto de prescrições de tempos, modos e posições que devem legitimar o sexo e limpá-lo (ao menos parcialmente) do pecado, como também dos rituais necessários para isso, como é o caso do casamento e a sua única finalidade legítima que é a procriação.

Diferentemente, tanto da arte erótica, quanto da hermenêutica cristã, não existe na técnica de vida grega nenhuma prescrição que envolve o ato em si mesmo, nem para desenvolvê-lo, nem para purificá-lo. Todas as prescrições sobre o sexo envolvem outras finalidades.

3.4 Casamento e Propriedade Familiar

Na arte erótica chinesa, se descreve uma sociedade poligâmica na qual o status da esposa em relação às outras, se dá pela sua capacidade de desenvolver sua prática sexual e dar prazer ao marido, estando relacionada à sua submissão e obediência a ele. Havia, portanto, uma relação que unia na mesma reflexão os afazeres domésticos e a prática sexual.

Na Era Cristã, por outro lado, trata-se de uma monogamia restrita onde tanto o homem como a mulher devem obter relações sexuais apenas dentro da instituição matrimonial e que, por sua vez, precisa da intervenção da igreja para definir uma série prescrições que tem como objetivo afastar o mal que está intrínseco à volúpia, tornando o ato sexual uma atividade que tem como finalidade estrita a procriação.

Na sociedade grega, por outro lado, existe uma obrigação de exclusividade sexual dentro do casamento apenas por parte da mulher, que deve garantir a progenitura legítima do marido. Os homens por sua vez, ainda que tenham que ter uma única esposa legítima, podem se relacionar fora do casamento com cortesãs, constituir concubinato ou buscar prazer com jovens rapazes.

Apesar de reconhecer que ao homem grego, buscar prazer extramatrimonial não seria algo condenável, Foucault chama atenção para o fato de que depois de casado, esperava-se que ele se conduzisse de modo a restringir a forma e a frequência em que busca essas relações fora do casamento. Essa relação, portanto, não era tão simples de ser pensada, visto inclusive que é comum encontrar textos que relatam os ciúmes das esposas ou a valorização daqueles que depois de se casarem, abdicaram total ou parcialmente da prática sexual fora do matrimônio.

Entretanto, Foucault também chama atenção para o fato que essa moralização em relação ao homem casado, não tem relação com aquela que é imposta sobre a mulher. A natureza da imposição da monogamia à mulher estava ligada ao poder do marido sobre ela e tinha um caráter de restrição absoluta. A continência esperada pelo homem, por outro lado, não

está ligada a uma simetria da fidelidade exigida da esposa, mas da própria necessidade de dominar a si próprio para exercer o governo do Oikos (propriedade familiar).

No caso da mulher, é por estar sob o poder de seu marido que essa obrigação lhe é imposta. No caso dele, é porque exerce o poder e porque deve dar provas de domínio de si na prática desse poder, que deve restringir as escolhas sexuais. (FOUCAULT, 1998, p.80-81)

A propriedade familiar (Oikos) inclui além da casa, todos os bens que um chefe de família da elite grega proprietária de terras possui. Como já foi dito anteriormente, essa gestão é problematizada pelas mesmas questões morais que impõem a necessidade do domínio de si como condição para o governo dos outros.

A mulher, sendo mais jovem e devendo submeter-se ao marido, aparece também numa relação pedagógica como aprendiz, uma vez que é tida como a auxiliar mais confiável para gerir os bens do marido.

A diferença entre o papel do homem e da mulher, é descrito como consequência de uma aptidão natural e sua obediência é vista também como uma relação com a verdade. A cada um se destina um papel fundamental na condução do Oikos e suas tarefas são vistas como complementares.

Ao homem seria destinado o papel de realizar as tarefas externas ao espaço da casa, uma vez que ele teria mais resistência física e capacidade para suportar as intempéries climáticas, além da bravura para enfrentar todos aqueles que podem lhe causar dano. A mulher, opostamente, seria naturalmente propensa a gestão do lar, uma vez que possuiria um corpo menos resistente e o medo natural que tem sua função positiva: ser prudente nos gastos e na provisão das necessidades para a gestão do lar.

Fora, haverá, portanto, o homem que semeia, cultiva, labora e cria o gado; ele traz para casa o que produziu, ganhou ou trocou; dentro, a mulher recebe, conserva e atribui na medida das necessidades. (FOUCAULT, 1998, p.140)

Essa mulher, por outro lado, não ocupa apenas e sempre o papel de submissa na moral grega. Embora deva obediência e fidelidade incontestes ao marido e esteja ligada prioritariamente ao espaço do lar, em sua casa, ela deve ser respeitada e ter reconhecido seu lugar de privilégio perante as outras mulheres às quais o homem pode buscar prazer, mas nunca uma descendência legítima.

Esse status conferido à esposa, entretanto, não se deve exclusivamente ao fato de ela ser a única legítima procriadora. Existe também porque ela tem seu papel na gestão do Oikos, e na medida em que ela o cumpre, de forma correta, seu status dentro de sua casa e na gestão do patrimônio, deve ser respeitado.

Com isso, o papel da mulher casada se diferencia tanto do homem, ao qual ela deve obediência; como das outras mulheres que não possuem a legitimidade da gestão do oikos e da prole; e por fim, também dos rapazes, que por sua vez, não deviam obediência ao homem mais velho nas tradicionais relações pederásticas.

3.5 O Eros nas Relações Pederásticas

É amplamente reconhecido que a relação sexual que envolvia o homem com outro mais jovem na Grécia Antiga era não só aceita, como valorizada e que os gregos produziram instituições, cultos e rituais que garantiam seu lugar na sociedade.

Ainda assim, Foucault chama-nos atenção para o fato de que essa valorização constituiu uma série de problemas morais e que, apesar destes problemas possuírem um conteúdo bastante diferente daqueles que envolviam a relação de um homem com uma mulher, por outro lado, não se constituiu na Grécia duas formas diferentes de natureza do desejo que seriam expressos no amor por homens ou mulheres.

Por isso, não se fala em homossexualidade ou em bissexualidade dos gregos. As questões que instauraram uma regulação moral sobre essas relações são ainda da ordem dos princípios do domínio de si e da temperança no uso dos prazeres. Se um homem mais velho (erasta) é malvisto quando mantém uma relação com um jovem (erômeno) que já passou da idade aceita para se manter tais relações, é porque desrespeita sua honra (uma vez que a passividade é ainda mais problemática aos adultos) em troca de prazer.

O próprio erômeno também possuía suas obrigações, além de também ser malvisto quando mesmo depois de velho, ainda se mantinha passivo nas relações. Ele não deveria ceder facilmente ou demasiadamente à cortesia de qualquer erasta e devia, por outro lado, ter reconhecimento por aquilo que um erasta de boa moral fez de forma sincera pelo seu amor.

É na relação com os rapazes que a reflexão sobre o eros será mais incisiva na moral grega, não porque ela estivesse totalmente excluída da relação entre homem e mulher, mas porque enquanto nesta, a mulher era escolhida junto a família a partir de relações principalmente de ordem econômica, na relação entre homens, o erômeno é totalmente livre para decidir qual dos seus pretendentes ele irá escolher.

Essa relação abre espaço para uma cortesia (ainda bem diferente daquela que surgirá na Idade Média), mas que impõe toda uma série de problematizações sobre o amor, sobre a estética

do corpo do jovem e da passagem do momento em que ele alcança a idade em que não podendo mais estar na condição de passivo, vê a relação com o erasta se transformar em amizade (philia).

Em troca, quando se trata de definir o que deve ser, para atingir a mais bela e a mais perfeita forma, a relação de um homem com um rapaz, e quando se trata de determinar qual uso, no interior de sua relação, eles podem fazer de seus prazeres, então a referência ao Eros torna-se necessária; a problematização de sua relação diz respeito a uma "Erótica". (FOUCAULT, 1998, p.179)

A relação de um homem com um rapaz produz uma antinomia na reflexão moral grega. Se por um lado, é perfeitamente aceitável para um homem livre da elite tomar como objeto de prazer de modo ativo seja um escravo, uma mulher ou mesmo um rapaz; para este último, aceitar a posição passiva é algo bem mais questionável. Se ela é realmente inaceitável para um homem adulto, o jovem, por outro lado, ainda não está formado na sua virilidade, mas a passividade desde já é uma ameaça à sua formação e sua condução enquanto homem.

Por isso, a linguagem que caracteriza a corte na pederastia grega se traduz por uma série de termos que pressupõem uma luta. O jovem não deve se subjugar, ou se deixar tomar como objeto de prazer do outro. Ele não deve sentir prazer no ato, mas apenas conceder (não sem antes ter produzido um movimento de resistência), se houver pelo outro, e por esse motivo, a admiração, o reconhecimento e a produção de uma afeição.

Do oposto, aqueles que cedem facilmente, para um grande número de pretendentes ou apenas por interesses materiais são igualmente malvistas:

Como consequência do fato de que o rapaz não pode se identificar com o papel que ele tem que desempenhar, ele deverá recusar, resistir, fugir e esquivar-se; será também necessário que ele estabeleça condições para o consentimento, se no final das contas ele o concede, que dizem respeito àquele a quem ele cede (seu valor, status, virtude) e o benefício que ele pode esperar dessa relação (benefício vergonhoso, se somente se tratar de dinheiro, mas honroso se o que está implicado for a aprendizagem do ofício de homem, apoios sociais para o futuro, ou uma amizade durável). (FOUCAULT, 1998, p.197)

As preocupações com a erótica grega surgem, portanto, ligadas à questão do amor pelos jovens. Ainda sobre uma ética do domínio de si, essa erótica vai pouco a pouco valorizando uma postura de continência em relação ao prazer nesta relação, privilegiando a philia e transpondo o ponto de apoio das aphrodisia para a relação do homem e da mulher.

Uma concepção diferente dessa moral corrente na Grécia do século IV é produzida por Platão. Ele fará uma transposição fundamental para se compreender a concepção sobre a qual a erótica vai ser problematizada nos séculos seguintes, e a modificação em seu campo de aplicação que passará da relação entre homens para a relação entre homem e mulher.

Se para os gregos dessa época a necessidade de continência no uso dos prazeres com os jovens está ligada ao respeito à honra do jovem, Platão passará a se interrogar sobre o próprio ser do amor. E se essa interrogação leva a uma continência ainda mais rigorosa é porque essa natureza essencial do amor está ligada à alma do amado, e não mais ao corpo.

Na obra platônica, essa relação deve ser orientada por uma relação com a verdade. Nesse sentido, a assimetria natural da relação sexual entre erasta e erômeno é condenada. O lugar do eros passa a coincidir com o da philia e o amor que era questionado a partir do objeto amado (o erômeno) passa a ser questionado a partir daquele que ama (o erasta) para se tentar entender qual o verdadeiro objeto desse amor, que seria para Platão, não a beleza física do jovem, mas a própria alma naquilo que se aproxima da ideia de beleza.

O que é próprio a Platão não é essa demarcação, mas a maneira pela qual ele estabelece a inferioridade do amor pelos corpos. Ele a fundamenta, com efeito, não sobre a dignidade do rapaz amado e o respeito que se lhe deve, mas sobre o que, no próprio amante, determina o ser e a forma de seu amor (seu desejo de imortalidade, sua aspiração ao belo em sua pureza, a reminiscência do que viu acima do céu). (FOUCAULT, 1998, p.208)

Se a questão é produzir uma relação orientada pela verdade, vemos uma inversão no sentido desse amor, pois o mestre é quem tem a maior sabedoria e capacidade de orientar o discípulo nessa busca. A relação de Sócrates com seus discípulos é um exemplo emblemático disso, pois se inverte o desejo físico de vários pretendentes mais velhos por um jovem de corpo belo, pelo desejo dos vários discípulos em ter uma relação com um velho de aparência física desvalorizada, mas cuja sabedoria desperta o interesse de todos.

Vê-se bem que em todo caso, a ética platônica não deixa de se manter ligada àqueles valores do domínio de si, que visa produzir uma própria vida em conformidade com a verdade, como também a uma estética da existência que pressupõe uma valorização daquele que se diferencia positivamente perante os outros. Mas essa temperança em Platão passa não mais a estar ligada a uma forma de se conduzir na relação com os rapazes, agora, essa relação se dá a partir de um questionamento sobre o próprio ser do amor.

Portanto, é muito mais em relação ao amor pelos rapazes do que a dietética e a relação matrimonial que os gregos produziram novas problematizações que levarão a transformação de uma série de valores morais, conduzindo pouco a pouco uma ética que se produz no sentido de uma estética da existência para uma hermenêutica do sujeito no cristianismo, mas antes disso, é preciso entender outra série de problematizações morais que se produziram no seio do período helenista e se desenvolveram principalmente, durante os dois primeiros séculos da era imperial.

Por fim, fica evidente, que os motivos que levaram a uma regulação do uso dos prazeres dentro da ética grega são bastante diferentes daqueles que nos conduziram ao mesmo exercício na realidade de nosso tempo. A estética da existência aqui proposta, não é entendida como um modo de se destacar perante os outros concorrentes ao poder. Entendemos ainda, que precisamos reivindicar outros modos de relações de gênero que não coloquem a mulher na condição submissa que ela ocupava na Antiguidade grega.

A medicina de nosso tempo também não reconhece boa parte das crenças médicas afirmadas em relação à sexualidade na Antiguidade grega. Por outro lado, outras doenças sexualmente transmissíveis como a AIDS ainda possuem bastante relevância em nosso tempo. Este é um bom exemplo de como a regulação do uso dos prazeres através das práticas ascéticas, que são aqui discutidas, possuem enorme valor para se pensar um modo de vivenciar as relações afetivas-sexuais por outros valores que não os da monogamia compulsória, ou da liberalização sexual incondicionada.

4 O APOGEU DO CUIDADO DE SI

As considerações do capítulo anterior, mostram como uma série de problematizações que surgem na antiguidade grega, se desenvolvem e modificam seu sentido ao longo da história do Ocidente, passando pela Idade Média e chegando à modernidade com um sentido bastante alterado em relação aos seus pressupostos originais. Entretanto, não são apenas os modos de problematizações que passam por esse processo, mas também as próprias técnicas que se desenvolvem ao longo desse período na produção dessa ética do cuidado de si, a partir de uma prática de direção espiritual.

O período marcado pelos dois primeiros séculos da era imperial, é por excelência, o momento do ápice do desenvolvimento dessas técnicas. É no momento em que tendo seu papel na vida política ressignificado pelo fim da democracia que marcou a era clássica grega (ou pelo menos em outro tipo de relação com ela), que novas escolas filosóficas vão propor um movimento de retorno a si. Nesse processo, o imperativo do cuidado de si ganha uma importância considerável e se desenvolve a partir de novas ferramentas.

4.1 A Conversão a Si

O recrudescimento de uma moral austera que insiste na problematização dos Aphrodisia, sempre atentando para o perigo de seus excessos, não toma a forma de uma ação política de ordem repressora. É principalmente a partir da insistência do cuidado de si e da conversão a si, que as filosofias estoicas, epicuristas, cínicas dentre outras, promovem uma transformação da ética sexual.

Essa exortação a uma atitude vigilante de si para consigo mesmo, se desenvolve em círculos iniciáticos que possuem uma participação com abrangência bastante reduzida, geralmente uma elite. Raramente se propôs no campo da filosofia, até essa época, qualquer medida política de caráter repressor que visasse alcançar e disciplinar a sociedade como um todo ou amplas populações.

Ainda assim, uma das principais características que são desenvolvidas em tal período da história greco-romana, é a ideia de que o cuidado de si é uma tarefa que deveria ser realizada por todos e a todo tempo. Após se desenvolverem em tais seitas filosóficas, ela conhece uma abrangência que ultrapassa os limites dessas instituições, ainda que se mantenha sendo uma

prática majoritariamente de elite, não deixa de ser vista como sendo necessária aos jovens, ou tampouco aos velhos.

Ao mesmo tempo, ela se configura ainda como uma prática social. O cuidado de si, não exige a solidão meditativa, mas a realização de exercícios como o exame do seu próprio dia, a memorização de certos princípios, a leitura de anotações ou conselhos de um diretor de consciência. Este, nem sempre será um filósofo, podendo por vezes ser qualquer cidadão de “boa reputação”, que por sua vez, também aparece como alguém favorecido por tal relação, uma vez que é sempre necessário reavivar no pensamento, as virtudes que já se conhece.

Se por um lado, a prática dessa ascese insistia sobre a necessidade de se cuidar da alma, parecendo com isso, em certos momentos, dedicar um valor menor ao cuidado do corpo, por outro lado, o crescimento da importância das metáforas médicas, já tradicionais na época clássica, atestam que o cuidado da alma, não pode dispensar totalmente o cuidado do corpo, uma vez que este pode ser ao mesmo tempo causa e efeito daquele.

A inquietação dirige-se, sobretudo, ao ponto de passagem das agitações e das perturbações, tendo em conta o fato de que convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria. (FOUCAULT, 2005, p.62)

Nessa relação ambivalente entre corpo e alma, o conceito de *pathos* assume um papel central, pois se refere tanto à paixão como doença física, como a perturbação da alma que, em ambos os casos, sofre de uma passividade que altera os humores do corpo ou a arrebatada a alma que não é capaz de dominar a si própria.

Nessa ética em questão, o tema socrático do conhecimento de si, ganha uma nova forma de expressão. Os procedimentos de provação ganham importância, mas num sentido bem diferente daqueles que vão surgir na Era Cristã. Isso porque, nesse momento, eles não têm como objetivo a renúncia de si, mas o papel de desenvolver uma virtude qualquer e testar o ponto em que se chegou nesse processo evolutivo. Assim, eles são capazes de medir e confirmar a independência do indivíduo em relação a tudo o que lhe é supérfluo.

Outra ideia que aparece aqui e terá longo destino na Era Cristã é a do exame de consciência, mas ao contrário do que veremos durante o cristianismo, aqui ele não tem como objetivo qualquer tipo de punição ou sentimento de culpa/remorso perante uma falta que se tenha cometido.

De modo adverso, as metáforas que são utilizadas no estoicismo dão bem a noção de um processo administrativo. Encontrar os seus próprios vícios e sob quais deles foi possível se refrear, os procedimentos adotados, seus acertos e erros estratégicos; esses são os fins para os

quais é necessário pensar à noite sobre o dia que se teve, ou durante o início do dia quando planejamos o que virá pela frente.

A cultura de si, também está ligada ao conceito de diakrisis que seria a capacidade de analisar cada representação que se tem e verificar qual delas é útil e qual é desnecessária. Mas essa análise de si, também não é como no cristianismo, uma decifração de si, buscando a origem obscura e oculta da ideia que aparece e nela ver a marca do mal.

A diakrisis estoica apenas se designa a verificar se a ideia se relaciona a algo que depende somente de nós mesmos, ou se, ao contrário, é algo que não está sustentada em fatores os quais não temos controle algum e que, portanto, é vista como supérflua, ou seja, não deveria nos suscitar nem emoções de repulsa, nem de desejo e propensão.

A necessidade de progredir em relação a se afastar de tudo o que é supérfluo perde em parte aquele caráter de uma justa, uma luta da alma viril contra o império do prazer, isso porque, a conversão a si passa a ser vista em si mesmo como um prazer, e o maior prazer possível, uma vez que pertencer a si mesmo é justamente não se deixar dominar por aquilo que é externo e que não depende apenas de si.

A conversão a si, ou buscar ocupar-se de si mesmo, é ao mesmo tempo visto como não perder tempo com as ociosidades da vida cotidiana (reputação, honrarias, progressão econômica, etc.), nem com conhecimentos vistos como inúteis, como aqueles ligados às ciências da natureza (que nos ocultaria todo conhecimento que não é necessário à vida).

Com isso, apesar de não sairmos completamente de uma clássica ética do domínio de si, vemos uma reconfiguração dela, que por sua vez, nos permite entender como a ética grega e suas problematizações, se transformaram pouco a pouco, até produzirem os valores que fundamentaram a origem do cristianismo.

É amplamente reconhecido que o fim da democracia grega e o advento de formas de governo mais centralizadoras, produziram importantes mudanças na cultura e no pensamento ocidental. Entretanto, Foucault pretende questionar a tese de que o desenvolvimento da cultura de si, e das escolas filosóficas centradas numa prática de si, como o estoicismo, sejam o simples resultado de um retraimento das atividades políticas.

Em primeiro lugar, ele argumenta que o governo imperial, bem mais amplo que as pequenas cidades-estados gregas, longe de modificar radicalmente os poderes tradicionalmente constituídos, se apoiou neles para garantir seus interesses (como a arrecadação de impostos e a segurança territorial) e para isso teve de desenvolver uma rede burocrática bem mais ampla e complexa. Esta rede se ampliou no sentido de exigir dos poderes intermediários, uma relação

de forte concorrência entre si pela influência junto ao príncipe, seus conselheiros e representantes diretos.

Assim, vemos se produzir duas formas de lidar com a questão da relação entre a política e uma ética de si. A primeira, hegemônica na aristocracia cortesã, fez com que surgisse uma disputa bem diferente daquela agonística grega, pois agora, era por se ligar aos signos visíveis de poder, sua encenação e ostentação, que a prática de uma ética de si conduziu a uma forma de disputa por poder.

A outra, de certa forma em contraposição a esta primeira, afirmou a importância de se encontrar o que se é, numa relação direta consigo mesmo, e, portanto, exercendo a soberania sobre si mesmo e recusando esta mesma disputa ostentatória por esses signos visíveis de poder. Essa segunda forma caracteriza mais propriamente as filosofias helenistas e romanas aqui estudadas.

A ética filosófica deste período, portanto, se caracteriza muito mais por uma redefinição do papel político do que por uma recusa na participação do poder. A busca por uma ética que conduza a uma conversão a si mesmo, encontra uma crítica à submissão ao poder através da bajulação dos superiores, e a participação na política como representação de uma função definida por um status que lhe concederia privilégios. A atuação política deveria ser, portanto, no ensinamento estoico, uma ação voluntária que obedece ao princípio racional que permite um bom governo dos outros a partir de um bom governo sobre si.

A virtude do governante, em todo um pensamento político na época imperial, continua sendo considerada necessária, mas por razões um tanto diferentes. Não é enquanto expressão ou efeito da harmonia do conjunto que essa virtude é indispensável; mas sim porque, na difícil arte de governar, no meio de tantas ciladas, o governante terá que se guiar por sua razão pessoal: é sabendo se conduzir bem que ele saberá conduzir, como convém, aos outros. (FOUCAULT, 2005, p.95).

Dessa forma, podemos perceber que a política, de certa forma, se desliga do sentido ético uma vez que não é mais uma função bidirecional como na ética clássica grega. No período democrático, o cuidado de si era uma necessidade indispensável para governar os outros. A vida política estava intrinsecamente ligada ao projeto ético.

Aqui, o cuidado de si é também necessário para o bom governo dos outros, mas isso se deve apenas ao fato de ser ele a expressão do bom uso do logos necessário para a arte do bom governo. A recíproca não é verdadeira. É possível se constituir eticamente na conversão a si próprio e a participação da vida pública não é indispensável. Esta só pode ser bem realizada, se não se opõe aos princípios da conversão a si.

4.2 Corpo e Alma

Os antigos temas gregos que serviram como base para a reflexão grega sobre a importância do uso das práticas sexuais, vão permanecer no período helênico e imperial. A conjunção sexual continuará sendo vista como uma prática necessária e a sua necessidade estabelecida pela própria natureza que fez da procriação uma forma de permitir à humanidade sua perpetuação, e, portanto, sua a imortalidade.

Os temas que exigiam uma economia da prática sexual e sua relação com a saúde do corpo, entretanto, vão conhecer uma complexificação durante este período. Os perigos do dispêndio seminal e da violência involuntária do corpo que o assemelham à epilepsia, vão se abrir em uma série de outras possibilidades de enfraquecimento físico, doenças e perda da virilidade que passam a colocar a saúde de todo o organismo do indivíduo em cheque. Não é mais apenas o excesso do uso que está em questão, mas a própria natureza da atividade sexual que com seus dispêndios, abalos e agitações, é colocada como problemática.

Ainda que persista a existência da associação entre uma série de malefícios e o exagero na prática da continência sexual, por outro lado, as problematizações sobre os perigos do uso excessivo do sexo, do seu uso fora das condições necessárias, e dos perigos próprios à sua natureza, vão aparecer com insistência maior, chegando ao ponto de vermos aparecer o tema da virgindade como possibilidade, tanto para o homem como para a mulher, de levar uma vida saudável, ainda que nela permaneça o inconveniente de uma vida sem procriação.

Soranos, por sua vez, reconhece que a virgindade pode ter inconvenientes; mas os constata sobretudo nas mulheres que vivem “fechadas nos templos” e que ficam privadas dos “exercícios úteis”. Ele estima, como regra geral, que a virgindade perpétua é salutar para os dois sexos, A aproximação sexual não poderia, portanto, encontrar a seus olhos justificação natural na saúde dos indivíduos; somente a obrigação de conservar o gênero humano torna necessária sua prática; é “a lei comum da natureza” que a impede, mais do que o regime pessoal.(FOUCAULT, 2005, p.125)

A partir dos temas levantados, é possível entender a forma como, no período helenista e na era imperial, apesar de se complexificarem, as ações que visam a regulação exercida sobre as condutas sexuais, ainda se apresentam na forma de uma intervenção sobre o corpo.

Isso pode ser confirmado seja em suas finalidades: possibilitar uma boa procriação, evitar certas doenças e debilidades físicas; seja em seus meios: regulação da intensidade e frequência da prática sexual, do controle do seu momento oportuno, da idade ideal ou ainda um preparo prévio por uma purificação de si mesmo que se produz através de uma alimentação

regrada, evitando substâncias que alteram o estado de equilíbrio dos humores internos, como o álcool.

Mas o trabalho que se deve realizar sob a alma, está longe de ser irrelevante nesta moral. Isso porque, se o corpo se desvia de seu funcionamento próprio, de suas necessidades elementares, se ele, por fim, se comporta de modo alheio ao determinado pela natureza vista como uma razão que presidiu a ordem de todas as coisas e que para cada uma deu uma função própria; isso se deve as ilusões que se impõem sobre a alma, produzindo um desejo que se afasta dessa mesma natureza.

Não se trata aqui de uma luta da alma contra o corpo, ou uma submissão do corpo pela alma como será visto mais tarde no cristianismo. Pelo contrário, nessa moral, o desejo é reconhecido como sendo criado para a conjunção dos sexos e nada seria mais antinatural que a sua completa negação. Por outro lado, é necessário um ajuste entre corpo e mente. O ato sexual deve ser praticado quando é necessário ao corpo e ao mesmo tempo é desejado pela alma.

As frequentes referências aos animais nos dão uma boa dimensão dessa relação, porque eles praticam o sexo sempre e somente quando existe esse equilíbrio entre o desejo da alma e a necessidade do corpo. Os humanos, ao contrário, têm sua alma tomada por imagens, seja no sonho ou durante a vigília, que despertam o desejo em condições desfavoráveis e em frequência excessiva. Da mesma forma, a própria ideia de que a busca pelo prazer é a finalidade do sexo, não se apresenta nas outras espécies de animais.

Podemos ver aí, o desenho de uma ética sexual ainda diferente daquela desenvolvida na pastoral cristã, mas tampouco semelhante à da era clássica grega. A necessidade de evitar as imagens que suscitam o desejo sexual, assim como a negação do prazer como finalidade do sexo, parecem nos aproximar da ética cristã, mas sua caracterização não é a de uma aniquilação do desejo, mas apenas da sua regulação.

Um exemplo disso, é a forma como ambas as éticas tratam a masturbação. No cristianismo ela é uma forma clara de pecado porque se mantém na associação das imagens ao desejo pecador, sem outro fim que não o prazer. Para a ética estoíca, por outro lado, ela pode ser vista justamente como uma forma de expurgar o sêmen que se apresenta em excesso no corpo de modo a mantê-lo em equilíbrio com a mente sem deixar com que as ilusões da imagem penetrem nela.

Na literatura ocidental — a partir do monaquismo cristão — a masturbação permanece associada às quimeras da imaginação e aos seus perigos; ela é a própria forma do prazer antinatural que os humanos inventaram para ultrapassar os limites que lhes foram destinados. Numa ética médica preocupada, como aquela dos primeiros séculos de nossa era, em indexar a atividade sexual às necessidades elementares do corpo, o

gesto da purgação solitária constitui a forma mais estritamente desprendida da inutilidade do desejo, das imagens e do prazer. (FOUCAULT, 2005, p.143)

Apesar da citada complexificação que a moral sexual conheceu no período imperial, é importante dizer que esta ética se traduz como uma ética médica e que a mesma deu a sexualidade uma importância muito menor que a alimentação. É somente após a Era Cristã que a sexualidade será encarregada de dar contas de forma determinante das nossas vidas e daquilo que é essencial para nós, a saber, a purificação de si e o caminho para a salvação.

Além disso, também é importante notar, que nessa ética, o sexo não se constituiu como portador de desvios doentios, mas apenas portadores de males que tem o potencial de abalar o organismo pelo seu mau uso. E, portanto, tampouco existirá nessa moral, algo como uma decifração de si, nem uma extrema autovigilância que procura encontrar no próprio desejo, a origem e a causa do mal que desperta o desejo e o ato pecaminoso.

4.3 Fidelidade Conjugal

Se na era clássica, a finalidade do matrimônio estava ligada principalmente à uma aliança de famílias que visavam perpetuar seu nome e garantir sua condição econômica; e a sua forma está ligada principalmente, ao mesmo tempo, à submissão da esposa e sua legitimidade exclusiva na gestão do Oikos e da procriação; vemos esse quadro se alterar progressivamente ao longo do período aqui demarcado.

Isso porque, as mudanças políticas que caracterizavam a democracia grega, assim como o desenvolvimento das práticas cada vez mais severas de austeridade no uso dos prazeres, leva para dentro do casamento o lugar da efetivação do Eros e constituem pouco a pouco a transposição do estatuto privado do matrimônio para o público, se efetivando através de uma grande expansão da sua prática.

Cada vez mais o casamento torna-se uma escolha individual do casal e os pais perdem parte do poder de impor o casamento à filha contra sua vontade. A mulher passa a obter direitos como parte de seu dote e herança. O marido, por sua vez, passa a ter cada vez mais explícito os seus deveres para com sua esposa e ver restringido seu direito sobre as relações fora do casamento.

Mais tarde, os contratos estudados especificam obrigações muito mais estritas do lado do marido. Sua obrigação de prover às necessidades da mulher é tornada mais precisa; como também é especificada a interdição de ter uma amante, ou um favorito, e de

possuir uma outra casa (na qual ele poderia manter uma concubina).(FOUCAULT, 2005, p.83)

A prática do matrimônio, ao perder, em parte, sua finalidade estritamente econômica, se torna publicizada e ao ver o Estado tomar sob seu poder a tarefa de garanti-lo, passa a ser um ritual na qual toda sociedade o reconhece e o legitima. Sua expansão, além do mais, ainda que seja dada principalmente nos meios aristocráticos, vê seu alcance se ampliando para outras classes sociais.

Com efeito, o casamento passa a representar uma instituição bem mais importante na vida privada das pessoas e a se constituir como foco de experiência individual bem mais complexa do que na era clássica. O casamento se torna uma forma de existência compartilhada entre os esposos e o desenvolvimento de uma ética da “honra conjugal” reduz na mulher o estrito papel de gestora do Oikos, passando a configurar uma maior dependência afetiva do marido para com ela.

A sociedade grega se notabilizou por dar à mulher um papel social que a manteve ligada de forma estrita a gestão da propriedade familiar (Oikos) e a procriação. Vimos como essa descrição pode ser superficial se deixamos de considerar todas as questões morais que estavam envolvidas nessa relação: o privilégio que ela teria direito perante as amantes ou concubinas, a necessidade de formá-la e a valorização que lhe era devida no momento em que ela cumpre bem o seu papel na gestão do Oikos.

Entretanto, conforme também foi visto, o que fica marcado nessa sociedade é o fato de que toda essa exigência que se faz em relação aos homens, está ligada a ideia de que um homem que pretende ser um cidadão honrado e exercer um poder político e moral sobre os outros, precisa ser capaz de dominar a si mesmo. É a Enkrateia (domínio de si) que dá ao homem a necessidade de zelar por tais direitos à esposa, porque ao respeitá-los, o homem demonstra simetricamente sua capacidade de governar a si mesmo e aos outros.

A partir da sociedade helênica e principalmente na era imperial, vemos esse quadro se transformar significativamente. Isso porque, a relação a dois passa a ser valorizada. A questão do sentimento mútuo e a afeição entre os esposos têm sua importância bastante acentuada na reflexão filosófica helênica. Assim, forma-se uma ética da união conjugal, na qual, a questão da Enkrateia não deixa de ser balizadora da atitude do homem, mas esta se liga não apenas ao estrito espaço do Oikos e ao respeito básico que ele deve à esposa como garantir-lhe o lugar de única portadora de uma descendência legítima.

A fidelidade conjugal é formulada então como uma relação de simetria entre o homem e a mulher, e começa a surgir a partir disso, uma formulação sobre a maneira de se conduzir

nas relações de prazer. Forma-se uma estilística da vida a dois que não mais se reduz à questão da governabilidade, mas que se apresenta como uma arte do vínculo conjugal, do monopólio sexual e uma estética dos prazeres compartilhados.

por um lado, em função daquilo que o prazer sexual é, ele não poderia ser admitido fora do casamento, o que implica praticamente que ele nem mesmo deveria ser tolerado num indivíduo não casado; por outro lado, a conjugalidade liga de uma tal maneira que a esposa corre o risco de ferir-se não simplesmente pela perda de seu status, mas sim pelo fato de que seu marido possa obter prazer com outras e não com ela. (FOUCAULT, 2005, p.167)

O prazer sexual nesta moral, passa a ser reconhecido através de uma valorização que se dá de modo ambíguo. Ao mesmo tempo em que não é aceitável que se busque, mesmo dentro do casamento, o sexo apenas pelo prazer; por outro lado, ele agora é visto como uma prática que pode e deve produzir uma maior união e cumplicidade do casal.

Nesse sentido, essa estética dos prazeres compartilhados, passa a definir uma forma de ética sexual na qual, para que a dignidade da esposa seja preservada, ela não pode ser tratada da mesma forma que uma cortesã. O marido somente deve “se aproximar de sua esposa de maneiras honestas, com muito comedimento e respeito” (FOUCAULT, p.154). Essa cortesia própria a relação conjugal desenvolverá uma problematização que terá longo destino na moral cristã.

Entretanto, é importante reconhecer que aqui, ainda não existe nenhum tipo de formulação que associa o desejo sexual ou os prazeres à falta. Ao contrário, no cristianismo vemos que a necessidade da vinculação do ato sexual ao casamento está no fato de que somente este pode dar legitimidade a uma prática desde sempre contaminada pelo pecado original.

Embora Musonius estime vergonhosa toda relação sexual fora do casamento, não é que este tenha sido sobreposto aquela para retirar-lhe o caráter intrínseco de falta; é que, para o ser humano, racional e social, é da própria natureza do ato sexual inscrever-se na relação matrimonial e nela produzir uma descendência legítima. (FOUCAULT, 2005, p.171)

Além disso, se essa moral restritiva e legislativa parece dar uma base daquilo que veremos posteriormente na pastoral cristã, também é necessário lembrar, que ainda aqui, não saímos de uma ética do cuidado de si e de uma estética da existência que possuem por função, apenas, apresentar princípios de valor universal, mas que em todo caso, só se aplicam àqueles que querem fazer da própria vida, uma produção bela.

4.4 A Desvalorização Filosófica da Pederastia

Nessa época também vemos aparecer uma série de formulações que visam ressignificar a tradicional prática grega da pederastia. Desde Platão, como vimos anteriormente, a relação entre erômeno e erasta, já aparece como um lugar onde a condição para a produção do Eros seria o cerceamento da Aphrodisia. A relação de Sócrates com seus discípulos já aparece justamente como esse local onde o Eros em sua pureza e comedimento não dá lugar aos prazeres sexuais.

Veremos também neste momento, como nos mostra o texto de Plutarco, que a relação com os adolescentes passa a também ser questionada em seu tradicional lugar de possível produção do Eros. Foucault pretende nos mostrar que os valores da prática da erótica pederástica, conforme apareceram na Era Clássica, serão por sua vez, reintroduzidos na própria relação matrimonial.

O amor pelos rapazes não se tornará, por isso, uma figura condenada. Ele encontrará ainda muitas maneiras de se expressar na poesia e na arte. Mas sofre uma espécie de “desinvestimento” filosófico. Ao interrogá-lo, em vez de procurar nele uma das formas mais elevadas possíveis de amor, vai-se objetar-lhe, como insuficiência radical, sua incapacidade para instaurar as relações de prazer. (FOUCAULT, 2005, p.192)

Tal desinvestimento não representa propriamente uma desqualificação da relação entre homens, uma vez que a prática continuará sendo exercida e considerada como natural. Em Roma, entretanto, os efebos que eram jovens livres foram substituídos pelos escravizados. Dessa forma, todo investimento filosófico que se produziu sobre o Eros pederástico, será transposto para a relação heterossexual e mais propriamente dito, para relação conjugal. O casamento passa a ser visto como momento próprio e único para o aparecimento tanto do Eros como do Aphrodisia.

Outro fator que contribui para essa mudança, é a forma como as práticas pedagógicas romanas se constituem e se institucionalizam, dificultando a formação da relação pederástica como fonte de educação. Os jovens são confiados a um professor quando já estão quase formados, levando-se em consideração os “costumes” do mestre que passa a ser considerado como um representante do pai e que tem obrigação de velar pela “pureza” dos jovens.

Mas se o casamento passa a ser o lugar tanto para a emergência do Eros, quanto do Aphrodisia, não é porque a relação sexual que possui o prazer como finalidade primeira e única passou a ser vista como uma virtude. Pelo contrário, é o próprio Eros pederástico que implica no próprio amante o autocontrole e o domínio de si (como no exemplo de Sócrates) que será

transposto para o Eros conjugal e que fará com que os amantes não busquem prazer em outro lugar qualquer que não no próprio casamento.

Mesmo o prazer que se obtém dentro do vínculo conjugal, não deixa de estar regulado sobre tal ética estoíca. Se o casamento passou a ser o lugar da união entre o Eros e Aphrodisia, essa junção vai aparecer em Plutarco como uma concessão benevolente que os cônjuges se concedem mutuamente zelando pela interação da amizade e do companheirismo entre ambos. Será a ausência dessa concessão, dessa graça (*charis*) o que impossibilita a emergência do Eros na relação entre homens, pois nesta, a aphrodisia só pode aparecer se há uma violência contra o efebo, ou se este assente a uma vergonhosa condição de passividade.

Vê-se claramente o papel destinado a essa aquiescência: integrar a relação sexual, com seus dois polos de atividade e de passividade definidos pela natureza, nas relações recíprocas de benevolência e inscrever o prazer físico na amizade. (FOUCAULT, 2005, p.205)

Tal insistência na necessidade da continência sexual na ética conjugal, que não aparece apenas na desqualificação da relação pederástica, mas que também se dirige tanto à relação pré-nupcial, quanto a relação com as outras pessoas com quem não se pretende casar, está na origem de uma nova erótica que reafirma o valor da virgindade, não como uma simples negação do prazer, mas como uma constituição de si. O prazer obtido no casamento é, portanto, visto como um prêmio que ambos obtêm como recompensa pela virtuosa manutenção da pureza virginal.

A virgindade não é, portanto, a simples consequência de uma ética restritiva e nem pressupõe a renúncia a si, como mais tarde aparecerá na exegese que cristianismo longamente lhe dedicará. Aqui, a virgindade é vista como uma forma de encontrar, ao se abster dos prazeres desconformes à razão e a natureza, a possibilidade de uma fruição de si.

Essa virgindade não deve, portanto, ser compreendida como uma atitude que seria oposta a todas as relações sexuais, mesmo se elas ocorrem no casamento. Ela é muito mais a prova preparatória para essa união, o movimento que a ela conduz, e no qual encontra sua realização. (FOUCAULT, 2005, p.228)

A experiência helênica da conversão a si, ao mesmo tempo que nos indica uma passagem de uma moral grega para outra cristã, contendo elementos das duas e ressignificando alguns conceitos importantes, se apresenta também a nós como uma lição para se pensar a sexualidade em nosso tempo. Se por um lado, essa conversão a si nos parece um recrudescimento dos valores ascéticos por motivos que não são mais os nossos, por outro lado é nesse processo que uma estética da existência se define como experiência limite.

A recusa empreendida pelos estoicos à bajulação cortesã, assim como a performática cínica, nos ajudam a pensar a possibilidade de uma vida outra, que recusando as ordens da

moral vigente, reproduzem a ideia de que uma vida ligada à verdade, não é necessariamente uma vida submetida às imposições sociais. E embora essa prática, em última instância, possa levar à repressão dos poderes instituídos (exemplo do mártir), vemos como a criação de valores pode ser uma estratégia de resistência de vida na sua expressão por valores outros.

5 A EXPERIÊNCIA CRISTÃ DA CARNE

Nos capítulos anteriores, foi possível perceber como determinados temas conheceram inflexões no pensamento greco-romano que pouco a pouco levaram um conjunto de práticas e valores morais a transformações de sentido que apontam descontinuidades e reminiscências e que nos ajudam a entender, ao mesmo tempo, como foi possível a transição de uma regulação moral que se produzia em consonância com uma estética da existência à uma cultura de si encontrada a partir de uma hermenêutica do sujeito.

Tais práticas tinham seu sentido, durante a antiguidade grega, na necessidade de um cidadão destacado da aristocracia de governar a si mesmo e aos outros, dominando seus desejos e assim constituir uma vida bela. Esta moral, apesar de também se exercer no mesmo campo de uma ética do domínio de si, após o período helenista, justifica esse domínio cada vez mais, a partir da necessidade da constituição de uma experiência de si, que não é da ordem dos valores sociais hegemônicos.

Esse processo de descontinuidade, como foi visto, não obedece estritamente a determinados cortes cronológicos fixados pela historiografia e pode ser visto mesmo dentro da ética grega quando, por exemplo, Platão dá uma significação ao Eros diferente dos seus contemporâneos. Assim como não se configura também como um processo homogêneo que desconhece contradições. Vimos, por exemplo, como uma moral estoica pode defender a participação na política da era imperial num viés oposto àquele da bajulação ao poder que parecia ser a condição para o exercício de influência junto à corte.

Ainda no interior da Era Cristã, não deixaremos de ver tais descontinuidades. Entre os primeiros padres da igreja e os confessionários pastorais alguns séculos depois, vemos novas inflexões que continuam articulando uma moral de austeridade no uso dos aphrodisia, sem que estas deixem de se exercer no domínio da ética de uma constituição de si a uma relação de conformidade em relação ao logos e à natureza.

Entretanto, com o decorrer desse período, essa relação que é legitimada em última instância pela necessidade dos planos do criador, passa a designar os aphrodisias cada vez mais pela marca do pecado. E se o casamento aparece para ritualizar a purificação do ato sexual que tem como finalidade única a procriação, essa relação não deixa de continuar sendo paradoxal, uma vez que a procriação é um bem e obedece ao plano de Deus, mas o prazer que vem inexoravelmente acompanhado a ela, continua sendo uma manifestação do mal.

Em Clemente de Alexandria, vemos uma formulação muito próxima à moral estoica, mas a partir de um esforço de integrar seus valores a uma tripla referência: a dos naturalistas e

médicos que mostra como a natureza os funda tendo o logos como princípio de organização do mundo; a dos filósofos (principalmente Platão) mostrando que a razão humana pode reconhecê-los e justificá-los evidenciando a presença do logos na alma de cada homem; e por fim, da Escritura demonstrando que essa é efetivamente a vontade de Deus que por sua vez, deu expressamente aos homens esses mandamentos.

Por isso, em Clemente, as relações sexuais que são praticadas fora do casamento ou visando o prazer são designadas como antinaturais, contrárias a ordem lógica que organiza o mundo e contrárias à vontade de Deus. Não vemos em Clemente, como será mais tarde colocado por outros padres, uma condenação à própria natureza do desejo ou da própria relação sexual. Toda a crítica a essas práticas, que não observam os três princípios citados, está registrada como falta da ordem do excesso.

Por outro lado, vemos aparecer na exegese dele uma forma de preocupação com as relações sexuais dentro do casamento que não era comum à cultura greco-romana. A prescrição de condutas e comportamentos a serem adotados dentro da relação conjugal já era comum à prática estoica, mas Clemente de Alexandria começa a definir um regime de atos sexuais que não se definem apenas em função da sabedoria e da saúde individual, mas já antecipando uma tendência que será a tônica da moral cristã, passa a defini-los a partir de um conjunto de regras intrínsecas ao casamento.

A delimitação das relações sexuais à mulher com quem se é casado, se justifica na ética platônica pela recusa à humilhante servidão imposta pela paixão. Em Clemente, ela surge da necessidade da preservação da semente procriadora que não deve ser contaminada e desperdiçada em algum lugar sem honra. A saúde da prole dependeria diretamente da conservação do sêmen e da forma como a partir dela se dá a sinergia entre o homem e Deus. O mesmo princípio da preservação da semente ou da matriz, impõe outras prescrições como não obter relações sexuais durante a menstruação ou a na gravidez.

Na natureza, ele ainda busca encontrar exemplos de como uso intemperante do órgão reprodutor produz distorções: é o caso da hiena que por sua lascívia possui um órgão estranhamente formado, próprio para o seu uso excessivo, incapaz de engendrar a procriação e, portanto, contranatural; ou da lebre cuja lubricidade exagerada fez a natureza dar à fêmea uma matriz com duas ramificações que a permite copular com dois machos sem ter de esperar o ciclo regular da fecundação.

Em todo caso, vê-se aí a formulação da procriação como regra geral e finalidade única do ato sexual. Ela não é vista como um mal, mas como tarefa do homem que ao obter sua prole participa dos planos de Deus. O pecado de Adão não seria então a própria conjunção sexual. A

origem de sua queda do paraíso teria se dado pelo seu uso fora do tempo oportuno. A reencarnação por sua vez, se integra nesta exegese a partir do próprio sangue de Cristo que é visto, ao mesmo tempo, como o exemplo que ensina, e é o correlato do esperma que precisa ser preservado para se gerar uma boa prole e do leite materno que a alimenta e nutre.

Assim, em nenhum momento, o próprio ato sexual foi pensado por Clemente de Alexandria como consequência da queda, nem a concupiscência como sua consequência direta, fazendo da vontade pecadora a forma única da conjunção carnal. Essa interpretação pessimista da vida na imanência que terá em Santo Agostinho seu ápice, é produzida ao longo dos séculos seguintes passando por autores como João Crisóstomo, Cassiano, entre outros.

Dois técnicas que surgem nesse período são fundamentais para se compreender esse processo: a disciplina penitencial, surgida na segunda metade do século II e a ascese monástica surgida no fim do século III. É a partir dessas técnicas, mais do que a uma simples ampliação da prática de repressão, que devemos compreender os novos aparelhos e táticas que visavam a relação de direção espiritual na pastoral cristã e a formulação da experiência cristã da carne.

“Estes dois tipos de prática não produziram um simples reforço dos interditos, ou convocaram um rigor maior nos costumes. Definiram e desenvolveram um certo modo de relação de si para consigo e uma certa relação entre o mal e o verdadeiro - mais precisamente, digamos, entre a remissão dos pecados, a purificação do coração e a manifestação das faltas escondidas, dos segredos e dos arcanos do indivíduo no exame de si, na confissão, na direção de consciência ou nas diferentes formas de “confissão” penitencial.” (FOUCAULT, 2020, p.72, 73)

5.1 Batismo e Penitência

A concepção de batismo apresentada na era dos Padres apostólicos e apologistas se associa a partir de quatro funções primordiais: purifica alma eliminando a sujeira que impede a chegada da luz, impõe uma marca a partir da qual o batizado é designado como filho de Deus, regenera ao fazer aceder a uma vida santa, e ilumina dissipando as trevas que são o mal e a ignorância. Cada uma dessas funções se configura ao mesmo tempo como um procedimento de remissão das faltas e acesso à verdade.

Tal batismo depende de uma penitência que não possui ainda, um caráter de disciplinador que visa o exercício e o conhecimento de si sobre si. Pelo contrário, a penitência que garante a remissão dos pecados e o acesso à verdade, ainda se apresenta simplesmente como um gesto sincero de arrependimento. Este gesto permite a produção da metanóia, ou seja, uma manifestação da transformação do indivíduo que simultaneamente renuncia à vida anterior, e

passa ao engajamento de uma vida perante o desígnio de Deus. O Batismo é, portanto, o ato posterior que manifesta essa conversão.

Na passagem do século II para o III vemos se complexificar essa concepção do Batismo. Ao criticar aqueles que acreditam poder passar a vida no pecado, postergando o ato batismal uma vez que o mesmo seria capaz de apagar todas as falhas passadas, Tertuliano, associa tal atitude a presunção e arrogância daqueles que creem ser o perdão de Deus, um ato de obrigação do mesmo.

Pelo contrário, Tertuliano afirma que o perdão é um ato que parte do amor de Deus, mas também da sua própria liberdade de fazê-lo. E se não nega que o ato batismal possa limpar todos os pecados, por outro lado, afirma que aqueles que não buscam o perdão de forma sincera, são justamente aqueles que podem sempre recair no pecado, uma vez que Satã, descontente com a perda de cada alma que se converte à Cristo, não deixará de tentar fazê-los recair no mal.

Portanto, ao criticar tal prática, Tertuliano opõe o orgulho e a presunção daqueles que procuram o batismo de forma utilitária, ao medo de que aqueles que buscam a salvação deveriam sentir. O medo neste caso, não é mais aquele tradicional medo da cólera divina, mas o medo de si próprio, das próprias fraquezas, da possibilidade de cair novamente no pecado que se insinua o tempo todo diante da mente, mesmo daquele que já passou pelo ato da purificação batismal.

Veremos em consequência disso, uma reconfiguração do ato de purificação, que não deve mais ser realizado no ato do batismo, mas durante toda a preparação que se faz antes dele. Essa preparação é, portanto, uma penitência que o cristão deve pagar porque ao ser batizado ele já deve estar “puro” em seu coração. Essa necessidade faz do ato de penitência uma constante prática de um exercício que não se desfaz depois do batismo, mas que precisa acompanhar o cristão por toda sua vida.

“O pecador deve chorar suas faltas antes do momento do perdão, pois o tempo da penitência é aquele do perigo e do temor. Não contesto a eficácia da benção de Deus àqueles que vão entrar na água, Mas, para alcançá-la, é preciso se esforçar”.
(Tertuliano, Da Paenitentia VI)

Além de constituir um exercício e uma prática de vigilância constante, outra característica importante das mudanças implementadas por Tertuliano, é a ideia de que a penitência é um preço que o cristão deve pagar para obter a remissão. Mas ainda assim, a penitência não passa a constituir um motivo para constranger Deus a conceder o perdão, já que ela possui um valor muito menor que o bem inestimável que é a remissão concedida pela pura

benevolência divina, a penitência é então, por outro lado, o que dá o valor de prova atestando a autenticidade dessa conversão.

Portanto, o batismo se caracteriza de forma ainda mais relevante como um ato de veridicção, na medida em que integra também a penitência prévia ao seu ritual e lhe dá maior importância e complexidade. Essa valorização do batismo e a sua respectiva função de manifestar a verdade é, por sua vez, acompanhada de uma prática fundamental dentro da formação pedagógica cristã que se desenvolve no fim do século II: o catecumenato.

O catecumenato se caracteriza como uma longa formação (podendo chegar a até 3 anos) nos quais o postulante ao batismo é ensinado um conjunto de verdades que fazem parte do sacramento, e também uma série de preceitos morais e regras de vida rigorosas. A prática do interrogatório, do exorcismo e da confissão, aplicadas ao catecúmeno, nos possibilita a compreensão da acentuação da importância de dois temas associados ao ritual batismal: a morte para o renascimento em uma vida nova e o combate espiritual permanente.

De uma maneira Geral, desde o fim do século II, vê-se o lugar crescente que ocupa, na economia da salvação de cada alma, a manifestação de sua própria verdade: sob a forma de um interrogatório em que o indivíduo é o interlocutor de um questionário ou objeto de um testemunho; sob a forma de um provação purificadora em que ele é o alvo de um rito de exorcismo; sob a forma de uma “confissão”, em que ele é ao mesmo tempo o sujeito que fala e o objeto do qual fala, mas na qual se trata de atestar que alguém se sente pecador mais do que fazer a reconstrução exata dos pecados a serem redimidos. (FOUCAULT, 2020, p.100)

O interrogatório desenvolvido no catecumenato é uma prática que se propõe a examinar aquele que busca a vida cristã não apenas ouvindo o próprio postulante, mas também suas testemunhas-fiadores. Tinha como objetivo principal descobrir dados relevantes sobre a vida do candidato, que poderiam impedir seu interesse de ser aceito na ordem eclesiástica. Como exemplo, indagava-se a profissão exercida pelo indivíduo, seus hábitos, os motivos para aderir ao cristianismo e sua religião anterior. Poderia ser também um segundo interrogatório que se fazia após o catecumenato para avaliar o comportamento e a submissão dos catecúmenos aos preceitos ensinados.

O exorcismo, por sua vez, ainda não caracteriza a demonologia do mal, que será produzida posteriormente. Aqui ainda se desenvolve toda uma teologia do deus que quer salvar os homens e estes sendo vistos como responsáveis pela sua própria salvação. Nesse caso, o que está em questão é a ocupação do espaço enquanto disputa. O mal quer possuir o pecador, que por sua vez precisa empreender uma luta para manter-se livre de sua influência. Essa luta deve ser constante e exercida previamente ao batismo, mas também após o mesmo e durante toda a vida do cristão, pois o mal nunca deixará de tentar essa possessão.

Já a confissão tratada aqui não deve ser entendida ainda, como aquela que se tornará regular, obrigatória e será realizada junto ao sacerdote no confessionário por todo aquele que adquire um laço matrimonial. Pelo contrário, essa confissão se identifica pelo conceito grego de *exomologese* e caracteriza um ritual público de confissão na qual o mais importante não é uma exegese de todos os pecados cometidos por aquele que faz a confissão, mas a própria disposição de se mostrar publicamente como pecador que é ao mesmo tempo uma forma de atestar a verdade do arrependimento.

A partir do século III uma nova penitência se desenvolve justamente para aqueles que já haviam sido batizados. Esta não é imposta, mas requerida por aquele que pecou e se convence (ou é convencido pelo padre que o acompanha) a solicitar a um bispo que lhe conceda a possibilidade de obter uma nova remissão dos pecados por meio dela. Tal penitência, dependendo da gravidade do pecado, pode impor uma série de sacrifícios e pode durar meses ou anos. Ainda assim, ao contrário do Batismo, a segunda penitência não dá àquele que a cumpre, um retorno ao estado anterior ao pecado. A marca do pecado o impede, por exemplo, de ser padre, obter certas profissões e cargos públicos.

Enquanto dura, este estatuto implica práticas de ascese (jejuns, vigílias preces numerosas) e obras (esmola, ajuda aos doentes); também comporta interdições (tais como as relações sexuais entre esposos) e uma exclusão parcial das cerimônias da comunidade (em particular, da eucaristia) (FOUCAULT, 2020, p.115)

Algumas características da preparação batismal serão transpostas para essa nova prática penitencial designada *exomologese*. Ela contempla um interrogatório que visa medir a gravidade do pecado cometido e fixar o tempo e o tipo de penitência necessária, e nisso, ela parece ser uma aproximação da forma jurídica que será peça fundamental da confissão verbal hegemônica nos procedimentos penitentes alguns séculos mais tarde, mas aqui, o inquérito e a confissão verbal ainda são incipientes e sequer são absolutamente necessários ao rito.

Essa *exomologese* ainda é contemplada por um ato que se refere a um último estágio anterior a reconciliação definitiva do penitente com a Igreja. Esse ato, ao contrário da confissão oral, não se designa por uma verbalização de si, mas pela confissão pública do pecado cometido. Ele se expressa então, através de gestos ostentatórios que demonstram o arrependimento daquele que falhou, na sua própria humilhação perante a comunidade eclesial, que por sua vez, também toma parte no rito da penitência chorando e gemendo junto ao penitente.

“ele carrega o cilício e a cinza; veste roupas miseráveis; é tomado pela mão, introduzido na igreja, prostra-se publicamente diante das viúvas e dos padres, aferra-se aos panos de suas vestes, beija o traço de seus passos; abraça seus joelhos.” (FOUCAULT, 2020, p.124)

Mas o conceito de exomologese não é associado apenas a esse ritual final de reconciliação, ele é tido, em todo caso, como a manifestação visível de uma série de procedimentos que o penitente cumpre em busca do perdão. Se opõe, portanto, termo a termo à confissão verbal: enquanto esta é privada, verbal, jurídica e objetiva no sentido em que o importante é entender de fato qual a verdade da falta cometida; a exomologese é pública, simbólica, dramática e subjetiva, no sentido em que não é a verdade da falta o que mais importa, mas o próprio estado atual do penitente que ao mesmo tempo aparece ligado ao seu pecado, mas também deixando de sê-lo.

A exomologese não se organiza pelo modelo jurídico ou médico que serão fundamentais na organização da confissão verbal a partir do século XII. O modelo ao qual a exomologese se adequa é o do mártir. Na tradição cristã, o martírio é visto como a metanóia no grau mais elevado, uma vez que ela ao mesmo tempo autentifica a sinceridade e a força da crença daquele que crê e daquilo em que se crê, e também se apresenta como uma mortificação nesta vida que nada mais é que uma morte diante da única vida verdadeira, aquela que se obtém ao lado de Deus.

5.2 A Direção de Consciência no Cristianismo

As culturas grega e helênica já haviam traçado muito antes do cristianismo, uma série de procedimentos e técnicas relacionados à direção espiritual que autores cristãos como Clemente de Alexandria e João Crisóstomo não apenas utilizaram, como reconheceram a influência dos seus métodos, apesar de colocá-los sempre numa posição de inferioridade em relação aos seus próprios textos que seriam a tradução dos sacramentos e, portanto, da vontade divina.

Ainda em Galeno, vemos aparecer um quádruplo papel do exame de consciência que marcou a cultura greco-romana: ele é a abertura de uma alma a outro, propõe uma interiorização das regras de direção, produz frequentemente testes que visam obter uma prova do progresso conseguido nas práticas ascéticas e também visa medir e desenvolver a capacidade do discípulo de exercer o controle de si para que ele seja capaz de se tornar autônomo e nesse momento deixar de depender do seu mestre.

O exame de consciência que terá um papel fundamental no cristianismo, durante a cultura helênica era apenas uma forma de analisar procedimentos para determinados fins.

Sêneca durante seu exame de consciência se censura porque “perdeu tempo tentando instruir ignorantes”, ou ainda porque desejando repreender um dos seus discípulos, falou de forma que contribuiu mais para feri-lo do que corrigir seu erro. Em todo caso, não há aqui nenhuma ideia de remorso. Trata-se apenas de uma relação administrativa no qual se analisa se os métodos utilizados contribuíram de forma qualitativa para o alcance da finalidade pretendida.

No cristianismo, apesar de vermos desde os séculos II e III textos que afirmam a importância do conhecimento de si, as técnicas de direção das almas se desenvolvem apenas, já nas proximidades do século IV. Em todo caso, aqui o conhecimento de si, como no texto de Clemente de Alexandria, aqui não é uma investigação de si ou um movimento ao passado para se encontrar as faltas que se pode considerar culpado. Trata-se apenas de reconhecer em si, a parte da alma pela qual pode-se elevar a si mesmo até conhecer a Deus.

No caso da direção, analogamente, o tema do pastor que deve guiar as ovelhas para a salvação é tradicional no cristianismo, mas neste momento, ainda não se trata de um direcionamento que se encarregaria de conduzir o indivíduo passo a passo, lhe prescrevendo modos de conduta, medindo seus progressos e exigindo uma obediência irrestrita e contínua.

Foucault cita um texto de Clemente de Alexandria no qual a atividade de direção aparece como apenas um aspecto dentre outros no qual aquele que dirige deve “rezar, jejuar, dedicar-se a vigílias, submeter-se a macerações, em favor do dirigido”. Aquele que aconselha é, portanto, um intercessor, representante e fiador de Deus junto ao pecador, tal como Cristo, um anjo enviado livremente pelo amor e misericórdia do criador. O modelo mais apropriado para se compreender esta relação ainda é o sacrificial.

As práticas de direção espiritual, tal como se desenvolveram na cultura greco-romana e que depois se tornaram muito importantes no cristianismo, permaneceram afastadas das práticas da pastoral cristã e só voltaram a aparecer mais tarde nos monastérios. Esse ressurgimento se deu através das comunidades cenobitas, e também nas semianacoréticas onde alguns discípulos que aspiravam a vida de monge se juntavam a ascetas renomados para iniciar a vida no deserto (como era comumente praticada no Baixo Egito).

Entretanto, essas práticas de direção se configuram de forma totalmente inédita e diferente de tudo o que a cultura greco-romana construiu. Isso porque, ao contrário da ética de um cuidado de si, a direção de consciência produzida pelo cristianismo não tem seu objetivo direcionado ao desenvolvimento progressivo de certas habilidades que potencializam do corpo e da mente do discípulo para determinados fins, pelo contrário, a prática de direção espiritual praticada nos monastérios tem como função produzir no discípulo uma renúncia a si, uma anulação da própria vontade.

Nesse sentido, a obediência se torna absoluta. Ela é a maior das virtudes e mesmo a única virtude que um discípulo pode obter. Tal prática de direcionamento não promete o desenvolvimento de nenhuma uma habilidade que levará o cristão a uma autonomia, pelo contrário, ela é necessária até mesmo para os monges mais experientes que exercem alguma orientação sobre os cristãos mais jovens.

Ela visa apenas que o discípulo seja cada vez mais capacitado a se submeter à vontade de outro, seja a um superior hierárquico, ou até mesmo a um igual (a obediência a um igual ainda tem a virtude de ser uma obediência). Ela não conhece limites no tempo (deve ser exercida por toda vida do cristão), nem na natureza da ordem (quanto mais absurda parece, mais virtuosa se faz a sua obediência). Por fim, ela é global e se exerce sob todos os aspectos da vida, até as necessidades básicas do indivíduo.

“E mais tarde Doroteu de Gaza contará o feito de um discípulo de Barsanufe que, esgotado pela doença, evitou, contudo, morrer até que seu mestre lhe desse autorização” (FOUCAULT, 2020, p. 162-163)

Este estado de obediência irrestrita tem sua expressão no princípio cristão da *humilitas*, ou seja, o total rebaixamento do orgulho próprio. Ele demanda a produção de uma consciência que se afirma tão baixa que não apenas se reconhece como inferior a quaisquer outras, como também através dela, sente-se obrigado a preferir qualquer outra vontade à dela própria. De modo que esta consciência exige que a obediência se dê sem que se guarde consigo nenhuma ira, ainda que se sofra qualquer injustiça, deve-se obedecer com paciência e zelo a toda ordem dada.

Portanto, essa moral se difere radicalmente da estoica, uma vez que esta pressupunha a produção da liberdade da vontade em relação a tudo o que não depende dela, desfazendo os erros da opinião que justamente seriam a causa dessa desordem das paixões e dos excessos do desejo. A moral cristã, por outro lado, pressupõe uma anulação da própria vontade, uma renúncia a si, uma prática ascética que leva invariavelmente a única vontade legítima que é a de Deus.

É importante ressaltar, contudo, que mesmo a moral exercida no interior dos monastérios, também se caracteriza por uma certa economia. Isso porque, como nos mostram os escritos de Cassiano, o excesso de rigor na prática ascética também representaria um mal. E também nesse caso limite, é necessário encontrar uma justa medida que se afaste tanto da permissividade do vício, quanto do exagero ascético.

Ao longo de sua existência monástica, aquele que aspira à perfeição deve evitar dois perigos: de um lado, o relaxamento a respeito das tarefas da vida ascética, as pequenas

complacências apenas perceptíveis que conduzem a alma às maiores fraquezas, e , por outro lado, um excesso de zelo que, por caminhos diferentes, conduz frequentemente aos mesmos efeitos que o relaxamento. (FOUCAULT, 2020, p.169)

Em todo caso, se a moral estoíca encontra essa justa medida no bom uso da razão que deve dominar os excessos do desejo, na prática de direção espiritual cristã, isso se dá de forma bem diferente. Isso acontece porque a intervenção de Satã na alma humana, desde a queda, nos impossibilita de usar nossa razão de forma segura, podendo constantemente enganar mesmo aquele que age buscando sempre a atitude mais santa (como nos casos de excesso de rigor ascético) e, portanto, é somente na graça divina que se pode confiar para qualquer decisão.

Mas, com a alma humana, o espírito do mal tem, ao mesmo tempo, parentesco de origem e semelhança; ele pode então tomar um lugar em seu corpo, ocupá-lo em concorrência com a alma e, aproveitando esta similitude, agitar o corpo, lhe imprimir movimentos, perturbar sua economia; assim, ele enfraquece a alma, lhe envia sugestões, imagens, pensamentos, cuja origem é difícil discernir; a alma enganada pode acolhê-los sem reconhecer que são inspirados pelo Outro que coabita com ela no corpo. (FOUCAULT, 2020, p.173)

Essa necessidade de buscar num ponto externo a si, a justa medida para qualquer decisão que se deve tomar, produz duas exigências sobre aquele que é dirigido: realizar uma vigilância e um exame constante e cuidadoso de si mesmo, dos movimentos do próprio pensamento e dos desejos que lhe assaltam a mente. E por outro lado, abrir a alma ao seu diretor de consciência dizendo-lhe tudo aquilo que se revela nesse exame, não lhe escondendo nada por vergonha e confiando em sua sabedoria e sua capacidade de guiá-lo à vida santa.

A necessidade de realizar um constante exame de si e dos próprios pensamentos é comparada à multiplicidade dos fluxos da própria natureza que vive em constante movimento. Da mesma forma que os ventos, esse fluxo traz as impurezas dos pensamentos maléficis que podem adentrar nossa mente sem que nos demos conta, se passando por ideias boas, mas sendo trazidas por Satã para nos enganar.

Por isso, o exame não tem por função o uso da razão para encontrar a verdade como no estoicismo: não é uma questão descobrir se o jejum é bom, disso o ancião já sabe, mas a questão é descobrir se naquele momento, o desejo de jejuar vem à mente como uma ideia divina que objetiva purificar a alma, ou como um ardil do mal para destruir o corpo.

É justamente pela necessidade de se fazer essa distinção entre o pensamento que tem origem no bem ao do mal, que se cria a necessidade do ato confessional. Por isso também, a necessidade de fazer dessa confissão um ritual constante e repetitivo. Ela deve ser um complemento do exame: todo pensamento deve ser examinado e confessado. Prática cuja exigência é justificada pela graça recebida pelo ancião e a sua experiência que o permite

diferenciar o mal do bom pensamento, mas que além disso, tem no próprio ato da verbalização do pensamento, já é em si mesmo, uma forma de purificá-lo.

Uma ideia que vem do mal e tenta tomar posse da alma, precisa ficar enterrada na consciência. Isso acontece porque desde a queda, a luz lhe foi vedada e a verbalização de seus pensamentos é uma forma de trazê-los de volta à iluminação. Por isso, os pensamentos aos quais se tem vergonha de confessar são justamente aqueles nos quais Satã se oculta, e por isso mesmo, mais do que quaisquer outros, são os pensamentos que devem ser confessados.

Essa prática do exame-confissão que no Oriente era chamada *exagouresis*, ainda não se caracteriza, portanto, pelo modelo judiciário. Ela deve estar sempre acompanhada da obediência, mas seu objetivo não é reconhecer a culpa do pecador e amenizá-la através do castigo. Nesse momento, ela ainda é praticada, para encontrar uma verdade que se esconde na alma, fazê-la eclodir à luz da consciência, não apenas para o conhecimento dos outros, mas também para si próprio. Ela é um movimento progressivo que caminha em busca das verdades cada vez mais secretas escondidas no fundo da consciência.

5.3 A Virgindade

Não é em função do reforço das práticas restritivas que Foucault percebe o desenvolvimento da concepção cristã da carne. É bem mais tarde que veremos a aparição de outros domínios a partir dos quais a proibição se exerce, como o incesto, a bestialidade ou a contranatureza. Até esse momento, as proibições essenciais continuam o que elas já eram desde a época do estoicismo. É no desenvolvimento do problema da virgindade e no estatuto a se dar àqueles que a praticam que vemos nascer então a concepção da carne.

Nos textos de Tertuliano, entretanto, ainda não vemos uma concepção particular de um estatuto a ser dado à virgindade. Desde muito tempo valorizada, ela ainda é analisada em seus textos, como uma prática que aproxima-se da santidade, mas o texto claramente se propõe ao elogio da continência, o que coloca em igualdade àqueles que buscam se abster das práticas sexuais futuras (e que portanto já a praticavam), dos que efetivamente mantêm a pureza virginal. Se há alguma diferença entre eles, ela é no máximo uma diferença de grau.

Em meados do século III, vemos em São Cipriano uma concepção diferente. Nele a mulher virgem aparece numa relação privilegiada com Deus, porque mantém a integridade da pureza pela qual foi criada e faz dessa vida já um prenúncio daquela vida que será concedida

após a morte; ao mesmo tempo em que zelando pelo seu corpo como o templo de Deus, mantém intacta a purificação batismal.

Trata-se de uma categoria de fêis suficientemente especificadas para que a elas nos dirijamos enquanto tais, e suficientemente avançadas na santidade para que Cipriano lhes peça que se lembrem dos outros (dentro os quais ele se situa no momento em que a honra lhes sobrevenha (FOUCAULT, 2020, p.200)

A virgem se torna, portanto, na obra de Cipriano, a manifestação da integridade da existência na relação com Deus, e para isso, não basta que ela se abstenha de qualquer relação sexual, mas que todos que a vejam tenham certeza da sua condição. Para isso, ela deve se abster de todos os ornamentos, cuidados e embelezamentos com os quais as criaturas tentam “mascarar” a obra de Deus.

Outro texto importante citado por Foucault, que apresenta vários desdobramentos, é o de Método de Olimpo. Este, no fim do século III desenvolve a partir de uma exegese dos textos sagrados, uma elaboração de uma concepção sistemática e desenvolvida da virgindade, anterior ainda, ao desenvolvimento dos mosteiros e que serão importantes na constituição da tecnologia da virgindade que será posteriormente produzida dentro dessas instituições.

Nesse texto, é narrada a ascensão histórica da humanidade desde a origem dos tempos até chegar à proximidade de Deus no Apocalipse. No início quando o mundo era vazio e precisava-se ocupá-lo, o incesto era uma prática comum, até Abraão “receber a circuncisão”⁸. Após uma era em que os homens teriam muitas mulheres, foi ensinado uma progressiva continência que se exerceu sobre as mulheres e posteriormente aos próprios homens. Até que por fim, se ensinou-lhes a virgindade que seria o sacramento supremo e culminante.

Para que esta última etapa fosse possível, Deus precisou da Encarnação, fazendo com que o Verbo revestisse a carne humana. Mas o casamento não é visto simplesmente como uma concessão temporária e paliativa. Na conjunção sexual, o homem colabora com o criador como “Adão oferecendo sua costela”. Podemos ver então, uma clara inspiração médica da filosofia estoica nesse discurso que era ainda corrente no século III.

Um outro discurso, em contraposição a esse, afirma que já teríamos entrado em uma outra idade do mundo, na qual as antigas leis da natureza seriam substituídas por uma concepção. Método não aceita ver na relação de Adão com Eva, um modelo do que seria a união de Cristo com a Igreja. Por isso, Cristo reassume o papel de Adão e é unido ao Verbo no seio da Virgem, o que faz com que a corrupção seja abolida.

⁸ Gênesis 17.

O ato criador de gênesis é retomado a partir de outra significação: o sono no qual Adão foi mergulhado e que figurava o gozo do prazer físico, torna-se a morte voluntária de Cristo, sua Paixão. A igreja, feita de sua carne e de seus ossos, é a esposa purificada pelo bem e toda vez que Cristo desce do céu para abraçar sua esposa, ele se esvazia e oferece sua costela para que nasçam todos os batizados.

Similarmente ao que se passa para a Igreja, também vemos que a alma dos mais santos, também é fecundada por Cristo. Como São Paulo, eles são como a esposa virgem do redentor que recebem em seus seios as sementes da vida, e após um trabalho de parto engendram novos cristãos purificados pelo batismo.

O casamento ganha então o lugar de uma concessão feita àqueles que são “fracos demais” para se manter castos, o que não faz dela obrigatória, mas inferior à virgindade. A pureza, por sua vez, se diferencia da continência porque ela passa a se configurar não como uma simples abstenção do mal, mas num vínculo positivo com Deus. Este concede a graça de livrar-nos da corrupção, que é necessária ser mantida não apenas se abstendo de ter relações sexuais, mas a todas as outras “aberrações” do corpo e da alma, que deve então ser limpa até dos pensamentos impuros.

Talousa descreve a virgindade como um selo colocado sobre o corpo e a alma: sobre a boca, que se proíbe toda palavra vã para só cantar hinos a Deus; sobre os olhares, que se desviam dos “encantos corporais” e “dos espetáculos indecentes” para se voltar às coisas do alto; sobre as mãos, que abandonam os tráficos baixos; sobre os pés, que não perambulam, mas correm reto sob o comando. Enfim, sobre o pensamento: “Eu não abrigo nenhuma ideia vil, nenhum cálculo que seja desse mundo [...]. eu medito dia e noite sobre a lei do Senhor.” (FOUCAULT, 2020, p.213)

Para aquelas que se mantêm virgens, chega a hora da recompensa e o discurso de Método aparece aqui sobre uma clara inspiração platônica. Ele descreve o movimento das almas que ascendem ao incorruptível e são levadas a contemplar o mundo para além das aparências. “E nesse movimento elas efetuam essa semelhança com Deus que a filosofia de inspiração platônica não cessava de prometer às almas que se livram do mundo das aparências”(FOUCAULT, 2020, p.216).

Uma outra concepção, essa mais estoica, reaparece nessa narrativa. Trata-se da vida como um teatro. Mas se no estoicismo essa concepção apenas apresenta a vida e a existência como uma ilusão fugidia, no caso de Método, a cena que se desenvolve neste mundo de aparências, é o da luta e da ascensão da alma da virgem, que culmina no seu reencontro com Deus no mundo livre da corrupção que ela teve de suportar no martírio. Mundo este do qual são cassados aqueles que vivem presos ao prazer e a corrupção.

Método propõe então, duas exegeses ao texto do Apocalipse: de um lado, na mulher ornada como noiva que é levada ao leito do rei, vê-se a Igreja; já a criança que ela dá à luz, é a alma do cristão que chega a vida espiritual pelo batismo. Essa criança é representada como um homem, indicando o fervor e a virilidade daquele que nasce enquanto Cristo. A imagem da fecundidade da gestante, por fim, é a da fecundidade virginal da Igreja gerando almas seladas pelo signo de Cristo.

A outra exegese do Apocalipse citada por Foucault, relaciona a imagem do “dragão que precipita sobre a terra um terço das estrelas”. Método se opõe às interpretações que buscam nessa passagem uma lembrança da vitória de Cristo. Em sua exegese, é Satanás que aparece, não como inimigo de Cristo, mas das almas às quais tenta corromper, sugerindo uma exortação à luta contra o mal.

Uma perspectiva de ordem espacial na qual se afirma que os astros não fixam os destinos dos homens, é em seguida descrita, como modo de introduzir uma discussão filosófica na qual Método defende que Deus não pode ser culpado pelo mal, que ele o repreende; ama e glorifica a virtude. Os homens, conseqüentemente, podem sempre optar pelo bem se impõem o desejo da alma, ou pelo mal se cedem ao desejo natural da carne.

A última exegese citada, distingue o trabalho da virgindade das outras obrigações às quais Deus havia imposto aos homens. Ela não é uma lei, nem o objeto de uma prescrição, mas um modo da relação entre Deus e o homem que tem seu lugar na história, representando a destinação a qual, a alma desenvolvida num exercício de si sobre si, chega à perfeição e ao momento em que a relação entre Deus e a criatura não se dá mais pela obediência à Lei.

Alguns padres como Santo Ambrósio, João Crisóstomo e Gregório de Nissa escrevem, durante o século IV, importantes tratados sobre a virgindade nas quais, apesar de se referir claramente aos estoicos, pretendem fundamentar um modelo de virgindade diferente do pagão. Este é visto como uma virgindade sem mérito, uma vez que se baseia apenas no princípio de uma continência contrária ao cristão, por ser uma mera obrigação que se exerce por interesses pessoais ou medo de castigos; e que ainda assim seria somente provisória, pois promete ao “pudor dos primeiros anos, o impudor da velhice” (FOUCAULT, p. 228).

Por outro lado, dois temas muito próprios ao estoicismo são retomados por estes autores: os inconvenientes próprios ao casamento e a superioridade da vida independente. Os argumentos são retomados dos estoicos a partir das mesmas críticas: sobre suposta felicidade da vida conjugal, da graça de ter filhos e da ajuda para a velhice, opõem a tranquilidade da alma que assim como na moral pagã é vista como consequência da vida independente.

Estes autores definem o papel da virgindade na salvação em função do paraíso e das relações entre homem e mulher. Toda argumentação gira em torno de definir ao mesmo tempo a diferenciação dos sexos como obra de Deus, mas, por outro lado, a conjugação carnal como consequência da queda.

Gregório de Nissa defende que foi pela presciência de Deus que, sabendo que o homem falharia, lhe levou a produzir a possibilidade da conjugação carnal que seria a única possível de reprodução depois da queda. Ao contrário do nascimento dos anjos que se dá sem conjugação carnal. Esta perspectiva liga, portanto, a criação divina à diferença dos sexos, possibilitando a conjugação carnal, mas sem determinar sua necessidade.

A virgindade pressupõe uma ligação com as realidades divinas, o que faz com que desde agora já tenha uma relação de proximidade estatutária com as entidades angelicais. Ao mesmo tempo, ela tem sua função ao longo da meta-história da salvação, pois se a queda levou a necessidade da conjugação carnal e gerou a morte, a virgindade impede sua marcha de prosseguir, fazendo já neste mundo, uma prefiguração da imortalidade e da vida no paraíso.

Assim, a virgindade pode continuar sendo associada à divindade e sendo vista como uma escolha, um mérito e um engajamento individual. Ela é reconhecida como um estado de tranquilidade da alma, que se abstém de tudo o que a liga ao mundo e a carne, ao contrário do casamento, é vista como uma vida longe da atribulação e perturbações da vida ordinária. Por outro lado, ela também pressupõe, paradoxalmente, uma luta difícil e árdua que se deve empreender contra as tentativas de sobressaltos desse mesmo mundo sobre si.

É sobre essa necessidade de luta e resistência ao mal, que a perspectiva da virgindade reconhecerá a importante necessidade da prática da direção espiritual e quando se adentrar no espaço do monastério, fundará uma nova forma de tecnologia de conhecimento de si e produção de uma exegese particular para as técnicas da penitência e da má consciência.

A produção de uma tecnologia da virgindade, portanto, é bem diferente de uma simples desqualificação ou proibição da prática sexual e do casamento. A alta valorização que o Ocidente irá prestar à sexualidade e que chega até os tempos atuais com a psicanálise, fazendo-a de certa forma centro de sua subjetividade, tem com relação a essa hermenêutica da virgindade, uma relação de contiguidade muito importante.

Que fique bem claro: não se trata de dizer que houve uma valorização positiva do ato sexual no cristianismo. Mas o valor negativo que visivelmente lhe atribuímos faz parte de um conjunto que dá à relação do sujeito com sua atividade sexual uma importância com a qual a moral grega ou romana jamais teria sonhado. O lugar central do sexo na subjetividade ocidental marca-se já nitidamente na formação desta mística da virgindade. (FOUCAULT, 2020, p.255-256)

Basílio de Ancira concebe o processo de purificação virginal a partir de dois registros: o corpo, visto como porta de entrada de todas as afecções de prazer, precisa ser fechado nos seus limites de contato com o mundo exterior em cada um dos seus sentidos: seja a visão, audição ou o tato; mas também o registro da própria alma, que precisa fazer um trabalho ainda mais importante de purificação de si, pois de nada adiantaria um corpo íntegro se a alma carrega consigo pensamento sujos e corrompidos.

Nesta exegese, Basílio define o exercício da constituição da pureza virginal, a partir do condicionamento da alma, até os seus menores recônditos, como um alvo constante da vigilância de Deus, que durante o juízo final terá acesso a todas as marcas do pensamento que lá ficaram indelevelmente fixadas, mas que também desde agora tem acesso a tudo o que se passa no interior de cada um. Portanto, o exame que se deve fazer de si, é um exame completo, que decifre tudo o que se passa na alma, tal como o próprio Deus nos examina.

As observações de Basílio constam de uma época em que os mosteiros estão se expandindo, ainda que ele não fale propriamente do interior de uma instituição monástica. As suas considerações já nos indicam uma série de problematizações que serão produzidas nos interiores dessas instituições. A relação positiva que faz da virgindade um princípio diferente da simples continência já aparece como dependente de uma intervenção constante e global que se exerce sobre o corpo e a alma, as sensações e as imagens do pensamento, atravessando um e outro. Uma técnica de si bastante elaborada já é elucidada aí.

Já Cassiano, este sim, se dirige a monges já experientes de uma instituição cenobita. Nele se vê uma prática de direção pastoral já bem definida. Suas considerações nos mostram uma transformação importante das proposições realizadas sobre uma exegese da virgindade operada pelos outros eclesiásticos da patrística do século IV. Nele vemos se operar uma substituição do princípio matrimonial da virgem como noiva de Cristo, pela pureza virginal como ascese necessária ao conhecimento das realidades divinas.

Essa ascese se dá em dois sentidos: somente um coração puro, livre não apenas do pecado da conjunção carnal, mas de todas as heresias, pode ascender ao conhecimento das verdades divinas; inversamente, apenas ascendendo a essa ciência espiritual, que se recebe a luz que permite observar no fundo da própria alma, toda obscuridade escondida e assim livrar-se da corrupção que impede a pureza do coração.

Por tanto, a virgindade aqui se torna uma injunção que faz do conhecimento de si uma condição e um efeito para o acesso a Deus. A necessidade de se afastar dessas impurezas constitui uma técnica na qual, pouco a pouco, o exame atento de si, uma vigilância que não pode relaxar, o remorso que se sente e a constante confissão que se faz a um diretor espiritual,

engendam um processo de pureza espiritual que é ao mesmo tempo um progresso do conhecimento de si e uma aproximação de Deus.

Mas esse procedimento, visto como um ideal, nunca é finalizado, uma vez que ninguém pode se ver definitivamente livre do pecado. É justamente nos recônditos da alma que escondido, o mal pode aparecer sob a forma do bem, nos enganar e fazer cair novamente. Assim a necessidade da técnica do exame-confissão é um modo de vida que se pretende eterno na vida do cristão, mesmo que ele alcance um elevado grau de espiritualidade.

5.4 A Relação Conjugal

O processo que fez do cristianismo, uma religião reconhecida e posteriormente o levou a condição de religião oficial, fez a Igreja aumentar sua influência política e participar cada vez mais ativamente da organização e da gestão da burocracia imperial. Com isso, ao mesmo tempo em que o Império conseguiu estender sua ascendência sobre os indivíduos, a Igreja fez com que seus ideais ascéticos se exercessem, ainda que com rigor atenuado, a partir das estruturas estatais e em níveis cada vez mais ampliados da sociedade.

Em função desse processo, no final do século IV, vemos surgir dentro do cristianismo uma formulação que visava o desenvolvimento de uma técnica ou uma arte de vida dentro do matrimônio. Até então, todo debate sobre o casamento se apresentava associado à definição do estatuto da virgindade e ao problema do encratismo, doutrina que se colocava em oposição à possibilidade de aceitar o matrimônio como alternativa de vida a quem quer que seja.

Desde Clemente de Alexandria, os preceitos da vida em matrimônio obedecem um conjunto de prescrições muito próximas àquelas definidas pela cultura greco-romana: uma organização hierárquica que dá a mulher uma posição submissa ao homem; a ideia de complementaridade que faz dela a responsável por zelar pelos assuntos internos ao lar, e ao homem o papel de cuidar da vida pública; o dever do marido de educar a esposa e garantir por ela o respeito ao seu pudor; a impossibilidade da dissolução do laço matrimonial; e a construção de um laço afetivo tido como objetivo e condição para o casamento.

Em Crisóstomo, esses princípios também estão presentes, mas com uma diferença fundamental. O casamento que até então tinha como justificativa principal a necessidade da procriação, perde essa função. Ele afirma que após a queda e a conseqüente perda da imortalidade, Deus concedeu aos homens a possibilidade da procriação como forma de garantir

por meio da descendência, a sua eternização. Entretanto, desde a ressurreição de Cristo e o renascimento da esperança na vida eterna, a procriação deixou de ser necessária.

Portanto, se o casamento ainda é concedido como opção, é por um único motivo: o de impedir a fornicação. Ele se torna uma forma, ainda que inferior à virgindade, de controlar a concupiscência. O casamento se distingue da virgindade, entretanto, porque enquanto esta assume um papel de engajamento positivo, e sua prática é sempre exortada, mas nunca obrigatória; os preceitos a serem impostos no matrimônio vão aparecer na forma de leis.

A grande obrigação imposta sobre aqueles que contraem um casamento, na exegese de Crisóstomo, é a de não se furtar à relação sexual. Esse princípio que à primeira vista parece contradizer o ideal da castidade, se funda justamente nele. Acontece que se o casamento é justamente uma forma de evitar a fornicação, é porque com a relação sexual sendo realizada dentro do casamento, se impede que ela seja buscada fora dele.

Ao contrário da regra que impõe a submissão da esposa perante o marido, essa obrigação possui a particularidade de ser empregada a partir do princípio de uma certa igualdade política. Isso porque, tanto o homem possui o direito sobre o corpo da mulher, quanto a mulher, na mesma medida, o detém sobre o corpo do marido. Nesse sentido, ao se furtar à prática da relação sexual no casamento, uma dívida é contraída em relação ao seu cônjuge e passa-se a ter mais responsabilidade que o próprio pela concupiscência o acomete.

Esse modelo econômico da relação conjugal será fundamental para se estruturar a prática da confissão penitencial e a judicialização das relações sexuais na exegese cristã que irá se impor até a Idade Média. Ainda que a recusa da finalidade procriadora do casamento seja logo questionada já por Santo Agostinho, é a partir dessa noção de dívida conjugal que a instituição religiosa tomará as relações sexuais entre cônjuges como objeto de intervenção direta com a regulação de gestos, posições, vocabulário e pensamentos permitidos.

Um imenso edifício jurídico será construído no curso da Idade Média, fazendo aparecer os esposos como sujeitos de direito em relações complexas de dívidas, de demandas de aceitações e de recusas. Ao menos tanto quanto os grandes interditos sexuais, este código contribuirá para a judicialização da prática sexual, ao mesmo tempo que a autoridade da instituição religiosa ganhará acesso às relações mais secretas entre os esposos. (FOUCAULT, 2020, p.351)

Santo Agostinho coloca a relação entre Virgindade e Casamento de uma forma bem diferente de Crisóstomo. Em certo sentido, ele não deixará de reconhecer a superioridade daquela em relação a esta, entretanto, sua exegese se configura como uma complexa relação de parentesco na qual Deus, Cristo, Maria, a Igreja, as Virgens e os Cônjuges se apresentam a partir de uma unidade familiar que pressupõe uma relação de estreita dependência mútua entre

a fecundidade física do casamento e a fecundidade espiritual que só pode ser operada pela castidade.

Portanto, ainda que a virgindade seja considerada mais bela que o casamento, é a união construída entre ambas e os outros membros da comunidade que é mais bela que qualquer uma das duas individualmente. O casamento passa a ter então sua inferioridade em relação à virgindade relativamente questionada, uma vez que ele tem seu papel fundamental e não substituível dentro da formação dessa comunidade.

Não é necessário ser virgem ou renunciar ao casamento, ou praticar uma continência absoluta para pertencer à comunidade cristã, ainda que a Igreja reserve à virgindade um lugar especial. Agostinho o repete depois de tantos outros, insistindo particularmente sobre a ideia de que, por válido que seja o casamento, por santa que possa ser a virgindade, o que ainda supera todos os dois é que estejam reunidos numa só comunidade, e que coexistam na unidade da Igreja. (FOUCAULT, 2020, p.361)

Mas se o casamento tem como finalidade a procriação e esta por sua vez pressupõe a concupiscência, como Santo Agostinho poderia dar um valor positivo a esta relação? Para isso, ao responder a questão bíblica sobre o significado do princípio "crescei e multiplicai-vos" e da criação da mulher em sua função de ser ajudante do homem, ele vai produzir uma nova interpretação da relação entre a queda, a conjunção sexual e o casamento. Uma interpretação bem diferente daquelas produzidas pelos outros padres do século IV como o próprio Crisóstomo.

A ideia de que as relações sexuais são consequência da queda é um lugar comum para o pensamento cristão da época. Em Crisóstomo, a reprodução humana antes da queda teria se dado sem a conjunção carnal. Foi como compensação à condição da mortalidade que os homens puderam se reproduzir para se manterem na eternidade. Já Agostinho, não reconhece no ato da conjunção sexual em si, um mal, pois para ele, é no desejo que se apresenta a marca presença do demônio. Uma conjunção carnal poderia ter existido antes da queda, desde que ela não se guiasse pela concupiscência.

A escatologia presente nas exegeses dos primeiros padres da igreja pressupunha uma gênese na qual não existiria o pecado da carne, a queda que dá origem a ele gerando a morte e a necessidade da procriação carnal, e por fim, o momento da salvação na qual novamente só existirão relações espirituais, sendo este estado prefigurado pela virgindade. Agostinho não coloca as coisas desse modo. Em sua argumentação, ele apresenta a necessidade da multiplicação dos homens como sendo própria do ato criador de Deus que objetivaria com isto o embelezamento do mundo.

A proliferação humana, portanto, já teria sua função antes da queda e pressupõe uma unidade-multiplicidade formada pela procriação a partir de um único homem, o que garante a todos um grau de parentesco e semelhança de natureza como ato divino; e por outro lado, a própria multiplicação desses seres a partir da conjunção carnal entre os diferentes membros dessa comunidade. Essa proliferação também possui seu sentido espiritual que dá a Igreja e a Virgem como sua representante maior na terra, o seu encargo exclusivo.

Foi, portanto, com vista à procriação que Deus teria criado a mulher, ao contrário do que pressupõem os outros padres. Na construção da sociedade proposta por Agostinho, entretanto, ela teria um papel diferente, mas não insuficiente perante a virgindade. O casamento então, não é definido como tendo o único fim na evitação da fornicção, mas a partir dos bens que ela produz na qual a procriação é apenas um (e relativamente o menos importante) dentre outros bens como a fidelidade e o sacramento.

A procriação, que por vezes aparece como finalidade única do casamento, possui um papel ambíguo na exegese agostiniana. Isso porque, conforme vimos, quando pensada em função da construção da sociedade imaginada pelo criador, ela é a única capaz de conduzir a proliferação física da humanidade e mesmo após a queda e apesar dela, continua tendo seu papel insubstituível na formação da comunidade divina, possuindo uma dependência mútua com a proliferação espiritual operada pela virgindade.

Entretanto, no próprio Agostinho, vemos aparecer a ideia de que a finalidade do casamento não é a procriação. Que o casamento como laço afetivo que une duas almas a partir da vontade de Deus, possui como fim último a amizade que se estabelece entre os pares. Isso faz, por exemplo, que o casamento seja um bem, ainda que o casal não possa ter filhos, como no caso dos idosos. Ao contrário daquilo que propuseram outros autores, o casamento não depende mais então da procriação, podendo existir sem ela. Por isso, ele é relativamente, o menor dentre os bens do casamento.

Os outros bens do casamento citados, como o sacramento e a fidelidade, devem estar sempre presentes na relação conjugal. O primeiro é como um selo divino que impõe a pessoa casada, a necessidade de se manter nesse estado ainda que o casamento propriamente acabe, seja pela morte do cônjuge ou pelo abandono. Isso porque, o casamento não é simplesmente um compromisso que se adquire em relação ao outro, mas um sacramento que se exerce diante do próprio Deus, um selo que atesta sua condição e seu papel na construção divina.

A fidelidade por sua vez, conforme foi visto, é uma condição que se insere nas relações conjugais desde a ética estoica. Ela se afasta do modelo preponderante durante a antiguidade grega, na qual o homem livre poderia livremente contrair relações com outras mulheres (desde

que não casadas com outro homem livre), com mulheres escravizadas e com os jovens numa relação pederástica. Toda moral em torno do sexo era apenas uma questão de regulação econômica que visava evitar o excesso.

A partir da ética estoica, vimos tais práticas serem condenadas, também por serem vistas como excessos e falta de domínio de si, numa ética que pressupunha a construção do desejo pela fruição da própria alma, através da abdicção de tudo aquilo que não dependia de si próprio. Nela, vemos aparecer o casamento como prática valorizada e desde então ligada aos princípios do laço afetivo, do respeito entre os esposos, e da preservação do pudor.

O casamento em Santo Agostinho parece preservar essas características, mas o que ele vai definir mais claramente é a diferença entre a relação jurídica que impõe a obrigação a cada um abster-se de consumir relações extraconjugais, e a fidelidade como um sentimento proveniente do laço de amizade entre os cônjuges, noção que será fundamental para se compreender a forma como a monogamia se estruturou no Ocidente, desse momento histórico até os tempos modernos.

Dois exemplos citados da obra de Santos Agostinho são muito importantes para definir essa diferença. O primeiro se refere a mulher que rompe com seu marido e passa a viver com um amante. Ela evidentemente comete uma falta contra a lei civil e também contra as leis de Deus, mas caso ela permaneça fiel ao amante ou retorne a viver com o seu marido anterior, sua falta é menor do que o caso de voltar a trair com outro amante.

Outro exemplo se refere a um casal que mantêm uma relação de concubinato e também por isso comete uma falta, mas a mulher se mantém fiel ao homem, enquanto o mesmo está apenas em busca de uma oportunidade de abandonar para se unir a outra mulher de posses financeiras maiores. A falta cometida por ela é evidentemente menor que a dele.

Esses exemplos mostram bem a não coincidência da *fides* com o que seria um laço puramente jurídico. Mesmo onde ela parece ter a mesma forma e as mesmas consequências - a propósito do adultério-, introduz elementos irreduzíveis a uma simples obrigação de direito. Elementos positivos: os apegos da alma, os compromissos quanto a si mesmo, o respeito que se deve ao outro; também modulações da falta que permitem hierarquizar condutas que a forma da lei assimilaria. (FOUCAULT, 2020, p.393)

5.5 Tentação e Concupiscência

Nos escritos de Cassiano sobre o combate espiritual, vemos um esboço da noção cristã de tentação. Se a defesa da virgindade se apresenta segundo o mesmo tema do mártir que vence as provações e triunfa sobre o mal, vemos essa ética se inclinar ao mesmo tempo a partir de

duas considerações opostas: é um conhecimento de si e da própria alma, do mal que se esconde, que lhe circunda e da forma como reage a ele; e é também uma força de origem outra, causada pelo demônio que se insinua sobre a alma tentando tomá-la de assalto, o que faz da luta contra a tentação uma luta contra algo externo.

Outra oposição se repete nesse combate: ao mesmo tempo que existem alguns seres honrados que conseguiram superar as insinuações sobre a alma e produzir uma ascese que os permitissem vencer a batalha, e Cassiano os nomeia; por outro lado, a tentação deve ser vista também no sentido em que é necessária para que a criatura não descanse do combate espiritual na tranquilidade e no relaxamento, por uma arrogância que designa a si mesmo a vitória sobre a tentação. Esse relaxamento é visto como uma fraqueza que permite novamente ao mal surpreendê-lo e tomar o controle da alma para si.

Cassiano compõe uma sequência causal de vícios que tem a gula, junto da fornicação, uma posição especial. Isso porque elas estão na origem dos outros e tem sua origem associada à natureza física do corpo. O excesso de nutrição como causa da fornicação é o que dá à prática ascética do jejum, um valor destacado. Ainda assim, ao contrário da fornicação, que deve ser completamente anulada, o jejum deve ter um limite, pois seu excesso impõe uma debilidade física que impede a prática de outros exercícios espirituais.

Um vetor causal os liga um ao outro: começa com a gula que nasce com o corpo e incita a fornicação; depois, essa primeira dupla engendra a avareza, entendida como apego aos bens terrestres; a qual faz nascer as rivalidades, as disputas e a cólera. Daí se produz o abatimento da tristeza, que provoca o desgosto pela vida monástica como um todo e a acídia (FOUCAULT, 2020, p.293)

O orgulho, estando fora desta cadeia, é visto como uma exibição carnal da vitória sobre seus vícios aos outros, mas também espiritual porque se acredita ser a própria causa dessa vitória. A fornicação, que acaba sendo a própria consequência desta arrogância, possui, portanto, uma posição de destaque em relação aos outros vícios. Seja porque é juntamente com a gula, a única que tem origem na natureza do corpo; seja porque ela deu origem à queda e pode antecipar a salvação; ou ainda porque ela deve ser totalmente aniquilada da alma.

Cassiano divide ainda a fornicação em três espécies: uma que se dá pela conjunção carnal, outra que se dá sem o contato sexual e a terceira que é concebida pelo espírito e pelo pensamento. Mas o que se vê quando ele desenvolve sua concepção da progressão da ascese da alma rumo a castidade, é que ao contrário do que acontecia na moral greco-romana e até nos primeiros padres como Clemente de Alexandria, seu foco não está nos atos nem no prazer em si, mas principalmente nas duas últimas espécies de fornicação citadas.

Isso demonstra que o combate espiritual para Cassiano, possui um alvo que não é a própria relação sexual, mas um inimigo que possui outra natureza. Realidade essa que se caracteriza pelos assaltos que se precipitam sobre a carne (sensações que engendram pensamentos impuros e que levam a movimentos involuntários) e sobre a própria alma que é tomada por pensamentos também involuntários e que se impõem sobre o espírito. A essa relação contraditória de uma vontade que é dominada por uma força involuntária, Cassiano chama de concupiscência.

A luta contra a poluição noturna aparece como o último degrau do processo de purificação da castidade. Ela é por um lado vista como sendo a mais involuntária das corrupções, e por outro lado, não deixa de ser ainda sinônimo de cobiça que se encontra escondida em si. Isso porque, ainda que não estejamos em estado de vigília e no domínio da nossa vontade no momento da própria ejaculação, ela por outro lado, só foi possível por conta das complacências permitidas aos investimentos das tentações durante o dia.

O combate espiritual que modifica seu sentido ao adentrar no cenóbio, não pode abrir mão de toda uma tecnologia desenvolvida anteriormente pelo cristianismo. A necessidade de se vencer as tentações, de aniquilar toda concupiscência como atos involuntários da vontade, depende da manutenção constante do exame de si; da decifração e da difícil distinção entre pensamentos bons e maus; da confissão completa a um diretor espiritual e a obediência irrestrita a ele; da graça que é concedida por Deus que é a única capaz de vencer o inimigo e revelar a verdade de si o do mal que se esconde e afasta da purificação divina.

O que está em jogo então não é um código de atos permitidos ou proibidos, é toda uma técnica para vigiar, analisar e diagnosticar o pensamento, suas origens, suas qualidades, seus perigos, suas potências de sedução e todas as forças obscuras que podem se esconder sob o aspecto que ele apresenta. (FOUCAULT, 2020, p.309)

A concupiscência não se caracteriza simplesmente pela relação sexual, mas pelo movimento involuntário dos órgãos sexuais que já estavam presentes nos humanos desde a vida no paraíso, e pelo próprio desejo pecador que faz a vontade humana rebelar-se contra si mesma. Desde a queda, vemos então, a ligação da conjunção sexual contaminada pelo mal da carne com a concupiscência e, por isso, com a morte. Esta se designa como uma morte espiritual que retira a graça dada por Deus, mas é também uma morte física que associa a condição finita de todos os humanos ao pecado original.

O uso inocente da conjunção carnal que se fazia pelo movimento totalmente voluntário do sexo, conforme era praticado no paraíso, é banido do mundo dos homens e a visibilidade involuntária da ereção é a expressão da vergonha pelo pecado cometido e pela condição decaída que o homem passa a ter após a queda. O órgão sexual traduz na sua revolta contra a vontade do homem, a mesma desobediência que ele teve a Deus.

À contradição na ideia de uma “vontade involuntária” a qual já em Cassiano aparecia sobre o nome de concupiscência, Santo Agostinho não ignora e tenta dar uma resposta. O homem feito pelo criador do nada, deve unicamente a ele o fato de ser algo ao invés desse nada. Quando o pecado é cometido, não é uma natureza estranha ao humano que a domina, mas o homem na sua própria vontade má que afastando-se de Deus, afasta-se daquilo que o faz ser o que é por acreditar assim tornar-se livre.

No movimento da libido que duplica e acompanha o ato sexual sem poder ser dele dissociado, não é preciso ver o surgimento de uma natureza exterior ao sujeito e que liberada de seu domínio, faria vigorar suas próprias leis sem que ele pudesse fazer quanto a isso; mas, sobretudo, a cisão que dividindo todo o sujeito, o faz querer o que ele não quer. (FOUCAULT, 2020, p.428-429)

A consequência disso é que quanto mais se afasta de Deus pelo pecado, mais o homem torna-se esse “nada” do qual viera. Portanto, é o fato de ter sido feito do nada, que na visão de Santo Agostinho, justifica o fato de o homem decair e ter sua natureza depravada pelo vício, e também é o que explica que foi a sua vontade má que o levou ao pecado, não tendo esta sido criada por Deus. Ela é, portanto, inteiramente imputável ao próprio pecador. Vê-se então uma diferença importante entre a exegese de Cassiano e a de Santo Agostinho.

Enquanto no primeiro a concupiscência era algo externo ao homem, e por isso, ele deveria aprender a se fechar em si mesmo, de modo a evitar ser invadido pelos fluxos que levam a tentação ao corpo através dos órgãos dos sentidos, e à alma através do pensamento; no caso do segundo, a concupiscência em si mesma não se apresenta como pecado em ato, mas uma consequência natural da queda. Ainda assim, é um mal na medida em que é aquilo que pode levar ao pecado, se a própria vontade humana consentir em seu uso.

Não podemos confundir essa concupiscência, então, com uma potência específica da própria alma, tampouco com uma natureza estrangeira que limita seu poder lhe impondo uma passividade; a concupiscência é a própria forma da vontade humana. Não é o involuntário contra a vontade, mas o involuntário da própria vontade, aquilo sem o qual, desde a queda, é o que lhe faz enquanto sujeito, aquilo sem o qual ela não pode querer. A exceção só se dá, quando ela quer a Deus, pois somente a graça desfaz essa doença intrínseca da alma.

A concupiscência (ou libido) não é, portanto, a causa do pecado original, mas a consequência dele e a causa da atualização à condição de pecador de cada ser que nasce da procriação carnal. O batismo, por sua vez, não aniquila a concupiscência, mas tem esse efeito de anular a atualidade do pecado enquanto ato. A anulação da própria libido só poderia existir no paraíso antes da queda ou depois do juízo final. Enquanto os humanos existirem na terra, nessa vida decaída, esse modo da vontade os acompanhará.

Portanto, podemos destacar aqui três interpretações da relação possível entre a conjunção carnal e o mal que a acompanha. A primeira, em Clemente de Alexandria, se aproxima muito da moral greco-romana e coloca o mal não no ato sexual em si, mas no seu uso demasiado; a segunda, em Cassiano, faz da relação entre o ato sexual e a concupiscência que o acompanha, uma relação de contaminação, que invade e ataca a pureza da alma. Por fim, em Santo Agostinho, é a própria vontade decaída que quer para si o involuntário ao se comprazer em si mesma, se afastar de Deus e conseqüentemente daquilo faz o seu ser.

É a terceira interpretação que formará a judicialização do casamento e dos atos sexuais que acontecem em seu interior. Em conseqüência disso, a prática confessional exigida dos cônjuges visa identificar gestos, palavras, pensamentos e posições empregadas no ato sexual para identificar se dela parte um mau uso, ou seja, uma vontade que parte da concupiscência, ou se pelo contrário, ela possui apenas a forma dos atos extremamente necessários para a procriação, ou para o fim de evitar no parceiro o desejo pela fornicação.

Entretanto, mais do que apenas a concepção do casamento, a ideia de concupiscência agostiniana tem uma influência fundamental em toda subjetividade no Ocidente. Ela dá origem à ideia cristã de livre-arbítrio: uma pretensa liberdade da vontade para “querer o que ela não quer”. Essa contradição é justamente àquela que Nietzsche nos aponta quando indica que a moral cristã separa o sujeito do ato e supõe uma pretensa “liberdade da força para se manifestar como fraqueza”.

O questionamento das práticas de si apontadas neste capítulo e nos anteriores, nos permitem desvelar a formulação progressiva do prazer e do sexo no Ocidente pela sua identificação com o mal do pecado, e tal como Nietzsche, encontrar as forças ocultas que afirmam o modo de produzir os valores que norteiam esse processo.

Nos permite pensar também, a sexualidade não meramente como repressão, mas vê-la por detrás de um processo de formulação subjetiva que ajudou a nos conduzir a um regime religioso e jurídico-penal, onde a vida se torna culpada, do mesmo modo que àqueles que não se submetem a uma relação de obediência irrestrita às leis e convenções sociais impostas, como aqueles que assumem as práticas não-monogâmicas.

6 UMA NOVA CONCEPÇÃO DOS AFETOS

Ultrapassa largamente o objetivo deste trabalho, fazer uma análise expressiva da história do amor no ocidente, como também a pesquisa de um diagnóstico do modo como as relações afetivas são vivenciadas nos dias atuais. Apesar disso, é importante destacar algumas questões que ligam esses temas à essa forma de subjetivação que se impôs no período entre a decadência da democracia grega e a consolidação do cristianismo.

As análises das tecnologias de si, que norteiam os estudos empreendidos por Michel Foucault na História da Sexualidade, são chaves para o que aqui se propõe. Isso porque, elas nos possibilitam desnudar e revelar as estratégias dos modos de subjetivação produzidos no Ocidente e assim, nos permitem desnaturalizar determinados os pressupostos que nos conduziram a um certo assentimento acrítico de uma relação de submissão às imposições morais do credo teológico/jurídico.

De forma alguma, pressupomos aqui, uma narrativa esquemática de uma decadência da civilização ocidental como uma proposta política que simplesmente propõe o retorno aos valores da antiguidade grega ou de qualquer outra sociedade não ocidental. Pelo contrário, podemos identificar em vários dos temas que emergiram nesse período, determinados valores e práticas que também reivindicamos.

Além disso, se procuramos alternativas ao modelo hegemônico do amor romântico, isso também não significa que nos identificamos de alguma forma, com a defesa da busca por um modelo descompromissado das relações afetivas ou sexuais. É sobre a possibilidade de pensar uma alternativa a esses dois modelos que uma nova concepção dos afetos aqui proposta pretende refletir.

6.1 A Hegemonia do Amor Romântico

Como é amplamente reconhecido, a história da Idade Média é marcada pela ruralização da economia e a ampliação dos poderes da Igreja Católica. Essa expansão faz do casamento, ainda uma prática aristocrática ligada a transferência da herança, uma instituição que começa a atingir também outras classes sociais menos abastadas.

A concepção sobre a legitimidade do casamento defendida por Santo Agostinho ganha força, mas a expansão dos poderes da Igreja ainda não se traduz na imposição da tarefa de regular a prática das uniões conjugais (que se mantém sendo realizada por convenções da

nobreza). Essa forma, que é caracterizada pelos acordos entre as famílias nobres por interesses puramente econômicos, começa a ver a ampliação da importância do desejo dos noivos (inclusive das mulheres).

Com isso, e a transposição do Eros para o interior da relação conjugal, vemos que surge uma ética da graça na qual o homem e a mulher passam a ser donos do corpos dos seus cônjuges, e a união do casal passa a designar um ética da fidelidade na qual a união dos esposos passa a ser definida como um laço de amizade e de apoio mútuo para a vida um do outro, além de um sacramento junto à igreja que liga eternamente cada um ao estatuto contraído no momento da união conjugal, independente da manutenção efetiva do vínculo matrimonial.

Paralelamente a isso, vemos que após a queda do Império Romano no século V, os povos germânicos introduzem os valores de uma ética guerreira que contribuem para definir uma relação de cortesia ligada aos princípios da cavalaria. Outro costume adquirido dos germanos foi o rapto que era uma prática comum e às vezes um subterfúgio dos nobres para evitar a disputa pela herança entre filhos ou evitar abrir mão do dote na concessão.

Além de tudo disso, a grande valorização da preservação da linhagem redefine a importância da procriação no casamento, pois era imperioso para as famílias, garantir a verdadeira descendência dos filhos. Em consequência, impunha-se à mulher um rigor extremo na exigência da fidelidade entendida como exclusividade sexual, tendo inclusive a morte como consequência possível da sua traição.

O celibato eclesiástico, assim como o matrimônio sacramentado aos leigos (de todas as classes sociais), era parte fundamental do discurso que conferia ao clero a superioridade moral e legitimava a hierarquia política na qual a Igreja comandava e os outros deviam obediência irrestrita. Entretanto, essa condição se traduziu numa relação de conflito interno do próprio clero (já que havia uma parte dele não aceitava a instituição matrimonial e uma outra que não aceitava o celibato eclesiástico), mas também entre o clero e a nobreza, visto que alguns monarcas relutavam em se submeter às doutrinas da Igreja.

A Igreja somente conseguirá impor os dogmas do casamento religioso às monarquias, a partir do século XII, momento em que a Igreja finalmente supera as resistências internas e externas, incluindo o casamento no rol dos sacramentos e passando assim a ser a principal reguladora da instituição matrimonial. A Igreja não conseguiu alcançar essa condição, entretanto, sem fazer uma série de concessões, como diminuir o rigor da definição de incesto, que era tão abrangente, que praticamente proibia os monarcas de desfazer-se de suas esposas.

Já no século IX, o arcebispo Hincmar concebia a união dos sexos como *mysterium* e, no século XII, Pedro Lombardo fez dela o signo da união corporal entre Cristo e a

Igreja. Tomás de Aquino, enfim, embora condenasse o prazer em si, julgava que, sem a conjunção carnal, o matrimônio não tinha valor. Estamos longe, assim, de teólogos como Crisóstomo, que se preocupava com as dificuldades que o homem teria para manter a virgindade estando casado. Muito longe, ainda, de Agostinho, para quem não pecavam os maridos que emitissem sêmen durante o sono, se fosse este o preço da continência. Longe, até mesmo de Paulo, o Apóstolo, quando recomendava aos homens casados que agissem como se não tivessem mulheres (I Cor., VII, 29). (VAINFAS, 1986, p.37-38)

A dívida conjugal foi revalorizada dando a legitimidade necessária à prática sexual como inerente ao casamento. Ao contrário do homem, a ética do pudor, exige a mulher de expressar claramente a vontade de ter relações sexuais, enquanto ao homem que fica obrigado a reconhecer os sinais da vontade insinuados pela sua esposa. A impotência masculina passa a designar também uma possibilidade para a anulação do casamento, com a condição de que a esposa tivesse capacidade de prová-la.

Entretanto, assim como a mulher é obrigada a manter todo o rigor no seu pudor no casamento, o homem também fica encarregado de ter com a esposa uma relação de certas reservas. As considerações de São Jerônimo que designavam que para se respeitar a honra da esposa dever-se-ia ter com ela uma corte fria e comedida, portanto, sem a paixão típica das práticas sexuais realizadas com prostitutas, é revalorizada nos séculos XII e XIII.

As práticas sexuais conheceram então, uma série de regulações que determinaram permissões e proibições de várias espécies. Em relação ao espaço: o leito conjugal era o único local aceito para a cópula. Em relação ao tempo: determinada a proibição do sexo nas datas sacramentadas, no período de regras, gravidez ou aleitamento materno. Por fim, em relação ao próprio modo: a única posição permitida era a que permitia a procriação, ou seja, a do homem deitado sobre o ventre da mulher.

A ética cristã, embora transponha a erótica para interior do casamento, torna esta algo bem diferente. Se por um lado, vemos o ideal da relação conjugal representando a ligação entre os esposos por signos como amizade e fidelidade, por outro, esta relação somente tem sentido no momento em que participa dos planos celestes. O amor, portanto, reside na relação com Deus e se define pela ascese a Deus na renúncia de si operada pela continência, e do amor divino aos homens representado pela entrega ao sacrifício de Cristo.

O casamento como lugar do amor erótico entre homem e mulher, só será melhor definido pela passagem do século XIX ao século XX. Até lá, entretanto, não foi na união conjugal que o amor erótico secularizado se expressou, visto que era condenado pelos principais teólogos. Foi, portanto, nas relações profanas que ele encontrou seu lugar, em especial na ética da cortesia cavalheiresca e na poesia dos trovadores.

No século XII e nos seguintes, o amor entre os cônjuges ainda não pertencia ao casamento, salvo como representação terrena da erótica celeste. Quando falavam de amor no casamento, os teólogos preferiam tratar de Deus, da caridade e, certamente, dos atos. Oscilavam entre a erotização de Deus e a ritualização da cópula, sublimando (ou suprimindo) o possível sentimento dos cônjuges. Excluído da moral conjugal, o amor não pôde se manifestar senão em "textos profanos" e, banido do casamento, foi buscar o seu estímulo no mundo das relações ilícitas. (VAINFAS, 1986, p.51-52)

Vemos então nessas duas expressões do amor profano, se formar a uma erótica que é fundamental para se pensar o amor o Ocidente. A literatura cavaleiresca é ainda uma ética que surge no meio de nobres aristocratas (ainda que deserdados) e tem na consumação carnal do adultério, a consequência da prova da valentia do herói que vence os obstáculos como a luta contra outros guerreiros ou provações como as típicas da ordália. Aqui o protagonismo ainda é do cavaleiro e do seu feito épico.

No trovadorismo, por outro lado, a mulher nobre é cortejada por um poeta de classe social menos abastada, o que dá a ela uma posição hierárquica superior ao do homem (e por isso é ainda mais incômodo à igreja do que o amor cavaleiresco), mas esse amor nunca se pretende consumado carnalmente. É, portanto nessa erótica que surge a imagem da mulher idealizada que terá longo destino no Ocidente e de certa forma definirá a ideia do amor-paixão que vigora até os dias atuais.

Do amor cortês às telenovelas e filmes de romance de *Hollywood*, passando pelo romantismo alemão e o ápice do sentimento de amor como sofrimento no exemplo do suicídio do personagem Werther, da obra de Goethe, vemos toda a história do Ocidente marcada por esta pela ideologia do amor romântico, que tem marcadamente uma de suas origens principais na poesia do amor idealizado e irrealizável do trovador.

O diálogo platônico "O Banquete", é uma das obras mais antigas a nos trazer uma imagem que podemos associar à origem do amor idealizado. Nele, é descrito uma busca pela unidade absoluta dos amantes. O discurso de Aristófanes narra a ideia de uma tripla da origem da humanidade: o homem, a mulher e o andrógino. Cada um desses, após sofrer uma mutilação, se reparte em dois. Sendo o Andrógino, a união primordial do homem com a mulher, tendo como descendentes aqueles que amam o sexo oposto. O homem e a mulher, por sua vez, são descritos como os que estão na origem dos que amam os seres do mesmo sexo.

"Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro." (PLATÃO, O Banquete, p. 12)

Entretanto, a ética grega, como foi visto anteriormente, se tornou hegemonicamente uma ética marcada pela valorização do Eros no interior das relações pederásticas. E em todo caso, na obra platônica, já vemos um processo de sublimação desse Eros por uma moral continente que faz do amor, cada vez mais, uma relação espiritual em contraposição a incontinência do uso dos prazeres carnavais.

Essa mesma espiritualização do amor que já se desenha na erótica platônica, será reproduzida na erótica trovadoresca, mas com sentido bem diferente. Se em Platão, no estoicismo, ou no próprio cristianismo, essa espiritualização também fazia do prazer sexual algo quando não recusado, pelo menos desvalorizado; nestas éticas greco-romanas essa ascese não representa de forma alguma, uma valorização da mulher. E mesmo no caso do cristianismo, que desenvolve uma ética da pureza virginal lhe dando um sentido positivo, a castidade dá à mulher apenas uma dignidade relativa a sua posição de criatura.

No amor cortês, o trovador que corteja uma mulher casada, tem para com ela uma relação de sujeição/obediência que faz do seu amor pela mulher amada e a contemplação de sua beleza incomensurável, uma ascese pela consumação espiritual de um ideal inatingível. Visto por esta perspectiva, o amor trovadoresco só poderia se desenvolver em oposição clara aos dogmas da Igreja, resistindo à perseguição empreendida pelo clero contra as heresias.

Denis Rougemont, ao analisar a emergência do amor cortês na era medieval, vê sua origem não no cristianismo, mas no catarismo e no maniqueísmo. Segundo ele, foi na heresia que o amor cortês sustentou seus valores, a partir de ocultas ligações entre cátaros e os trovadores que o próprio autor reconhece não ser possível comprovar por textos escritos, uma vez que a obra herética foi em grande parte destruída.

Antes de mais nada: não foi o cristianismo que fez nascer a paixão, mas sim uma heresia de origem oriental. Essa heresia se difundiu primeiro nas regiões menos cristianizadas, precisamente onde as religiões pagãs ainda tinham uma vida secreta. O amor-paixão não é o amor cristão, nem mesmo o "subproduto do cristianismo" ou "o deslocamento de uma força que o cristianismo despertou e orientou para Deus"; é antes o subproduto da religião maniqueísta. Mais exatamente, nasceu da cumplicidade dessa religião com as nossas mais antigas crenças, e do conflito da heresia daí resultante com a ortodoxia cristã. (ROUGEMONT, 1988, p.260)

A partir do mito de Tristão e Isolda, Rougemont defende que é a sublimação do amor cortês que caracteriza a paixão e o adultério, que são as formas hegemônicas pelas quais a literatura ocidental retrata o amor até os tempos modernos. O sentido desse amor seria uma oculta vontade de morte. Visto que é idealizado, esse amor não quer ser realizado na imanência, mas apenas numa união mística com o divino.

Para Rougemont, a influência de um mito sobre a sociedade atesta a força de seus valores sobre ela, mesmo que esses valores escondam um desejo ainda não plenamente consciente para essa mesma sociedade. O mito de Tristão e Isolda, com todos os seus elementos, serve para afirmar essa premissa: a de que a paixão, tão valorizada, tão glorificada em tantos romances até os dias atuais, que assume quase sempre a forma do adultério, é no fundo uma busca por uma fuga da vida, ou seja, um desejo de morte.

Essa união mística remonta ao maniqueísmo que faz uma oposição binária entre tudo o que vem da luz e é divino; e as coisas que vem das trevas e representam o mal. Assim, o mundo, a imanência e o presente são negados por uma relação com uma transcendência religiosa iluminadora que dá o real sentido da existência.

Esse modo de avaliar a vida acaba por representar uma busca de fuga da mesma, conforme Nietzsche já havia colocado, mas para Rougemont, ao contrário do filósofo alemão, não é o cristianismo que representa categoricamente a afirmação desses valores, pelo contrário, ele tem origem na mística das religiões indo-europeias, nos druidas, nos cátaros e se expressam filosoficamente em sua excelência no platonismo.

É o cristianismo, pelo contrário, que ao negar a possibilidade dessa união substancial com o divino, reata o amor com o próprio ser decaído. O amor ágape cristão, se oporia assim ao amor idealizado platônico. O sentido secreto do amor cortês teria então exercido sua influência no Ocidente, não a partir de uma relação de apoio mútuo com o cristianismo, mas fazendo oposição aos seus valores e se afirmando perante eles.

Todas as religiões conhecidas tendem a sublimar o homem e terminam por condenar sua vida "finita". O deus Eros exalta e sublima nossos desejos, congregando-os num Desejo único que finalmente os nega. A finalidade última desta dialética é a negação da vida, a morte do corpo. Como a Noite e o Dia são incompatíveis, o homem crê que pertence à Noite, só pode encontrar a salvação deixando de ser, "perdendo-se" no seio da divindade. Mas, em virtude do dogma da encarnação do Cristo em Jesus, o cristianismo subverte completamente essa dialética. (ROUGEMONT, 1988, p.56)

A hegemonia do amor romântico no Ocidente passa evidentemente por esse aparecimento do amor cortês, mas Rougemont pretende mostrar como sua emergência, desde sua origem, se deveu a um combate contra o cristianismo e a instituição do casamento feudal. Por isso, a dama se torna divinizada, e o culto desse amor expressa uma oposição entre os valores da cavalaria do midi (o amor cortês) e o direito feudal que atesta o casamento.

O cavaleiro que cortejava uma dama casada da alta sociedade, teria em relação a ela uma sublimação desse amor que levaria a uma rejeição ao casamento. Da mesma forma que a heresia dos cátaros considerava o matrimônio, uma relação social pragmática onde o amor

verdadeiro e iluminado por Deus não poderia aparecer, os cortesãos também relegaram o casamento a uma condição de mera convenção social, despida do amor puro.

Segundo a tese oficialmente admitida, o amor cortês nasceu de uma reação contra a anarquia brutal dos costumes feudais. Como se sabe, no século XII, o casamento se havia tornado para os senhores um puro e simples meio de enriquecimento e de anexação de terras oferecidas em dote ou prometidas em herança. Quando o "negócio" fracassava, repudiava-se a mulher. O pretexto do incesto, curiosamente explorado, não sofria objeção por parte da Igreja: bastava alegar, sem muitas provas, um parentesco até o quarto grau para obter a anulação. A esses abusos, que suscitaram querelas infundáveis e guerras, o amor cortês opõe uma fidelidade independente do casamento legal e fundada exclusivamente no amor. Chega ao ponto de declarar que o amor e o casamento não são compatíveis (ROUGEMONT, 1988, p.29)

Ainda que se oponha a lei feudal, a cortesia se apresenta a partir do culto da castidade. Uma vez que o amor idealizado não pode ser consumado, essa oposição entre o casamento e o amor cortês termina por se expressar apenas no ideal poético dos trovadores que cortejam a dama casada com outro homem, mas não traduz esse cortejo numa ação prática ou na consumação carnal desse amor. Isso explica para Rougemont, o fato de Tristão ter no final do romance, entregue Isolda ao Rei Marcos, seu grande adversário na disputa por sua amada.

O amor cortês para Rougemont, não deseja a posse do ser, mas a sua ausência. É a falta do outro que sustenta o amor, e essa falta se traduz no mito de Tristão e Isolda a partir de uma série de obstáculos que os próprios amantes se impõem na falta de outros obstáculos externos. Não é ao outro que eles amam, mas ao seu próprio amor e ao sofrimento que dele se origina. A consumação desse amor, só poderia ser realizada numa transcendência redentora.

Diante dessa descrição do mito de Eros como representação de um desejo inconsciente de morte, Rougemont conclui que existe uma necessidade de “apaziguar” o Eros a partir de Ágape. Ou seja, tomar consciência do seu conteúdo funesto e apaziguar a paixão por uma relação de amor típica daquela produzida no casamento através da fidelidade conjugal. O amor cristão, reconciliado com a vida decaída, resgataria o Eros de sua morbidez.

Partindo de um desatino "místico" (como queiram), indiferente, para não dizer hostil à felicidade e ao instinto vital, a fidelidade no casamento exige uma volta ao mundo real, enquanto a fidelidade cortês não significava senão uma evasão. (ROUGEMONT, 1988, p.254)

6.2 Capitalismo, Psicanálise e a Narrativa da Autoajuda

Para pensar o nosso tempo, Bauman nos apresenta o conceito de “modernidade líquida” que nos insere em um debate que, para nós, é fundamental. No século XXI, era da internet - e poderíamos complementar dizendo “a era das redes sociais” - vemos um cenário onde cada vez

mais, os laços afetivos são desfeitos com a mesma facilidade em que novos encontros e novos romances podem ser realizados. Assim, como mercadorias industrializadas, sempre esperamos do mercado um novo produto superior que venha a substituir o atual.

Nas chamadas “relações de bolso”, Bauman evidencia uma lógica de relacionamentos mais ou menos amorosos e sexuais, nos quais as pessoas são tratadas umas pelas outras, pela mesma lógica que se negocia uma ação na bolsa de valores, ou seja, podem ser mantidas ou descartadas a qualquer momento de acordo com as “oportunidades de mercado” ou seja, obedecendo a lógica da oferta e da procura.

A forma como a sociedade moderna, o capitalismo financeiro e as condições de vida no neoliberalismo ocidental se constituem, evidentemente deixa sua marca no modo como vivenciamos nossas relações amorosas. Segundo Bauman, em nosso tempo, vivemos sob a marca do desejo conflitante de apertar os laços sociais, ao mesmo tempo que queremos mantê-los frouxos. Ainda que busquemos uma relação afetiva, também damos alto valor à nossa individualidade e a liberdade perante a custosa obrigação de contrair compromissos.

No todo, o que aprendem é que o compromisso, e em particular o compromisso a longo prazo, é a maior armadilha a ser evitada no esforço por “relacionar-se”. Um especialista informa aos leitores: “Ao se comprometerem, ainda que sem entusiasmo, lembrem-se de que possivelmente estarão fechando a porta a outras possibilidades românticas talvez mais satisfatórias e completas”. Outro mostra-se ainda mais insensível: “A longo prazo, as promessas de compromisso são irrelevantes. Como outros investimentos, elas alternam períodos de alta e baixa”. E assim, se você deseja “relacionar-se”, mantenha distância; se quer usufruir do convívio, não assuma nem exija compromissos. Deixe todas as portas sempre abertas. (BAUMAN, 2004, p.11)

As grandes problematizações geradas pela ambiguidade apego/desapego empreende muitas vezes um grande tensionamento que faz dos encontros afetivos um jogo no qual a forma como a alegria/expectativa com a possibilidade de um novo relacionamento se conflita constantemente com a decepção/frustração e o medo do abandono. Por isso, as “relações de bolso” acabam se apresentando como alternativa para aqueles que se empreendem em novos encontros em relações virtuais, mas mantém a sua disposição outra(s) pessoa(s) cujo interesse lhe é inferior.

Em razão disso, vemos cada vez mais a literatura de aconselhamento e algumas psicoterapias fazerem o papel de orientar àqueles que se veem incapazes de decidir sobre o próprio modo de se conduzir nas suas relações afetivas, e conviver com o medo e as frustrações pelo abandono ou pelos encontros insatisfatórios. Essas práticas tornam o amor então, uma prática, uma habilidade que se desenvolve no intuito de adquirir laços e mantê-los à sua disposição, sem a necessidade de assumir compromissos que lhe tirem a “liberdade”.

Em seu diagnóstico do presente, Bauman pretende demonstrar como a sociedade neoliberal, sua ética de consumo e descarte, assim como suas tecnologias como as redes de conexões virtuais, de certa forma contribuem para moldar as relações afetivas. Assim ele se liga, de certa forma, um modo de crítica já tradicional que opõe a lógica do amor visto pela perspectiva do desejo como uma busca de sua satisfação imediata (e, portanto, da sua destruição); a uma ótica do amor vista como cuidado e comprometimento com o outro que exige o esforço e dedicação na construção de uma relação relativamente estável e duradoura.

E assim é numa cultura consumista como a nossa, que favorece o produto pronto para uso imediato, o prazer passageiro, a satisfação instantânea, resultados que não exijam esforços prolongados, receitas testadas, garantias de seguro total e devolução do dinheiro. A promessa de aprender a arte de amar é a oferta (falsa, enganosa, mas que se deseja ardentemente que seja verdadeira) de construir a “experiência amorosa” à semelhança de outras mercadorias, que fascinam e seduzem exibindo todas essas características e prometem desejo sem ansiedade, esforço sem suor e resultados sem esforço. (BAUMAN, 2004, p.18)

Olhando por esse prisma, não é difícil sugerir que as relações não-monogâmicas sejam o ponto alto da lógica consumista dos afetos e de fato, não podemos negar que a forma como boa parte delas tem assumido no tempo presente nos mostra bastante nitidamente essa infeliz condição. Por isso, nossa proposta não pode se resumir a propor a não-monogamia como modo legítimo de se relacionar, contra as imposições opressoras de um conservadorismo de cunho religioso.

É necessário entender também que outras possibilidades de experiências afetivas e sexuais podem se configurar como livres do condicionamento da moralidade cristã sendo alternativas à união matrimonial, mas também que não se expressem como reflexo desta realidade líquida, onde essa mesma liberdade para se relacionar indefinidamente com outras pessoas se torna uma rejeição a contrair de compromissos e uma valorização do ego.

Na mesma linha de Bauman, a socióloga marroquina Eva Illouz, também discute as influências de uma sociedade de mercado em nossas relações afetivas. Entretanto, além disso, ela nos chama atenção para o fato de que o século XX apresenta no sentido inverso, a produção de uma ética e uma linguagem própria da psicanálise que construíram uma percepção de “eu”, dos próprios sentimentos e necessidades, que e fizeram com que o próprio mundo do trabalho seja influenciado por um modo de subjetividade que precisa levar em consideração a condição afetiva de cada indivíduo.

O capitalismo afetivo é uma cultura em que os discursos e práticas afetivos e econômicos moldam uns aos outros, com isso produzindo o que vejo como um movimento largo e abrangente em que o afeto se torna um aspecto essencial do

comportamento econômico, e no qual a vida afetiva - especialmente da classe média - segue a lógica das relações econômicas e da troca. (ILLOUZ, 2011, p.12)

Eva Illouz reconhece o nome do psicólogo australiano Elton Mayo como um dos grandes empreendedores desta modificação no mundo do trabalho, quando suas pesquisas demonstraram que a satisfação emocional dos trabalhadores de uma empresa influencia positivamente na produção das mesmas. Deste então, vemos que as empresas desenvolveram toda uma cultura de atendimento e práticas de aconselhamento que associa as condições de trabalho do seu ambiente interno ao atendimento das necessidades afetivas dos trabalhadores.

Além disso, Eva afirma que as transformações empreendidas pela ética neoliberal do *self-made man*, junto a evolução de pautas feministas e o avanço das mulheres no mundo do trabalho, se juntaram à própria psicologia no século XX para redefinir o conjunto das relações afetivas e da intimidade. Desde então, vemos as relações amorosas (principalmente na classe média) caminhar no sentido daquilo que Anthony Giddens chamou de amor confluyente⁹.

A ideia de intimidade combinou atributos do discurso psicológico e do feminismo, pois a sexualidade liberada tornou-se uma afirmação simultânea de saúde afetiva e emancipação política. O modelo cultural da intimidade evidenciou-se, por exemplo, numa nova fórmula cinematográfica centrada na desintegração dos relacionamentos, ao término dos quais as mulheres geralmente descobriam sua “liberdade” e sua sexualidade. (ILLOUZ, 2011, p.43)

Estas transformações têm como consequência uma grande evolução no processo de racionalização das relações íntimas, nas quais o homem e a mulher devem ser capazes de expressar seus sentimentos ao outro, de modo que busquem encontrar um equilíbrio dentro da prática conjugal para a satisfação das necessidades de ambos, além da absorção no mundo do trabalho de uma linguagem que pressupõe a afinidade entre os interesses a empresa e o desenvolvimento e bem-estar dos seus trabalhadores.

A capacidade de cada um se expressar ao outro de ouvi-lo e entendê-lo, bem como do autoconhecimento necessário para reconhecer tais problemas e propor modos de resolvê-los, são fundamentais para essa prática e compõem o que Eva chama de capital afetivo, uma vez que além de facilitar a condução dos problemas internos à relação conjugal, permite também que a pessoa se desenvolva e obtenha progresso financeiro e sucesso no mundo do trabalho, assim como acontece notadamente nas entrevistas de emprego.

Eva Illouz também nos chama atenção para o fato de que a influência do credo terapêutico e da linguagem psicanalítica no mundo das relações conjugais e do mercado, tem

⁹ Em “A Transformação da Intimidade”, Giddens afirma que o amor confluyente se caracteriza pela reflexão conjunta e negociações de questões sobre a intimidade dos amantes como a sexualidade e os compromissos mútuos. Assim, se opõem ao amor romântico que gera uma co-dependência obsessiva em relação ao outro.

como consequência dar aos sentimentos e emoções um método de análise e intervenção que os tornam objeto de análise que se propõem científicas, e cujas generalidades são decisivamente impactantes na formação das literaturas e práticas de aconselhamento.

A racionalização dos sentimentos, marcada pela influência da narrativa terapêutica aliada a um discurso liberal de autorrealização, conduziu a produção de uma série de “patologias” e “neuroses”. Para isso, determinaram-se ligações causais entre pressupostos insucessos no modo de vivenciar as relações afetivas (a incapacidade de se libertar sexualmente ou de obter relações de intimidade) como também seus reflexos no mundo do trabalho (insucesso na carreira), à algum tipo de trauma adquirido na relação familiar durante a infância.

Essa “objetificação” dos afetos formulada pela narrativa terapêutica, Eva Illouz associa a um modo de subjetividade que faz da saúde mental um ideal a ser alcançado e que por isso mesmo, gera ao contrário, o sofrimento. Esse processo abriria todo um mercado da saúde mental no qual investiram além da psicoterapia, a indústria farmacêutica com remédios “tarja preta”, a própria literatura e os programas midiáticos de TV de autoajuda (e poderíamos complementá-la citando suas versões mais atuais como *coaches* e *influencers*)

Em outras palavras, como a vocação da psicologia foi aliviar uma variedade de formas de sofrimento psíquico por meio de um ideal indefinido de saúde e autorrealização, e visto que o credo terapêutico efetivamente contribuiu para a criação de uma lembrança pessoal do sofrimento, ele cria ironicamente, grande parte do sofrimento que deveria aliviar (ILLOUZ, 2011, p.90)

6.3 Descolonizando os Afetos

A histórica influência dominadora da cultura europeia, e as condições da opressão exercida por ela a grande parte dos povos não ocidentais, tem conhecido nas últimas décadas, uma resistência de intensidade cada vez maior e de conteúdo mais consistente. Nesse processo, vemos proliferar progressivamente, a produção de contribuições de pensamentos filosóficos e políticos originários de matrizes culturais cada vez mais diversas.

Uma das pensadoras que nos propõe uma importante revisão sobre as relações afetivas alternativas aos valores cristãos ocidentais e a monogamia compulsória, é a escritora, poeta e psicóloga indígena Geni Núñez. Em sua obra “Descolonizando os Afetos”, ela alia uma série de reflexões que emergiram no próprio seio acadêmico da “civilização ocidental”, com a sua experiência coletiva de resistência junto ao seu povo, os indígenas da tribo Guarani e de outros escritores decoloniais.

Ela constrói suas análises tendo as cartas jesuíticas como fonte de registro, na qual percebe a possibilidade de encontrar não apenas a perspectiva colonizadora sobre os povos indígenas, mas também a possibilidade de documentar as violências ali documentadas como modo de auxiliar a resistência produzida pelos povos nativos.

Tendo como norte a cosmogonia dos Guaranis, ela propõe um questionamento de uma série de binarismos que se impuseram na cultura ocidental como: humano-animal, morte-vida, indivíduo-coletivo e noções ligadas à cosmovisão cristã como a linearidade do tempo. Para se sustentar, o projeto de colonização se apoiou ora na violência sanguinária e no massacre dos povos originários, ora em uma tentativa de uma subjetivação impositiva dos seus valores morais, religiosos e teológicos.

Geni nos aponta que durante o processo de catequização, uma das prioridades dos padres jesuítas era erradicar as não monogâmias indígenas, porque acreditavam que sem isso, não poderiam realizar o batismo, o que por sua vez comprometeria todo o sucesso da obra missionária. Essa exigência estava incluída dentro de uma série de outros procedimentos que visavam impor aos indígenas a monocultura cristã como única possível.

Mais do que uma questão de quantidade, a imposição da monogamia fazia parte de todo um projeto civilizatório que buscava incutir a moral cristã como única possível. (NUÑEZ, 2023, p.27)

Ela nos fala também, sobre a relação entre a monogamia e o próprio monoteísmo, ou a ideia de que somente é possível amar ao Deus cristão se esse mesmo amor for direcionado somente a ele. Assim, vemos como a afirmação da fé cristã pressupõe a negação de outras crenças, a sua falsidade, imoralidade e da sua impossibilidade de instaurar uma relação com qualquer espiritualidade que é dada unicamente pela fé cristã.

Mas a monogamia cristã está longe de ser apenas a imposição de uma relação que particulariza a afetividade e o sexo legítimos a apenas duas pessoas. Ela representa também a imposição da eterna indissolubilidade dessa união, determinação essa completamente estranha aos povos indígenas e que Geni nos chama atenção a partir de uma carta escrita pelo padre Diogo Ferrer em 1633 sobre indígenas Guarani¹⁰.

Outra consideração importante sobre o modo como a monogamia cristã nos diferencia dos povos indígenas é se refere a questão de gênero. Enquanto a indissolubilidade das relações conjugais, e a exigência da exclusividade sexual estão por trás de boa parte dos casos de

¹⁰ “vivem juntos quanto tempo querem, e quando o marido quer se casar com outra mulher deixa aquela, e o mesmo faz a mulher, e não parece que estes índios em seu natural conheceu a perpetuidade do matrimônio. A nenhum deles isso soa ofensivo”.

violência familiar contra as mulheres e o feminicídio, o povo Guarani sequer conhece esse tipo de relação uma vez que não existe algo como um sentimento de abandono ou traição.

O padre José de Anchieta, em suas cartas, comenta que nunca havia presenciado nenhum indígena assassinado ou agredindo companheiras por adultério. É curioso que ele tenha se surpreendido com isso, uma vez que a noção de adultério cristão não era um pressuposto para povos não-cristãos. Como consequência, não era necessário um esforço para conter o impulso de violência cuja motivação moral nem mesmo estava posta. (NUÑEZ, 2023, p. 36)

Na exegese cristã, vimos que as práticas sexuais têm uma relação direta com a necessidade da procriação e o casamento monogâmico tem como virtude a possibilidade de se exercer a educação dos filhos. Entretanto, sabemos que esse cuidado tem sido historicamente conduzido majoritariamente ou unicamente pelas mulheres, assim como as tarefas domésticas no geral.

Discutir a redistribuição de gênero do trabalho doméstico em qualquer modelo familiar, como faz o feminismo, é fundamental, mas Geni Núñez nos aponta para o fato de que a própria monogamia é quem organiza a família nesses moldes. Essa forma de organização social, dá a essas mulheres, principalmente as não-brancas de famílias menos abastadas, a função de ser a principal ou única responsável pelo cuidado dos filhos e do lar.

Em relação à questão do trabalho, a experiência decolonial nos mostra a possibilidade de uma forma de organização coletiva na qual o cuidado dos filhos não é negligenciado por ser realizado por toda a comunidade, o que permite às mães e às próprias crianças uma vida mais autônoma e dá a elas mais tempo para o lazer ou quaisquer outras atividades.

Pelo contrário, em povos indígenas e quilombolas, por exemplo, nos quais as crianças são cuidadas por toda a comunidade, não verificamos a mesma sobrecarga de trabalho nas mães, tão elementar na monogamia e na precarização do amparo às crianças. A monogamia, em nosso território, não tem impedido que tantos milhares de abandonos paternos aconteçam, tampouco assegurado uma redistribuição do cuidado das crianças, da feitura da alimentação ou do trabalho doméstico. (NUÑEZ, 2023, p.82)

Os povos originários que resistiram ao processo de colonização, nos transmitem uma prática de exercício comunitário muito diferente daquele fundamentado na teologia e na metafísica cristã. A questão do indivíduo autônomo e independente da coletividade, ao qual designamos como possuindo uma alma e um livre arbítrio que lhe dá a possibilidade de ser julgado e culpabilizado por si só, por seus atos e assumir suas consequências é própria do Ocidente.

As tecnologias de si, surgidas no seio da cultura greco-romana, tiveram papel central nessa composição de uma cosmovisão binária que promove disjunções para impor à diferença ou aos diferentes, uma submissão aos valores, instituições e grupos hegemônicos. Por isso,

precisamos falar de um cuidado de si que seja igualmente um cuidado do outro e que uma seja pré-condição da outra. Tirar das nossas relações afetivas e privilégio do eu, é resistir à moralidade cristã quando esta nos impõe a culpa e o ressentimento como modo de vida.

Por isso, a resistência do processo de colonização precisa ser coletiva e o cuidado de si e do outro precisam se tornar um cuidado coletivo. Não como uma ética do dever que nos impõem obrigações políticas e morais, como acontece na ética cristã da compaixão, mas como uma ética comunitária que os povos originários nos ensinam. Uma ética que faz do afeto coletivo uma condição necessária para a própria sobrevivência.

Um dos aprendizados que as pessoas mais velhas de nosso povo nos trazem é o da interdependência. Não existe descolonização individual; ela é necessariamente coletiva e tem em seu centro a luta pelo território. (NÚÑEZ, 2023, p.114)

A mesma importância da coletividade nas relações afetivas é destacada também pelo professor/filósofo Renato Noguera, que nos traz igualmente relevantes considerações sobre a descolonização dos afetos a partir da experiência de povos africanos. Essa perspectiva nos traz uma nova visão a respeito do amor e das relações que travamos entre nossos sentimentos e a noção de intimidade como formulação do afeto no interior dessas comunidades.

Noguera chama atenção para a nocividade da ideia de amor romântico que coloca a paixão na origem da existência das relações afetivas. O amor é visto nesta concepção como uma construção que demanda tempo e dedicação, no qual ambos buscam construir uma trajetória comum que é feita de oscilações. Fazer da paixão o fundamento do amor, seria como começar essa trajetória do ápice, ou seja, o que viria à frente no percurso da construção da intimidade, seria somente um declínio do afeto.

Encarar o outro somente como um objeto da paixão é um enorme obstáculo para uma conexão amorosa autêntica e profunda. Somé nos ensina que o amor não é a busca egoísta por prazer e beleza exterior. O ser amado não existe para satisfazer nossas fantasias. Isso não significa que não podemos nos encantar com a aparência e as diversas sensações que o outro pode nos provocar, mas que o ego e o desejo de controle não podem ser mais importantes do que o elemento fundamental para o florescimento do amor: o propósito do espírito. (NOGUERA, 2020. p. 18)

Na construção da intimidade realizada no povo Iorubá, a participação de toda a comunidade é exigida, uma vez que aquilo que acontece a um casal é do interesse e influência na vida de todos. Portanto, não basta a vontade individual dos membros participantes de uma relação afetiva/amorosa para que uma decisão seja tomada, é preciso que toda comunidade, vista como um corpo único e interdependente, tome parte nos planos familiares.

As relações policonjugais nesse sentido adquirem outro caráter em seus diferentes arranjos. Elas costumam acontecer quando há um desequilíbrio de gênero, ou seja, relações

poliândricas quando há mais mulheres que homens, ou poliginia quando a relação se inverte. Isso acontece, porque para essa comunidade, nenhum membro pode estar sozinho, pois todos precisam ser acolhidos e sua experiência compartilhada com todos.

Contudo, é de extrema relevância não confundir a policonjugalidade com a poligamia de haréns, quando um homem poderoso e com status social pode casar-se com um número indefinido de mulheres. Quando falamos de arranjos policonjugais, não se trata de arranjos de sociedades patriarcais nas quais as mulheres tem poucos direitos. Inclusive, na policonjugalidade, é crucial que todas as partes se sintam amadas e respeitadas (NOGUERA, 2020, p. 59)

6.4 Uma Estética Afetiva das Relações de Compromisso

As considerações apresentadas ao longo de todo este trabalho, nos apontam para uma oposição entre duas posições éticas/políticas. Para melhor explicitar as diferenças fundamentais entre elas, poderíamos caracterizar a primeira como uma concepção deontológica do compromisso nas relações afetivas; e a segunda como uma estética afetiva das relações de compromisso.

A primeira determina a forma atualmente hegemônica de viver nossas relações afetivas, seja no que se refere às pessoas a quem amamos sexualmente, nossos familiares, ou àquelas pelas quais temos amizade. Já a segunda, pressupõe uma outra concepção que busca construir esses laços afetivos, mas se baseando em valores fundamentalmente diferentes.

Com isso, o que se pretende é apontar o fato de que no primeiro caso, o que define uma relação amorosa é a determinação que existe na relação com o outro, um conjunto de práticas pré-definidas e a expectativa de determinados comportamentos que são condições prévias para que essas relações de compromisso possam se manter.

Assim, quando alguém se vincula a outra pessoa em união conjugal, acredita que pode esperar dela a exclusividade sexual e afetiva, como também a cumplicidade em busca de uma série de objetivos. Ainda que sejam explicitamente formulados e acordados de forma anterior ao próprio casamento, tais compromissos costumam estar em conformidade com a expectativa geral que socialmente se liga à consumação da instituição matrimonial.

Obviamente estamos falando de deveres como: dividir o mesmo teto, as despesas, ter filhos, dividir sua educação, ter contato com os familiares do outro, ser apresentado a eles, aos amigos e a sociedade pelo estatuto institucional que se obtém após a consumação do laço de união (noivos, namorados ou marido e mulher). Além disso, inclui-se nesta lista, uma série de responsabilidades de gênero definidas no seio de uma sociedade patriarcal.

O que faz dessa união uma concepção deontológica da relação de compromisso, não é simplesmente a existência de uma legislação no ordenamento jurídico, ou de um sacramento religioso que impõe a rigidez do seu conteúdo e define as responsabilidades de cada membro a partir de sua função social biopolítica.

Ela se define também pelo fato de que para cada um dos membros, a expectativa no cumprimento dessas obrigações pelo outro representam valores afirmados e sua revisão é sempre algo fortemente contrário à expectativa de ambos, independentemente das mudanças nas condições de vida que possam advir após a consumação da união. E ainda que na prática alguns desses acordos possam não ser cumpridos, eles somente o serão sem o consentimento do outro, como ocorre no caso da traição.

A análise das tecnologias de si que se produziram ao longo do período marcado entre a democracia grega e a consolidação do cristianismo, são fundamentais para entendermos como foi possível se estabelecer no Ocidente uma subjetividade que permitiu às instituições como a Igreja, a Ciência ou o Estado, exercerem uma intervenção biopolítica sobre a sexualidade que nos conduziram de um regime médico/administrativo da condução espiritual, a um regime jurídico/moral de governamentalidade.

Portanto, repensar o modo como amamos e nos relacionamos afetivamente, pressupõe descortinar o que há por trás dos discursos modernos que afirmam a necessidade de uma imposição de uma prática de governamentalidade que exige de nós uma obediência resoluta diante de determinados valores sociais pressupostos como absolutos. Exige de nós um ato parresiástico de tomar o governo da nossa própria conduta, como propõe Kant na questão do Esclarecimento, redefinindo as relações entre o governo de si e o governo dos outros.

Essa redefinição não é exatamente aquela que propõe Kant, ou seja, uma submissão ao Estado no que se refere aos interesses ditos coletivos, para obter uma autonomia apenas na prática da reflexão filosófica em uma discussão institucionalizada, teórica e acadêmica. Para nós, a transformação da relação entre o governo de si e dos outros está ligada justamente à condição afetiva das nossas relações que não se exercem a partir de nenhuma lei ou nenhuma moral, mas apenas pela nossa capacidade de produzir encontros potentes. Não temos nenhuma dívida com o Estado, com a Igreja e com nenhum Deus.

Em uma nova concepção dos afetos, o cuidado de si e do outro não se separam, nem se reportam a uma instância superior que vai definir seus limites. Cuidar de si e do outro é justamente o que define a existência de uma relação afetiva. Não há afeto sem o cuidado de si, nem o cuidado do outro, porque um é condição para o exercício do outro, e os dois são igualmente condições para produção de uma estética afetiva das relações de compromisso.

Nesse sentido, assim como Rougemont, reconhecemos a importância da ideia cristã de fidelidade, mas redefinimos sua caracterização como uma exigência de exclusividade afetiva e sexual, para uma outra que pressupõe o cuidado de si e do outro como compromisso permanente, e por outro lado, reproduz constantemente, a possibilidade de revisão de certas práticas e a reformulação dos modos viver nossas relações afetivas, sexuais e amorosas.

Práticas estas que podem até definir modos de condutas, mas estes por sua vez, sempre possuem um caráter provisório, uma vez que são apenas consequência dos afetos produzidos em nossos encontros. Somente o cuidado de si e do outro, ou ainda o cuidado pelo coletivo (como vemos na concepção decolonial), que não são condições provisórias das relações afetivas, porque elas são a própria pré-condição para a existência dos afetos.

Não é o dever, nem uma ordem moral que nos guia e nos faz dizer ao outro a verdade dos nossos sentimentos e expectativas. Diante do outro, não fazemos uma confissão, mas uma enunciação de caráter parresíastico-erótico tal como propôs Sócrates no diálogo com Cálicles. Entretanto, ao contrário da prática de direção espiritual, aqui não há mestre ou discípulo, mas pessoas dispostas a assumir diante do outro tanto quanto de si mesmas, uma conduta franca sobre seus desejos e objetivos de vida.

Diante disso, fica também indicado, como uma estética afetiva das relações de compromisso se configuram como uma transposição para as relações afetivas, da estética da existência descrita por Foucault. Desse modo, ela não pode ser de forma alguma, uma formulação de um conjunto de práticas e regras que se põem como absolutas e modelo para qualquer tipo de relação amorosa. E nesse sentido, não podemos dizer nem mesmo que as relações não-monogâmicas por si mesmas já se definem como uma estética afetiva.

O que faz das relações afetivas, nesta concepção, uma estética da existência, não é a necessidade de se distinguir dos outros para assumir uma posição hierárquica na sociedade como acontecia na Grécia, mas a afirmação da diferença pura, diferença sem hierarquia, diferença que cria valores e não os submete a nenhum juízo divino, de sacerdote, magistrado ou qualquer outra entidade de poder legitimado que determine seu valor.

Novos arranjos e novas formas de amar também podem constituir normatizações sem se inscreverem em um ordenamento jurídico, seja porque possuem instituições para garanti-las, ou mesmo porque se tornam padrões de comportamentos induzidos por violências físicas ou psíquicas. E justamente por isso, não é apenas uma exortação à liberdade de amar e construir relações novas que precisamos fazer aparecer aqui. É todo um regime do desejo condicionado às leis da moral transcendente que precisa ser repensado.

Por um lado, precisamos restituir ao corpo e à sexualidade seu lugar que a moral ocidental subjugou, seja porque determina como, a quem e em que condições podemos transar, mas também porque condiciona nossa capacidade de abraçar, de dançar, de brincar e de amar. Em suma, de buscar novas conexões através de um corpo que sequer conhecemos o limite da sua potência, como nos diz Espinosa.

Por outro lado, precisamos fazer da não-monogamia outra coisa que não sua caricatura de uma busca compulsiva por maior quantidade de parceiros e relações sexuais casuais. A compulsividade da sexualidade ainda nos coloca no registro do desejo enquanto falta, do prazer extrínseco e do ideal transcendente. É pela crença na sexualidade fundamentalmente reprimida, sufocada e saturada de segredos a serem revelados que nosso desejo é sequestrado.

Sem relevar esses questionamentos, reconhecemos a enorme importância de grande parte das práticas de psicoterapia exercidas nos consultórios atualmente. Também reconhecemos as suas relevantes diferenças com relação à prática de direção espiritual que se exercia nos monastérios, locais onde o exame de si, a confissão e a penitência tinham como objetivo principal uma purificação da alma que se fundamenta em uma renúncia a si, ou em uma renúncia ao corpo.

Entretanto, precisamos de algo mais que uma relação de direção que aponte nossos traumas e nossas complacências inconscientes com o estado de coisas que condicionam o nosso sofrimento psíquico. Que interprete nossa “confissão” e nos diga uma pretensa verdade sobre o nosso desejo ou a forma como “o sabotamos”. É preciso desfazer toda essa crença num ideal de vida ligado a uma projeção de sucesso e reconhecimento social. É necessário nos reabilitarmos com nosso próprio corpo para dizer que nossos valores são outros.

Como Nietzsche nos ensina, criar valores é a única saída para a vida: “a arte existe para que a verdade não nos destrua”. As relações não-monogâmicas não são atos de coragem apenas porque se opõem a um modelo hegemônico, se assim o fazem, apenas fundamentam um outro modelo. A parresía está na criação de valores. No modo como, no ato mesmo de amar outras pessoas, compomos novas canções. Não importa se são relações livres, abertas, poliamorosas ou desobedecem a outras fórmulas quaisquer.¹¹

¹¹ Muitos praticantes da não-monogamia definem suas relações através de um conjunto de definições de formas como as citadas. A diferença entre elas pode ser estudada a partir de vários autores atuais, como a brasileira Regina Navarro Lins. Entretanto, este não é o foco do presente trabalho, que justamente pretende fazer de uma estética da existência, a possibilidade de cada um pensar por si próprio as formas das suas relações de compromisso.

CONCLUSÃO

Trilhando seu caminho, a razão se absolutiza como valor superior e o plano da transcendência se sobrepõe à imanência, julgando-a e determinando seu valor. A ideia de progresso a todo custo e o conseqüente tecnicismo da ciência que se impõe na modernidade, e se aprofunda cada vez mais em nosso tempo, submete os devires e a própria inocência da vida a uma lógica profunda de sequestro dos desejos e hierarquias próprias ao projeto do capital.

Nesse movimento, a própria natureza, a vida animal e mesmo os seres humanos desde que pertencentes a outra raça/etnia ou a outros grupos minoritários, podem ser vistos como instrumentos e suas vidas desconstituídas de valor. Nosso tempo, reintroduzindo antigos preconceitos, ódios sociais e ideologias de extrema direita, ou mesmo a recente pandemia do coronavírus, ressuscitando a tradicional ideia de que a vida das pessoas idosas deve ser considerada menos importante, é testemunha de que esta forma de avaliar a existência, a humanidade e a natureza, longe de estar superada, parece sedimentada em composições e dispositivos sociais de forma bastante rígida.

Por isso, esse trabalho não poderia se furtar a pensar ao mesmo tempo o passado e o tempo presente. Entender como essa concepção destrutiva dos afetos se modificou e onde ela pode sustentar seu valor, seu poder e sua capacidade de influenciar a vida de jovens e adultos de forma tão expressiva em pleno século XXI.

E pensar nosso tempo não significa apenas dizer aquilo o que nele existe de negativo, como se um pensador fosse um padre no confessionário ou um juiz no tribunal produzindo assertivas, e fazendo do pensamento um conjunto de prescrições morais sem efeito prático sobre a vida das pessoas. Como também não pode ser apenas, compor representações sobre aquilo que imaginamos ser uma existência idealizada, pronta e acabada da vida e do mundo.

Dizer que construímos nas relações não monogâmicas uma ética do compromisso como uma estética da existência, significa dizer que o que está em questão aqui não é a quantidade de pessoas com quem se relaciona, ou as regras e o funcionamento interno de cada relação. O que importa é colocar sob que condições é possível construir uma relação na qual o cuidado de si e o cuidado do outro obedeçam, não uma relação hierárquica de submissão entre ambos os membros de uma relação, ou a uma ordem de valores vigentes, mas as próprias condições de sua realização enquanto encontro de forma saudável e potente.

Não existe dessa forma, uma exortação à liberdade sexual entendida como uma oposição à repressão sexual. É justamente essa crença numa relação fundamental entre o desejo e a

repressão que é repensada por Foucault na primeira História da Sexualidade. Os sujeitos que se colocam à disposição de construir novas formas de relacionamentos, novas regras e novos encontros, não o fazem (ou não deveriam fazer) tendo em vista uma simples libertação de sua sexualidade. Não é o sentimento de falta que conduz os encontros.

Vários são os problemas típicos daqueles que já se aventuraram a viver relações não monogâmicas: como lidar com a insegurança e o ciúme, até onde estamos dispostos a nos doar para lidar com a insegurança dos nossos parceiros, até onde nos sentimos encorajados a avançar em uma nova relação, como tratar desse tema com familiares ou amigos conservadores, quando e como introduzir esses assuntos com os filhos etc. Uma vez que não existem respostas prontas para essas questões, é justamente em torno delas que uma ética do cuidado de si e do outro se torna relevante.

É notável que se por um lado, vários problemas que levaram a uma regulação da prática da sexualidade entre os gregos não são mais os nossos (como a necessidade de se construir como um membro da pólis, a valorização de uma ética da virilidade, a distinção substancial entre os afrodísia e o Eros, ou ainda uma série de crenças médicas que hoje são desacreditadas), por outro lado, temos além dos já citados, outros problemas característicos do nosso tempo que também exigem uma prática do cuidado de si e do cuidado do outro como condição uma da outra (por exemplo, as DST's).

Portanto, aqui se pretende uma alternativa à rigidez das relações monogâmicas tradicionais, mas também à liquidez do descompromisso egóico contemporâneo. O modelo pretendido talvez possa ser melhor representado pela plasticidade das relações que se conduzem, ao criar soluções próprias aos problemas surgidos no momento em que se constitui uma relação parresiasta onde cada um se coloca na condição de expressar ao outro, a verdade dos seus sentimentos, desejos e inseguranças; e não se fecham a possibilidade de rever tanto estas regras de conduta, quanto à possibilidade de produzir novos encontros sexuais e afetivos.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo. Principis. 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro, 2004, (Disponível em: <https://dlivros.com/livro/amor-liquido-zygmunt-bauman>).
- DELEUZE, Gilles. *Espinosa: filosofia prática*. 1. ed. São Paulo; Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio. 1976;
- DELEUZE, Gilles. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia* 2 vol. 3. São Paulo. Editora 34, 1996.
- DELEUZE, Gilles. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Lisboa; Assírio & Alvim, 2004.
- DELEUZE, Gilles. *Cursos sobre Espinosa*. 3.ed. Fortaleza. EDUECE. 2019
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Editora 70. Lisboa. 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo. Editora 34. 2013..
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo. Brasiliense. 2005.
- DEKENS, Olivier. *Michel Foucault: “a verdade de meus livros está no futuro”*. São Paulo, Loyola, 2015.
- ENGELS, Friedrich. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. São Paulo. Boitempo, 2019.
- ESPINOSA, Baruch. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. ISBN: 978,85-7526-381-5.
- ESPINOSA, Baruch. *Breve tratado sobre Deus, o ser humano e sua felicidade*. Rio de Janeiro. Vozes, 2021.
- ESPINOSA, Baruch. *Tratado da reforma da inteligência*. São Paulo. Martins Fontes. 2004
- FOUCAULT, Michel *História da sexualidade 1: a vontade de saber*. 13. ed. Rio De Janeiro. Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 8. ed. Rio De Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. 8. ed. Rio De Janeiro: Graal, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *História da hexualidade 4: as confissões da carne*. 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2020.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*: curso no Collège de France (1981-1982). São Paulo. Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

FOUCAULT, Michel. *O governo de si e o governo dos outros*. curso no Collège de France (1981-1982). São Paulo. Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *A coragem da verdade*. O governo de si e o governo dos outros II. curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo. Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, Território e População*. curso no Collège de France (1977-1978). São Paulo. Martins Fontes. 2008

FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. curso no Collège de France (1974-1974). São Paulo. Martins Fontes. 2001.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. curso no Collège de France (1977-1978). 7.ed, Rio de Janeiro. Forense Universitária. 2008.

FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos*. curso dado no Collège de France (1979-1980). São Paulo/Rio de Janeiro. Achiamé. 2011.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro/São Paulo. Paz e Terra. 2014.

FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo. Martins Fontes. 2008.

FOUCAULT, Michel. *Dizer a verdade sobre si*. São Paulo. Ubu. 2022

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. história da violência nas prisões. Rio de Janeiro. Vozes. 2013.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio do prazer*. Porto Alegre. L&PM, 2016.

FREUD, Sigmund. *O mal estar na civilização, novas conferências introdutórias e outros textos (1930 - 1936)*. São Paulo, Cia das Letras. 2010.

GIDDENS, Anthony. *A transformação da intimidade*. São Paulo. Editora da UNESP, 1993.

ILLOUZ, Eva. *O amor nos tempos de capitalismo*. Rio de Janeiro. Zahar, 2011.

LINS, Regina Navarro. *O livro do amor*. vol 1 da pré-história à renascença. Rio de Janeiro. Best Seller. 2012.

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*. Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro. Zahar, 1975.

_____ *Nietzsche, um “francês” entre franceses*. São Paulo. Barcarolla. 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. 0. ed. São Paulo. Escala, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *A genealogia da moral*. São Paulo. Moraes, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo. Escala, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *O crepúsculo dos ídolos*. 2. ed. São Paulo. Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Segunda consideração intempestiva*. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Rio de Janeiro. Relume Dumará. 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. 1997, trad. Artur Mourão. Disponível em: https://lusosofia.ubi.pt/textos/nietzsche_friedrich_o_anticristo.pdf (acesso em: 15/08/2024).

NÚÑEZ, Geni. *Descolonizando afetos*. 4. ed. São Paulo; Paidós, 2023.

NOGUERA, Renato. *Porque amamos: o que os mitos e a filosofia tem a dizer sobre o amor*. Rio de Janeiro; Harper Collins, 2020.

PLATÃO. *O Banquete*. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=2279 acesso em: 16/08/2024.

PLATÃO. *Górgias*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000034.pdf> acesso em: 25/08/2024.

ROUGEMONT, Denis *O amor e o Ocidente*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. ensaio de ontologia fenomenológica. Rio de Janeiro. Vozes. 2015.

SCHÖPKE, Regina. *Alegria, a verdadeira resistência*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2020.

SCHÖPKE, Regina. *Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade*. Rio de Janeiro: Martins Editora, 2004.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. São Paulo; Ática, 1986

VERNANT. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro. Difel. 2002.