

VARIA

A emergência do homem de desejo: sobre o curso *Subjectivité et vérité*, de Michel Foucault

*The emergence of the man of desire:
on the Subjectivité et vérité course, by Michel Foucault*

*Cesar Candiotta

Resumo: O artigo tem como objeto principal o curso de Michel Foucault no Collège de France, *Subjectivité et vérité*, ministrado em 1980-1981 e editado em 2014. Pretende-se mostrar de que maneira e mediante quais argumentos Foucault chega à afirmação de que a relação entre sujeito e verdade na experiência antiga dos *aphrodisia* é da ordem da incompatibilidade. Na pederastia grega os atos sexuais e seus prazeres foram considerados obstáculos para o acesso à verdade e para a constituição do sujeito ativo. No entanto, o confisco da experiência sexual legítima no interior da reconfiguração do matrimônio romano, bem como a suspeita crescente em torno dos atos e prazeres, provocaram dois processos: a subjetivação dos *aphrodisia*, o que resultou em uma relação constante do sujeito com sua experiência sexual; e a objetivação do desejo, no sentido de que ele deixa de ser somente um elemento intempestivo e incontrolável situado ao lado da natureza, passando a ser algo problemático e objeto de conhecimento. Ainda que na *Introdução* aos dois últimos livros de *Histoire de la sexualité* Foucault escreva que pretende fazer a história do homem de desejo na cultura pagã antiga, o artigo sugere que não é propriamente nessa formação histórica que pode ser identificada sua emergência, e sim no monaquismo cristão dos séculos IV e V, objeto de seu livro inacabado *Les confessions de la chair*. Pelo menos no domínio da experiência sexual, o homem de desejo não teria surgido na erótica masculina grega ou no matrimônio romano, mas na sexualidade solitária do monaquismo cristão.

Palavras-chave: Subjetividade. Verdade. Ética. Técnicas de si.

* Doutor em Filosofia – PUCSP. Professor do PPGF-PUCPR. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Trabalho realizado com apoio da Bolsa PDE-CNPq, em parceria com a Université Paris Est-Créteil (UPEC) e o Institut de Sciences Politiques de Paris (SciencesPo). Curitiba – Brasil. <ccandiotta@gmail.com>.



Abstract: The main object of this article is Michel Foucault's course at *Collège de France, Subjectivité et vérité*, taught in 1980-1981 and edited in 2014. The idea is to show how and through which arguments Foucault states that the relationship between subject and truth in the old experience of the *aphrodisia* is from the order of incompatibility. In Greek pederasty, sexual acts and their pleasures were considered obstacles to access truth and to constitute the active subject. However, the confiscation of legitimate sexual experience within the reconfiguration of Roman marriage, as well as the growing suspicion about acts and pleasures, two processes emerged: the subjectivity of the *aphrodisia*, resulting in a constant relationship of the subject/self with its own sexual experience; and the objectification of desire, in the sense that it is no longer only an untimely and uncontrollable element located next to nature and it becomes something problematic, the object of knowledge. Even if in the *Introduction* to the last two books of *Histoire de la Sexualité* Foucault states that he intends to write the history of the man of desire in ancient pagan culture, the article suggests that it is not exactly in this historical formation that its emergence can be identified, but in the Christian monasticism in the fourth and fifth centuries, the topic of his unfinished book *Les confessions de la chair*. At least in the field of sexual experience, the man of desire did not appear in the Greek male erotic or in the Roman marriage, but in the solitary sexuality of the Christian monasticism.

Keywords: Subjectivity. Truth. Ethics. Techniques of the self.

Introdução

Foucault realizou uma história crítica do pensamento a partir da investigação de vários domínios do saber. Como se lê no curso de 1980, *Du gouvernement des vivants*, essa investigação toma distância da forma de um edifício teórico contínuo e progressivo para se concentrar nos “deslocamentos”¹ (2012, p. 75).² Trata-se de uma maneira de pensar estratégica associada à *problematização* de algo, ou seja, à historização de conceitos considerados essenciais e à tentativa de um trabalho crítico de causar um estranhamento ou recuo em relação às evidências sociais.³

¹ Esses deslocamentos teóricos são indissociáveis de uma escritura pensada como técnica de si, uma concepção de filosofia a partir do qual quem escreve procura se transformar, deixar de ser ele mesmo. Encontramos passagens muito conhecidas a esse respeito no conjunto de seu trabalho, como no livro *L'archéologie du savoir*, no qual se lê: “Não me pergunte quem sou e não me diga para permanecer o mesmo” (1969, p. 28). Os deslocamentos têm a ver com a liberdade de escrever que procura fugir de uma moral civil que sempre exige do autor a coerência, a continuidade, a filiação. Foucault, igualmente pensa que a filosofia deveria ser uma ascense no pensamento a partir da qual alguém é levado a “pensar diferentemente do que [...] pensa” e “perceber diferentemente do que [...] vê” (1984a, p. 15).

² Para os trabalhos publicados de Michel Foucault, utilizamos somente a data e a paginação.

³ Mas a problematização também designa um campo de objetos a ser analisado, uma forma história de problematização, como a carne cristã ou a sexualidade moderna. Ela ainda se refere ao momento em que algo se torna objeto de “veridicção” e de codificação e adentra no campo do pensamento. (cf. 2001, p. 1430-1431)

Desse modo é que nos estudos sobre a loucura, sobre o crime e sobre a doença se tratava de saber como se formaram *práticas* que envolveram a existência de discursos verdadeiros e sistemas legislativos sobre a razão alienada, sobre a alma criminoso e sobre o corpo doente. Que a loucura nem sempre tenha sido designada como doença mental, que a alma criminoso nem sempre tenha sido importante para o estudo do crime, ou que o contato com o corpo doente nem sempre tenha sido objeto da medicina, são algumas das problematizações que encontramos no trabalho de Foucault, anteriores aos anos oitenta. Essas problematizações têm a ver com o sujeito e com os saberes das ciências do homem e da filosofia. O mecanismo utilizado para problematizar esses conceitos consiste em restituí-los às suas práticas sociais. Nesse terreno é que as tecnologias de dominação foram combinadas às formas de saber, no intuito de marcar o indivíduo com uma identidade verdadeira.

Nos anos oitenta, Foucault continuou a estudar esses mecanismos de produção de verdade e de constituição do sujeito. Entretanto, tratam-se de outras camadas de práticas que ele identifica no mundo antigo e as chama de práticas de si. O começo dessa empresa foi seu longo percurso pelo cristianismo primitivo e seus chamados atos de verdade (*actus veritatis*), no curso *Du gouvernement des vivants*.⁴ Foucault detalha como, nos séculos II e III, no contexto das práticas do batismo, da penitência e do catecumenato, é exigido do sujeito não somente a profissão pública de fé, mas também o engajamento na manifestação de sua verdade de pecador mediante gestos, tais como o jejum alimentar e o uso de vestes rudimentares. Mais tarde, no século IV, na instituição do monacato e no contexto da direção de consciência, essa verdade visível do pecador dá lugar à obrigação de verdade de tudo dizer a respeito de si mesmo a fim de sacrificar sua vontade em vista da constituição de um estado de obediência integral e autofinalizado. Estas técnicas de direção de consciência, como se vê, estão vinculadas a uma constituição do sujeito cuja manifestação da verdade é demandada no âmbito do governo dos homens (ou, nesse caso, das almas).

No outono de 1980, Foucault pronuncia em Berkeley (20 e 21 de outubro) duas conferências que serão reproduzidas e, ao mesmo tempo, modificadas no Dartmouth Collège, em New Hampshire (23 e 24 de novembro)⁵

⁴ FOUCAULT, M. *Le Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Edition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Sennellart. Paris : EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

⁵ A primeira conferência se chama *Subjectivité et vérité* (mesmo título do curso de 1981) e a segunda *Christianisme et aveu* (que retoma passagens do curso de 1980). Essas conferências, um debate e mais uma entrevista a elas relacionadas foram reunidas sob o título *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth Collège, 1980*. Edition établie par Henri-Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2013.

quando, pela primeira vez, ele trata das técnicas ou tecnologias de si. Essas técnicas, são pensadas ao estudar a experiência da sexualidade (cf. 2013, p. 38) e são delimitadas na aula de 14 de janeiro, de *Subjectivité et vérité*, como “procedimentos refletidos, elaborados, sistematizados que são ensinados aos indivíduos de modo a que eles possam, pela gestão de sua própria vida, pelo controle e a transformação de si por si, alcançar a um certo modo de ser” (2014, p. 37).⁶ Como adverte F. Gros, na *Situation du cours*, tratam-se de técnicas que deixam de ser deduzidas diretamente do governo dos homens e adquirem uma espessura história na estruturação ética do sujeito em razão da experiência que ele faz de si mesmo e que determina sua relação com o corpo, com os outros e com o mundo (Cf. GROS, 2013, p. 36). Portanto, é a experiência da sexualidade que permite pensar nas técnicas de si, as quais, por sua vez, tomam distância das tecnologias cristãs assentadas na obediência e se afastam das tecnologias de dominação da normalização disciplinar.

Por certo, em seu livro de 1976, *La volonté de savoir*, a sexualidade não era ainda concebida como experiência, mas como um dispositivo marcante da relação saber-poder no amplo campo da modernidade. Em compensação, *Subjectivité et vérité* é o primeiro e único dos cursos de Foucault dedicado exclusivamente ao domínio da conduta sexual entendido como experiência, e no qual os dispositivos do saber-poder dão lugar às técnicas de si.

Diferentemente da loucura, da doença, do crime, a sexualidade revela-se um domínio importante para a constituição do sujeito, cuja singularidade poderia ser agrupada em três aspectos: o primeiro diz respeito à sua ambiguidade. Enquanto os domínios anteriores foram problematizados somente a partir de sua recusa, rejeição ou regulação intermitente, na sexualidade inexistente um sistema de regulação, de repressão ou de rejeição constante. Trata-se, antes, de um objeto complexo que envolve ao mesmo tempo recusa e aceitação, valorização e desvalorização. O segundo consiste em salientar que, nos outros domínios, o essencial do discurso verdadeiro fora mantido sobre o sujeito, porém do exterior, seja por outro, seja por um sistema anônimo. Na medida em que o psiquiatra não é louco, que o médico não é doente, na medida, enfim, que o juiz não é criminoso, é que os discursos verdadeiros sobre a loucura, a doença e o crime puderam ser sustentados (Cf. 2014, p.16). Porque foi descoberto o modelo do panóptico como uma *machine à guérir* ao modo de um olho anônimo do poder é que se produziu uma

⁶ “[...] de procédures réfléchies, élaborées, systématisées qu'on enseigne aux individus de manière [à ce] qu'ils puissent, par la gestion de leur propre vie, le contrôle et la transformation de soi par soi, atteindre à un certain mode d'être.”

verdade da normalidade diante das condutas desviantes. No caso da sexualidade, o discurso verdadeiro foi institucionalizado como discurso obrigatório do sujeito sobre si próprio, não na forma do exame e da observação em função de regras admitidas de objetividade, mas sim, em torno da enunciação a si mesmo e a outrem (*aveu*).⁷ Em torno do sexo e do desejo foi organizada a obrigação de dizer a verdade sobre uma parte de si mesmo que, ou se detesta ou dela se purifica, mas que, no entanto, é indissociável do que é o sujeito. O terceiro aspecto é o que segue: nos casos anteriores, a questão consistia em saber quais experiências alguém pôde fazer de si mesmo e dos outros a partir do momento em que há outrem encarregado de dizer quem é louco, doente mental ou criminoso. No caso do domínio dos atos sexuais o problema consiste em saber por meio de quais experiências tem-se impelido o indivíduo a se reconhecer no seu discurso como sujeito de desejo.

Pela análise da sexualidade e sua relação com os modos de veridicção, Foucault apresenta novas perspectivas de leitura que se afastam também da verdade do conhecimento, tal como a constatamos entre as ciências do homem. Para saber como a psicologia moderna chegou à ideia de sujeito de desejo não basta fazer da *sexualidade* um objeto natural ou intemporal e mostrar a evolução de suas formas históricas. Primeiro, porque a sexualidade é o dispositivo histórico da experiência moderna da confissão do desejo, como já havia sido demonstrado em *La volonté de savoir* (Cf. 1976, p. 99). Segundo, porque, como é sugerido no final desse trabalho, o sujeito de desejo surgiu com a experiência cristã da carne.

Foucault não fez uma viagem pelo mundo antigo para nele descobrir uma interpretação diferente da sexualidade dos modernos, ou da carne dos cristãos. Nem nossa verdade mais íntima da identidade sexual nem a concupiscência carnal que incita o pecado, portanto. Antes, ele tentou identificar traços de uma sexualidade ainda não disciplinada pelas ciências do homem e de um desejo ainda não confessado e interpretado pelo cristianismo. Foi justamente na Grécia clássica que ele encontrou uma valorização da conduta sexual, conduta essa que remetia a um complexo conjunto que propunha a rarificação dos atos sexuais, a modulação dos desejos e a intensificação dos prazeres. Ele sustenta que os gregos e, mais tarde, os romanos, não conheciam nem a sexualidade nem a carne, mas somente uma série de atos que chamavam

⁷ *Aveu*, designa o discurso do indivíduo sobre si mesmo (pensamentos, desejos, ações) que não pode ser confundido com *confession*, a qual, por sua vez, se refere à confissão cristã a partir do século XIII, e que faz parte do sacramento da penitência, na qual estão em questão unicamente os pecados. Por ser bem mais amplo, o termo *aveu* pode ser aplicado para a enunciação sobre si mesmo na direção de consciência no interior do cristianismo, como também para no âmbito das “ciências” modernas *psi*.

de *aphrodisia*. Mais do que designar um objeto uniforme no mundo antigo, esse conceito se assemelharia a uma matéria-prima permeável por princípios de valorização que enfatizam, de diferentes maneiras, os atos, prazeres e desejos.

Pretendemos trabalhar os argumentos dos quais se vale Foucault para apontar uma hipótese importante do curso, ausente nos livros de 1984, *L'usage des plaisirs* e *Le souci de soi*, que é o surgimento dos processos de objetivação do desejo e de subjetivação dos *aphrodisia* na cultura greco-romana. Na cultura romana o que se tem é o nascimento do desejo como objeto de saber, mas não ainda uma hermenêutica do sujeito de desejo. A rigor, entre os romanos é identificável a constituição de um processo de subjetivação estruturado sobre uma superfície vital, um *bios*⁸, a partir do qual atuam diferentes técnicas de si; constituição, portanto, bem diferente das subjetividades cristã e moderna para as quais a verdade é, respectivamente, extraída do desejo confessado ou de uma identidade sexual a ser perseguida.

A estratégia de interpretação dos *aphrodisia*

No curso de 1981, a relação entre sujeito e verdade no campo da conduta sexual é apresentada como algo problemático, tanto entre os gregos antigos quanto na cultura helenística e romana. Na aula de 21 de janeiro, Foucault delinea esse campo de problematização a partir do estudo do *Onirocriticon*, de Artemidoro.⁹ Esse livro que, de um modo mais sistemático e menos ousado, constituiu o objeto de análise do Primeiro capítulo de *Le souci de soi*, é, segundo Foucault, um dos únicos documentos da literatura greco-romana a respeito de um quadro quase completo das atividades sexuais e seu sistema apreciativo. Ele não é somente o testemunho do século de Artemidoro, mas também da herança de uma longa tradição que remonta à Grécia clássica. Inspirado pela filosofia estoica, Artemidoro recolhe essa velha tradição onirocrítica, que se expande no século II d.C., como também propõe uma reflexão filosófica de inspiração estoica sobre a moral, sobre os diferentes aspectos da vida que são evocados por meio dos sonhos.

⁸ Foucault mostra, na aula de 25 de março, que os gregos não tinham noção do que é a subjetividade, no sentido de autenticidade, de um fim absoluto válido para todos e algo situado além de nossa história. O termo mais próximo da subjetividade grega é o *bios*: “ele é pensado em termos de fins que cada um se coloca a si mesmo”, e é definido em torno da possibilidade de “um trabalho contínuo de si sobre si”. (2014, p. 256). Esse *bios* é marcado por sua plasticidade e, por isso, objeto de técnicas de si que lhe dão formas diferentes, porém jamais totalmente finalizadas.

⁹ Cf. Artémidore. *La Clef des songes. Onirocriticon*. Trad. André Jean Festugière. Paris: Vrin, 1975.

Foucault escolhe esse texto sobre os sonhos porque ele é um ponto estratégico, uma prova privilegiada da relação entre verdade e subjetividade. Em diversas épocas e culturas, a ilusão do sonho é interpretada como algo que diz uma verdade que concerne ao sujeito e que ele a ignora.¹⁰ Ele também se detém nesse texto porque nos sonhos que concernem às atividades sexuais (capítulos 78-80 do Livro I) não estamos diante de uma obra de filosofia diretamente moral na qual seriam encontrados juízos explícitos sobre o que é correto ou incorreto, bom ou ruim ao modo de um código. Antes, encontramos-nos perante um sistema apreciativo pelo qual um ato sexual sonhado é portador de um valor favorável ou desfavorável, vantajoso ou desvantajoso segundo o critério positivo ou negativo em que ele é culturalmente representado.

Os sonhos designados pelo vocábulo *enupnia*, que Festugière traduz para o francês como “*rêves*”, têm um caráter diagnóstico, porque eles representam um estado atual ou passageiro do corpo ou da alma do sujeito que sonha (sonhar com uma mesa farta quando se tem fome, por exemplo). Já os sonhos que procedem do vocábulo *oneiroi*, traduzido por “*songes*”, têm um caráter prognóstico porque representam aquilo que o indivíduo é na trama do tempo, no desenrolar geral da ordem do mundo, do qual fazem parte seu corpo e sua alma. Ora, Foucault está interessado no caráter prognóstico dos sonhos e na constituição ontológica do sujeito a que ele se refere, e não no estado passageiro do corpo e da alma do qual o sonho é um diagnóstico.

A especificidade da leitura de Artemidoro em relação à maioria das leituras modernas e contemporâneas é a suposição de que aquilo anunciado pelo sonho (*oneiroi*) designa muito menos algo concernente ao destino individual do que propriamente um domínio de verdade e

¹⁰ Foucault, no começo da aula, sublinha como, por ocasião da fundação da ciência clássica no século XVII, a busca pela certeza do acesso à verdade por parte do sujeito, no sentido de posse da verdade da verdade, teve como ônus a transformação do sonho em ameaça, no sentido de que o acesso à verdade não pode ser comprometido pela eventualidade do sonho. Mas ele aponta, também, que essa postura, da qual Descartes é o representante mais radical, é colocada diferentemente a partir do século das Luzes e nos dois séculos seguintes. De modo implícito em Kant, e mais explícito em Schopenhauer e Nietzsche, trata-se de perguntar o seguinte: e se a verdade dessa verdade não fosse tão verdadeira? E se na raiz da verdade houvesse outra coisa, como a ilusão e o sonho? Finalmente, temos Freud, quando coloca as questões: “como podemos conhecer a verdade do próprio sujeito, o que é a verdade do sujeito, e, ainda, não seria através do que há no sujeito de mais manifestamente ilusório que se diz o que é sua verdade mais secreta?” (2014, p. 50). [“comment peut-on connaître la vérité du sujet lui-même, qu’en est-il de la vérité du sujet, et ne serait-ce pas à travers ce qu’il y a dans le sujet de plus manifestement illusoire que se dit ce qu’est la vérité la plus secrète du sujet ?] Foucault lembra, enfim, que no Ocidente, sempre que se quis fundar o acesso do sujeito à verdade, interrogar sobre a verdade da verdade ou procurar saber em que consiste a verdade do sujeito, reaparece o problema do sonho.

realidade, cujos referentes são a vida social, política e familiar. Nesses sonhos sexuais, Artemidoro toma como único sujeito do sonho o homem adulto e pai de família que tem uma atividade social, política e econômica a realizar. A onirocrítica é uma espécie de arte de viver direcionada para esse sujeito e, portanto, algo indispensável quando se trata de se conduzir no âmbito do governo da casa e na vida social.

Os dois princípios de apreciação ética dos *aphrodisia* na Grécia clássica

A partir dessa *démarche*, Foucault vai extrair os dois princípios fundamentais da percepção ética dos *aphrodisia* que, em seu curso, estruturam as descontinuidades ocorridas entre o cristianismo e a cultura greco-romana que o precede ou que lhe é contemporânea, bem como as modificações observáveis na complexa travessia do mundo grego clássico para a cultura greco-romana, sobre as quais este ensaio está focado.

O primeiro deles é o princípio da isomorfia sociosexual. Por certo, o que se tem nos *oneiroi*, ou nos sonhos com valor prognóstico, é a projeção do sexual sobre o social. Na onirocrítica, que ainda é a nossa e que predominou no século XX, o social é a metáfora do sexual, de modo que diante de todo sonho de conteúdo social que trata do reverso da fortuna ou do insucesso político, nos perguntamos sobre qual verdade sexual ele esconde. Já no entender de Artemidoro, há uma analogia natural entre o sexual e o social, de maneira que diante de um sonho sexual nos indagamos a respeito da verdade política, econômica, social que ele diz.

Entre nós predomina, ainda, uma descontinuidade de natureza entre o sexual e o social como postulado para decodificar os conteúdos sociais em termos sexuais. Porque a sexualidade tem sido pensada a partir do desejo, foi necessário postular um bloqueio entre o sonho e seu conteúdo pelos mecanismos de repressão e conversão, de modo a permitir que o conteúdo do sonho seja compreendido como a repressão da verdade do desejo (2014, p. 60). Artemidoro, por sua vez, apresenta esse *continuum* entre a relação sexual e o sucesso ou fracasso do social; essa continuidade é que lhe permite delimitar o valor de ambos. Trata-se, porém, de um *continuum* que não diz respeito somente à ambiguidade das palavras empregadas para designar, ao mesmo tempo o social e o sexual (por exemplo, *homilia*, *sinousia*, *sumplokê*, cf. 2014, p. 80), mas que também identifica a marca social dos diferentes parceiros sexuais envolvidos. Como se lê na aula do dia 28 de janeiro, o critério apreciativo do entrelaçamento sexual é “deduzido ou definido a partir do valor da relação entre esses dois indivíduos no conjunto do campo

social” (2014, p. 81)¹¹. Se o ato corresponde a um isomorfismo dos parceiros no campo social, ele é considerado bom; em contrapartida, será desqualificado moralmente como ruim se ele diverge ou se desvia do campo social do qual faz parte.

Como primeira consequência da apreciação ética dos *aphrodisia*, a grande linha que divide a valorização dos atos sexuais entre desejáveis e indesejáveis não será a que separa a heterossexualidade da homossexualidade, mas a que diferencia a isomorfia da heteromorfia sociossexual. A segunda consequência é que o casamento tende a ser considerado a forma mais perfeita de isomorfismo, ainda que entre os gregos ele não constitua ainda – como ocorrerá mais tarde na cultura greco-romana dos séculos I e II d.C. – a localização exclusiva da valorização das relações sexuais. Estamos diante de uma hierarquia de isomorfismos que são tão mais desejáveis quanto mais se afastem dos heteromorfismos.

Se tomarmos como exemplo a sociedade ateniense, o homem adulto e livre era o único a exercer o papel de sujeito na atividade sexual. Essa atividade era considerada isomorfa à sua condição de sujeito na vida política e ao poder de mando que exercia sobre sua esposa. Mas ela também era isomorfa, em proporções menores, às relações sexuais que ele, eventualmente, mantinha com todos aqueles que estavam sob seu domínio (escravas e escravos) ou que, até mesmo, não pertenciam ao domínio ou de outrem (como os rapazes), de modo que heteromorfa era somente considerada a relação de adultério com outra mulher casada. Por conseguinte, ter relações sexuais com a mulher para ter filhos e obter prazer na relação com uma escrava ou um rapaz correspondem a diferentes modulações do mesmo papel social. Não nos encontramos ainda diante de duas sexualidades diferentes em função de duas modalidades de desejo, estranhas uma à outra, mas sim na presença de atividades que, reservadas suas proporções, são da mesma natureza e da mesma forma .

O outro princípio apreciativo deduzido por Foucault da análise do livro de Artemidoro diz respeito à atividade da penetração. Sua valorização não é pensada somente pela referência à lei, mas também pela diferença entre o ato considerado natural e aquele localizado ao lado ou fora da natureza ou, no limite, contra ela. Ora, a penetração é o critério interno de naturalidade do ato sexual a partir do qual será possível apreciar aqueles que são recomendados e aqueles que deverão ser evitados, os vantajosos e os desvantajosos. Na época de Artemidoro, como também de

¹¹ “[...] se déduit ou se définit à partir de la valeur de la relation entre ces deux mêmes individus dans le champ social tout entier »

toda uma tradição que ele representa, o critério da naturalidade do ato é analisado somente a partir do indivíduo ativo. Diz Foucault: “A penetração não é um processo que ocorre entre dois indivíduos. É essencialmente a atividade de *um* sujeito e a atividade *do* sujeito” (2014, p. 87)¹², isso porque Artemidoro sequer faz referência ao objeto a ser penetrado, de modo que a partir desse princípio é muito difícil situar o papel do parceiro do ato. Mulher-rapaz-escravo(a) são sempre os objetos de penetração do sujeito do ato sexual, sem que no *Onirocriticon* exista uma hierarquia entre eles. Por essa razão o bom ato sexual será aquele a partir do qual nem a mulher nem o rapaz experimentam prazer, já que este é considerado algo incompatível com sua natureza ou condição.¹³

A despeito da importância do casamento no mundo grego, a atividade não-relacional da penetração não representava um problema no seu interior porque ela era totalmente isomorfa às relações sociais. A modalidade de conduta sexual mais problemática para o princípio da atividade é a que ocorre entre homem-rapaz, pela simples razão de que ela entra em contradição com o princípio do isomorfismo sociossexual. Segundo esse último, a relação homem-rapaz era válida se entre eles houvesse também um laço social de ensino-aprendizagem, de exemplaridade e de mútuo apoio. Seria válida ainda somente se o sujeito – o homem adulto – fosse efetivamente ativo. De todo modo, a posição social de um rapaz geralmente era diferente da ocupada pela mulher, pelas servas ou escravos. Se estes últimos jamais poderiam se tornar sujeitos, em contrapartida, do rapaz se esperava que algum dia ele viesse a ser sujeito pelo exercício das atividades sexuais, do governo da casa e, eventualmente, do governo da cidade. Entretanto, esses jovens cidadãos eram comumente tratados na pederastia como objetos sexuais. Daí o paradoxo: de um lado, para o homem livre o exercício da atividade sexual visa a um domínio sobre si mesmo, na tentativa de dar visibilidade real à moderação de uma liberdade de direito. Mas, de outro, a antiguidade teria sido um “erro profundo” (1994, p. 698), posto que a estetização da liberdade do homem adulto supunha uma atividade assimétrica com os rapazes, obstaculizando-os de se tornarem sujeitos de sua atividade sexual.

Nesse caso, a incompatibilidade entre o princípio do isomorfismo sociossexual e o princípio da atividade na percepção ética dos *aphrodisia* teria levado os gregos a introduzir, no seu entremeio, um terceiro

¹² “La pénétration n’est pas un processus qui se passe entre deux individus. C’est essentiellement l’activité d’un sujet et l’activité du sujet”.

¹³ Foucault considera que essa apresentação de Artemidoro no século II d.C. tem a mesma referência à mulher e ao rapaz que a retratada no clássico livro de Kenneth J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge: Mass, University Press, 1978 (Cf. Tradução francesa de Suzanne Saïd, *Homosexualité grecque*. Grenoble: La pensée sauvage, 1980).

elemento, que é a erótica. Na dimensão do *eros*, interpretado por Foucault como um sentimento, uma atitude e um modo de ser, “o outro [o jovem] será levado em conta enquanto ele estiver em vias de se tornar sujeito” (2014, p. 95).¹⁴ Doravante, a *relação* entre um homem maduro e um jovem será eticamente válida se a atividade sexual for ajustada à forma da pedagogia, o que impõe se desfazer do perigo representado pelo sexo em troca do cuidado de parte do homem já formado em benefício do *outro*. Trata-se de transformar a dissimetria afrodisíaca – que por natureza é indiferente ao outro – isomorfa a uma relação pedagógica que, precisamente, deverá ajudar a tornar o outro um sujeito no campo social. Mas essa transformação demanda evitar, o máximo possível, os perigos indefinidos dos prazeres. No limite, isso envolveu a renúncia da atividade sexual e o valor crescente do lugar concedido à verdade que o homem adulto deveria transmitir ao jovem na relação pedagógica e que o capacitaria a se tornar sujeito. Portanto, em vez de ser o lugar da tolerância, a relação sexual entre homem-rapaz se volta, desde muito cedo e no interior da pederastia grega, algo problemático. Pelo contrário, ao amar alguém que lhe ensina a verdade e não o trata como objeto, o jovem se torna um sujeito de conhecimento e apto a governar. O verdadeiro amor é aquele que conduz o outro a ter acesso ao estatuto de sujeito. A verdade não é extraída do prazer sexual, mas de um ensinamento, de um dizer verdadeiro transmitido pela relação pedagógica.

Se, de um lado, a tensão entre os dois princípios de apreciação da conduta sexual exclui o rapaz da possibilidade de ser um sujeito ativo; de outro, ele somente assim o será se a atividade sexual for redimensionada pela erótica, ou seja, pelo jogo da verdade na própria relação pedagógica. Em um e outro caso há uma incompatibilidade entre a experiência dos *aphrodisia* e o acesso à verdade. Seria essa uma das razões pelas quais, no curso de 1982, *L'herméneutique du sujet*, Foucault continua a tratar da relação entre subjetividade e verdade, porém sem levar em consideração o domínio da atividade sexual? Ou ainda, seria por isso que nos dois últimos volumes de *Histoire de la sexualité* ele deixa de insistir – pelo menos de maneira explícita – no fio condutor da relação entre subjetividade e verdade?

A cultura romana e seu novo núcleo de problematização dos *aphrodisia*

Os dois princípios de apreciação ética dos *aphrodisia* que Foucault deduz de sua leitura peculiar do *Onirocriticon* também serão o índice para

¹⁴ “[...] on prendra en compte l'autre en tant qu'il est en train de devenir sujet.”

a análise de um período mais próximo ou, até mesmo, contemporâneo do livro de Artemidoro. O curso de 1981 está centrado nesse período de longa duração que se estende do helenismo, tomado porém principalmente a partir do século I a.C., até a cultura romana do fim do século II d. C.

De um modo muito mais explícito e arriscado do que em seu livro *Le souci de soi*, Foucault se detém nas modificações daquela apreciação ética, como a que concerne ao deslocamento do centro de problematização dos *aphrodisia*. E isso é pensado a partir de dois níveis de análise: o primeiro, histórico, corresponde à constatação da emergência da preocupação em torno da moral sexual centrada no matrimônio a partir o século I a.C., consequência das reais modificações econômicas e políticas descritas pelos historiadores do helenismo tardio e da época romana. O segundo, filosófico, se refere aos discursos dos moralistas e pensadores estoicos tardios dos séculos I e II d.C., às suas técnicas de si e aos conselhos focados no matrimônio, porém justificados a partir de uma razão universal e ideal (cf. 2014, p. 243).

Para começar a tratar das descontinuidades do matrimônio, de sua forma grega em direção à sua constituição greco-romana, Foucault se apoia, portanto, primeiro nos historiadores, dentre eles Paul Veyne¹⁵ e Claude Vatin¹⁶. Pelo que eles nos apresentam, a partir do helenismo ocorrerá deslocamentos significativos a respeito da importância das instituições em relação à Grécia clássica, dentre elas o casamento. Desde 338 a.C., os gregos perdem a *polis*, esfera que garantia a liberdade entre os iguais e um estatuto privilegiado ao cidadão ateniense. Por sua vez, o helenismo provoca um processo lento e complexo de deslocamento das instituições familiares em razão do enfraquecimento das estruturas sociais e hierárquicas estreitas das cidades e, em consequência, do progressivo desaparecimento do poder político compartilhado pelos cidadãos. A constituição de um novo poder político monárquico e autocrático faz com que os indivíduos se voltem para a revalorização da vida conjugal como a única forma social estável possível de ser mantida, sem o suporte da autonomia das cidades-estado.

O casamento, que na Grécia clássica e na Roma republicana era um ato privado¹⁷ resultante da transação entre dois chefes de família e do

¹⁵ Cf. VEYNE, P. "La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain", in: *La société romaine*. Paris, Seuil, 1991.

¹⁶ Cf. VATIN, C. *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*. Paris: Ed. de Boccard, 1970.

¹⁷ Foucault aqui se baseia em P. Veyne, quando esse escreve: "Recordemos, em uma palavra, que o casamento romano não é um ato público; que, digo eu, ele não é, até mesmo, um ato jurídico: é um estado de fato, marcado por uma cerimônia" [Rappelons d'un mot que le mariage romain n'est pas un acte public; que dis-je, ce n'est même pas un acte juridique: c'est un état de fait, marqué par une cérémonie] (VEYNE, apud FOUCAULT, 2014, p. 226, nota 2, de Frédéric Gros)

futuro marido, a partir do século II a.C. e durante os dois primeiros séculos de nossa era, se torna uma instituição pública. Enquanto as famílias eram importantes para a vida da cidade, no sentido de que sua estabilidade fortalecia as relações sociais e políticas, o casamento era um ato mais comum da aristocracia e seu sistema de alianças e interesses privados. Mas a partir das monarquias do período helenístico e, em seguida, do poder autocrático de Roma, diminui a importância do casamento no interior das estratégias intra e interfamiliares para o fortalecimento das cidades e sua garantia será buscada na caução de uma instituição pública.

Essa institucionalização pública do casamento é correlata de uma extensão real da prática matrimonial nas camadas mais populares e provincianas. Nelas é que ocorrerão algumas das modificações fundamentais para a percepção ética dos *aphrodisia*. Será nas províncias romanas, principalmente nas comunidades egípcias, que o consentimento entre o homem e a mulher no ato de se casar se torna decisivo, bem como será relevante a autonomia da mulher na administração e usufruto de seu dote, em caso de divórcio. Mais importante ainda é que nessas camadas mais simples surge, de fato, a *relação dual* no interior da vida matrimonial, a qual, em um movimento centrípeto, se expandirá das províncias às metrópoles. Antes da era cristã, e no âmbito do império romano, é que ocorre o que Paul Veyne denomina a invenção do “casal”, marcado pelo mútuo afeto e pela atividade sexual (cf. VEYNE, 1991, p. 108). A história mostra que a centralidade do matrimônio e sua conjugalidade não surgiu entre os meios aristocráticos ou a partir de um pensamento moral de ordem filosófica. Tudo o que os filósofos teriam escrito à propósito, seria somente um reflexo, mera “repetição” daquilo que na vida de pessoas comuns teria acontecido em razão da crise das instituições da idade de ouro da Grécia. Pelo menos isso é o que pensa Claude Vatin e é a partir da suposta insuficiência dessa maneira de pensar que Foucault desenvolve uma análise menos evidente.

Com efeito, na época romana tardia, as regras de conduta propostas por diretores de consciência e filósofos, tais como Plutarco, Sêneca e Musônio Rufo, estão dirigidas às elites econômicas das cidades, herdeiras dos antigos sistemas de aliança das aristocracias gregas. Diante de seu poder político mitigado e quase anulado pelas monarquias instauradas a partir do mundo pós-alexandrino, também entra em crise o velho matrimônio social, matrimônio-aliança. Como sublinha Foucault, “essa velha aristocracia será obrigada a aceitar esse modelo de comportamento proposto pelas novas camadas sociais vindas de baixo, vindas da província” (2014, p. 278).¹⁸

¹⁸ “[...] cette vieille aristocratie sera obligée d’accepter ce modèle de comportement proposé par les nouvelles couches sociales venues d’en bas, venues de la province.”

Quando, portanto, os filósofos e moralistas escrevem suas regras de conduta e suas justificações para a vida sexual matrimonial nos primeiros séculos de nossa era, a centralidade da vida conjugal e suas obrigações concretas já são uma realidade, tanto nas províncias quanto nas cidades.

Tem-se assim um segundo nível de análise que são os textos dos moralistas, filósofos e literatos do período helenístico e romano. Além do livro de Artemidoro, que opera como uma espécie de índice, Foucault realiza exegeses minuciosas desse complexo conjunto de elaborações, do qual o próprio Artemidoro se inspira para sua interpretação das atividades sexuais. Com efeito, o matrimônio é objeto de preocupação na vasta literatura que abrange diferentes gêneros, tais como os exercícios de retórica, as diatribes, os preceitos de vida e os diálogos. Ele é retratado de diferentes formas, desde as mais antigas – como a *Econômica*, de Xenofonte, o segundo livro da *Econômica*, do pseudo-Aristóteles – até textos do século IV d.C., de Gregório de Nisa e João Crisóstomo, passando por Plutarco, Musônio Rufo, Epicteto, Hierocles, Sêneca, e Plínio.

O que encontramos nesses discursos é, aparentemente, uma espécie de *repetição* daquilo que os historiadores já identificaram na realidade. Mas, de fato, não se trata disso, como detalha Foucault:

Nesse discurso, o casamento não aparecia de forma alguma como o efeito real de um deslocamento real das estruturas sociais, mas ele era retranscrito como uma obrigação [...] vinculada à um certo número de coerções que se apresentavam ao nível da idealidade. Significa que é esse vínculo ideal de cada um ao conjunto do gênero humano, a essa realidade ideal que é o gênero humano para cada um dos indivíduos, que tornava o casamento necessário e obrigatório (2014, p. 243).¹⁹

Ao transformar uma prática real em uma obrigação ideal, a vivacidade e o decisivo do real deixam de ser importantes. Nesse sentido é que a análise de Foucault difere da dos historiadores, como a de Claude Vatin. Consoante essa análise, os filósofos não teriam feito uma transcrição, sob a forma de prescrições, de um processo já existente na realidade, ao modo de uma “republicação representativa” (2014, p. 235). Se do ponto de vista da história essa análise pode ser válida, ela é, porém, insuficiente para uma história dos discursos de verdade, que Foucault afirma ser seu projeto geral. Nessa história, o discurso dos filósofos não é um reflexo do real, da mesma forma que o real não contém, em si mesmo, a razão

¹⁹ “Dans ce discours, le mariage n’apparaissait pas du tout comme l’effet réel d’une dislocation réelle des structures sociales, mais il était retranscrit comme une obligation [...] liée à un certain nombre de contraintes qui se présentaient au niveau de l’idéalité. C’est-à-dire que c’est ce lien idéal de chacun au genre humain tout entier, à cette réalité idéale qu’est le genre humain pour chacun des individus, qui rendrait le mariage nécessaire et obligatoire.”

de ser do discurso. Se para os historiadores o discurso é um documento, Foucault os considera na sua “existência de monumento” (2014, p. 237)²⁰

No caso específico dos discursos sobre a conduta sexual, entre os quais encontra-se envolvida a subjetividade, há sempre a constatação de seu excesso diante de uma raridade do real. O que os filósofos fizeram foi produzir discursos de verdade a partir dos quais o verdadeiro não é deduzido de sua coerência com o real, mas de seu contato com esse real ao modo de um *acontecimento* na ordem do discurso. Entende-se, então, a razão pela qual os discursos em torno da arte de viver, das regras de conduta da vida conjugal se multiplicaram. Não foi porque propunham ou prescreviam uma conduta a ser adquirida, mas porque queriam imprimir algo novo em relação àquilo que historicamente já existia.

Assim é que a partir dos dois primeiros séculos de nossa era ocorrerá uma série de conselhos, de técnicas de conduta referentes ao matrimônio, transformadas em obrigação, justificadas em termos de uma verdade concernente à natureza do gênero humano ou da própria vida animal (como é o caso da leitura da sexualidade do elefante).²¹ Ao não se referir diretamente ao real – a conjugalização histórica do matrimônio resultante das circunstâncias das novas estruturas políticas e econômicas – os filósofos estoicos dos séculos I e II d.C. tornaram o casamento um valor em si mesmo e um dever absoluto (*proëgoumenos*) fundamentado no estado perfeito e racional do mundo.²²

Portanto, se os deslocamentos históricos são importantes para a modificação do centro de problematização dos *aphrodisia* em direção do matrimônio, mais relevante ainda, para Foucault, é a produção de um excesso de discurso sobre esses deslocamentos e que, a rigor, não reflete sua própria realidade. Desse modo é que as regras de conduta estão orientadas para a restrição dos atos e prazeres sexuais para o

²⁰ Trata-se de uma referência à análise do discurso feita por Foucault, em seu livro de 1969, *Archéologie du savoir*, p. 13-15, no qual o discurso é tratado exclusivamente em sua materialidade e existência e não na condição de reflexo de uma cadeia de razões.

²¹ Na aula do dia 7 de janeiro de 1981, Foucault mostra como, desde a antiguidade grega e latina, em autores como Plínio, a sexualidade do elefante foi pensada como modelo para o comportamento conjugal humano. Esse modelo foi expandido para a Idade Média no livro *Physiologus*, de autor desconhecido, e foi retomado por São Francisco de Sales, no capítulo 39 do livro III de sua *Introdução à vida devota*, de 1609. Com isso, a intenção principal de Foucault é enfatizar que não foi no interior do cristianismo que, pela primeira vez, ocorreu a prescrição de uma moral austera e rigorosa sobre o matrimônio. Quase todos os ideais relacionados à pureza e às regras da boa condução do matrimônio já faziam parte do pensamento pagão.

²² Ao contrário dos epicuristas e dos cínicos, para os quais o casamento era valorizado somente em circunstâncias particulares e em razão da conjuntura exterior. Na aula de 4 de fevereiro, Foucault faz uma exegese minuciosa da consideração do casamento como um *proëgoumenos*, designado como “algo primordial” e “princípio fundamental” a ser seguido. São privilegiadas passagens de Epicteto, Hierocles, Musônio Rufo. Nessa aula ele também detalha como, para Epicuro e Crates, o casamento era objeto de um juízo negativo (cf. 2014, p. 114-120).

fim procriativo e sua legitimidade somente no interior do casamento, âmbito no qual os papéis tradicionais do homem e da mulher – papéis econômicos e sociais de um em relação ao outro – serão acrescidos de uma ética da mútua afeição e amizade a fim de propiciar a durabilidade e fortalecer a estabilidade da relação conjugal. Essas regras correspondem à constituição de um novo regime dos *aphrodisia* marcado pela valorização da fidelidade na durabilidade da relação. Trata-se do desenvolvimento da *kharis*, que os gregos interpretavam como complacência, consentimento, prazer recíproco, uma espécie de síntese entre *eros* e *aphrodisia*.

O deslocamento dos princípios de apreciação ética

A partir da invenção do casal e das regras de conduta propostas pelos filósofos em termos de uma justificação ideal de natureza e natureza humana, Foucault procura identificar a nova configuração dos *aphrodisia* na cultura greco-romana. E essa nova configuração é consequência do deslocamento dos dois princípios de valorização ética da conduta sexual.

Na cultura greco-romana, o matrimônio deixa de ser somente uma instituição na qual os princípios da isomorfia sociossexual e da penetração sexual são exercidos com naturalidade e sem tensões. Com respeito ao primeiro princípio, a conduta sexual passa a ser problematizada exclusivamente no matrimônio, os *aphrodisia* devendo ser nele localizados e em nenhuma outra relação. Inaugura-se um dimorfismo, uma primeira incompatibilidade entre o social e o sexual, já que o sexual deixa de ser reflexo do social. Ocorre uma espécie de *desafrodisização* do campo social em proveito da relação matrimonial. A segunda incompatibilidade diz respeito ao princípio da penetração. Ele tinha valor quando representava uma dominação física e social sobre o parceiro. Como no casamento os direitos e obrigações em relação à mulher tendem a uma certa igualdade e os *aphrodisia* são aprisionados nessa relação, esse princípio passará por uma completa reorganização. Portanto, será no interior da relação dual do matrimônio que os velhos princípios de valorização serão re-situados.

Para que esses princípios de valorização pudessem subsistir sob essas novas formas foram necessárias duas condições que irão instaurar uma nova tensão no terreno da conduta sexual, não mais ao estilo do par problemático homem-rapaz, mas em virtude da própria invenção da *relação* marido-esposa. Essas condições não as encontramos nos dois últimos volumes da *Histoire de la sexualité* e, entretanto, são surpreendentes pelos processos que delas resultam para a história da subjetividade ocidental.

A primeira delas, exigiu do homem casado que ele estabelecesse uma cisão na relação com seu próprio sexo. Um sexo estatutário, de um lado, a partir do qual ele deveria mostrar no campo das relações sociais

e da dominação política sua maneira de ser e agir masculina mas sem dela se aproveitar para exercer nesse campo sua função viril de macho. E, de outro, um sexo-atividade, pelo qual ele deveria desempenhar o seu papel viril de macho no interior da conjugalidade, mas sem que esse papel tivesse a forma da dominação social e política masculina. Portanto, a nova tensão para o homem casado é constituída pela dupla exigência de não poder fazer valer seu estatuto de macho no desempenho de seu estatuto social e político e evitar seu domínio social masculino na vida conjugal em favor de uma *relação* dual que respeite a reciprocidade.

A segunda condição é que o sexo-atividade deixe de ser exercido a partir de um direito de preeminência e de estatuto, da posição de senhor sobre um parceiro, seja ele a esposa, um escravo ou um rapaz. O princípio da atividade já não se efetiva a partir do domínio sobre um outro, mas pelo domínio de si mesmo, como uma atividade de autocontrole e limitação. Desdobramento do sexo e redobra de si sobre si constituem as duas consequências, ligadas entre si, das modificações dos princípios clássicos de valorização das atividades sexuais no mundo greco-romano.

O mais decisivo na reorganização dos princípios de valorização da conduta sexual no mundo antigo são os processos que Foucault identifica para a história da subjetividade. Trata-se da subjetivação dos *aphrodisia* e da objetivação dos desejos.²³ O primeiro está relacionado à modificação do princípio da atividade a partir da qual o indivíduo passa a ter uma relação subjetiva com seu próprio sexo. Por certo, *aphrodisia* denotava entre os gregos fundamentalmente uma atividade.

Como ressalta Foucault:

Não é uma propriedade da natureza, não é uma dimensão da subjetividade, é um tipo, uma série de atos caracterizados por sua forma, caracterizados pela experiência do desejo que os atravessa, pela intensidade do prazer que se experimenta, e pelo fato de que é uma atividade que corre o risco, em razão mesmo dessa violência do desejo e dessa intensidade do prazer, de escapar a si mesma e perder seu próprio controle (2014, p. 287).²⁴

Entretanto, essa compreensão muda quando o homem casado, na cultura romana, torna-se cindido em relação ao seu próprio sexo, entre

²³ Foucault já havia anunciado, no final do manuscrito da aula de 25 de janeiro, esse duplo processo, importante para a relação entre subjetividade e verdade. Com efeito, em torno do paganismo é que “aparece no Ocidente o sujeito de desejo como objeto de conhecimento”. Mais tarde, a questão do sujeito de desejo percorrerá o pensamento ocidental, “de Tertuliano à Freud” (2014, p. 170).

²⁴ “Ce n'est pas une propriété de nature, ce n'est pas un trait de nature, ce n'est pas une dimension de la subjectivité, c'est un type, une série d'actes caractérisés par leur forme, caractérisés par la violence du désir qui les traverse, par l'intensité du plaisir qu'on éprouve, et par le fait que c'est une activité qui risque, à cause même de cette violence du désir, de cette intensité du plaisir, d'échapper à elle-même et de perdre son propre contrôle.”

mostrar sua masculinidade na vida social e sua virilidade na vida conjugal. A reativação constante dessa tensão provoca um vínculo contínuo entre o sujeito e o princípio de sua atividade sexual. Os *aphrodisia*, que entre os gregos são fundamentalmente atos que concernem à relação com os outros, na cultura greco-romana dizem respeito a uma indefinida relação do sujeito consigo mesmo e se tornam, assim, uma dimensão própria da subjetividade. Esse primeiro processo conduz Foucault a afirmar uma modificação importante ocorrida no mundo greco-romano, que é a subjetivação permanente da atividade sexual. Portanto, teria sido nessa época e a partir da centralidade do matrimônio que os *aphrodisia* deixam de denotar uma atividade ou propriedade natural e passam a designar algo que tem a ver com a constituição de uma dupla maneira do sujeito se relacionar constantemente com seu sexo.

O segundo processo consiste na objetivação dos desejos. Entre os gregos, eles concerniam a atividades também situadas próximas da natureza, porém portadoras de uma energia violenta e intempestiva que levava o indivíduo ao excesso. Diante disso, fazia-se necessário um regime definido em função das necessidades do corpo, uma medida quantitativa dos atos para a regulação dos prazeres. Esse regime dos prazeres não poderá mais ser sustentado nos dois primeiros séculos de nossa era, quando será demandado ao homem casado o discernimento permanente entre seu sexo-estatuto e seu sexo-atividade. O problema se desloca da limitação quantitativa dos atos ao controle, à administração e à observação permanente da própria raiz da atividade sexual.

Nessas técnicas de si não se tem ainda o desenvolvimento de um objeto conceitualizado ou uma hermenêutica do desejo sexual. Entretanto, já existe a matriz de um processo de objetivação desde quando o controle de si é definido como condição fundamental para que seja operada a separação entre o sexo-estatuto e o sexo-atividade. O elemento dos *aphrodisia* a ser controlado não é tanto o ato ou o prazer, mas o desejo. Ele é que conduz incessantemente o sujeito da atividade sexual a se desfazer de sua condição de sujeito e o impele a misturar seu estatuto masculino à sua atividade viril.

Como sublinha Foucault:

o desejo é isolado como o elemento que vai ancorar a subjetivação dos *aphrodisia*: é sob a forma do desejo que vou estabelecer a relação permanente que tenho com meu próprio sexo. E é sob a forma do desejo, da *epithumia*, que vai ser objetivado em mim o que demanda ser controlado, dominado e conhecido (2014, p. 290-291).²⁵

²⁵ "Le désir est isolé comme l'élément qui va ancrer la subjectivation des *aphrodisia*: c'est sous la forme du désir que je vais établir le rapport permanent que j'ai à mon propre sexe. Et c'est sous la forme du désir, de l'*epithumia*, que va être objectivé en moi ce qui demande à être contrôlé, maîtrisé et connu."

Na constituição grega antiga, o desejo era somente a manifestação de um componente orgânico – a acumulação dos humores – e estava ligado ao prazer, que era uma versão, do lado da alma, do mecanismo da expulsão espermática. A partir do conjunto fechado constituído pelos atos, prazeres e desejos é que as novas tecnologias de si – identificadas em Epicteto e Marco Aurélio – extraem e isolam o desejo desse conjunto, diminuindo a importância do ato, que deixa de ser a expressão maior dos *aphrodisia*, e reduzindo o papel do prazer, tornado um fim inessencial.

Ao contrário do que se possa pensar, não se trata de um retorno a Platão, para o qual a *epithumia* é uma instância geral ou função da alma em relação à qual o sujeito é passivo. Entre os estoicos, o desejo é antes a forma principal da manifestação no sujeito do próprio princípio da atividade sexual. Além disso, ser senhor de suas atividades sexuais não supõe, entre outras coisas, fazer como Sócrates diante de Alcebiades, quando ele renuncia ao sexo com o efebo ao mesmo tempo em que continua a desejá-lo. Entre os estóicos, trata-se muito mais de buscar eliminar o desejo ou não permitir que ele se manifeste. Ao mostrar que a *epithumia* platônica não é a pré-história do desejo na cultura greco-romana Foucault renuncia à ideia de uma universalidade do desejo da qual derivariam interpretações sucessivas. Com efeito, é a problematização de uma prática que produz novos objetos conceituais. E pode-se disso deduzir que a pedagogia grega e a relação conjugal romana são práticas bem diferentes, e que somente nessa última o desejo pôde ser objetivado.

O nascimento desse desejo a ser permanente controlado na época romana está relacionado ao deslocamento da problematização do *eros*, doravante localizado no interior da relação conjugal (Cf. 2014, p. 169). Ao ser investigada o que é e como deveria ser essa relação, a questão de sua verdade se impõe pela primeira vez. A antiga incompatibilidade e mútua exclusão entre sexualidade e verdade, como anuncia Foucault, “começa a vacilar, a ruir, a se deslocar um pouco” (2014, p. 169).²⁶ Se na problematização grega do amor pederástico a transmissão da verdade do filósofo ao efebo só poderia ser efetivada pela exclusão do ato sexual, a partir do momento em que o ato sexual será conjugalizado, ele passará a ser objeto de um discurso de verdade, de uma análise filosófica. Trata-se, no entanto, de um pequeno deslocamento porque, como segue Foucault:

²⁶ [...] ce grand thème de l'exclusion du rapport sexuel et de la vérité "commence à vaciller, à s'effriter, à se déplacer un peu".

A incompatibilidade verdade/ato sexual é mantida ao nível do sujeito que exerce essa atividade sexual ou essa atividade filosófica. Mas ao contrário, do lado dos objetos, quer dizer, na ordem dos domínios dos objetos a serem analisados, o ato sexual começa a se tornar, na sua própria natureza e no que ele deve ser para ser legitimado, objeto de conhecimento, objeto de verdade (2014, p. 170).²⁷

Na cultura greco-romana o desejo adquire importância fundamental na subjetivação dos *aphrodisia*, sendo que os prazeres e atos passam a fazer parte do terreno da suspeição. Mas o desejo somente tem uma relação com a verdade no nível de sua objetivação, já que no exercício da atividade sexual o sujeito permanece cindido. Significa que a relação entre sujeito e verdade permanece difícil, praticamente impossível, enquanto os *aphrodisia* continuarem a ser a substância ética das atividades sexuais.

Considerações finais

Foucault indica incompatibilidades entre subjetividade e verdade no domínio dos *aphrodisia* na cultura grega e no pensamento greco-romano tardio. Antes do cristianismo – e diferentemente dele – os gregos optaram pela exclusão do sexo, no contexto do amor masculino, como caminho para o acesso às verdades superiores. Por sua vez, no mundo greco-romano nasceu a centralidade da fidelidade conjugal no interior do matrimônio, a autofinalização do sexo para a procriação e a desqualificação do prazer: tudo isso criou, de um lado, as condições para o confisco dos *aphrodisia* e sua subjetivação no interior da relação conjugal e, de outro, a objetivação do desejo a partir de seu conhecimento possível em termos de verdade filosófica.

A grande ruptura do cristianismo com a cultura pagã não estaria portanto do lado da exclusividade do sexo no interior do casamento e da condenação da impureza de quaisquer outras atividades sexuais, mas sim no modo como o desejo sexual, já objetivado na cultura greco-romana, passa a ser motivo de constante suspeita e, dessa maneira, algo a ser permanentemente confessado e interpretado. Assim é que a ênfase no autocontrole da sexualidade do monge cristão a partir dos séculos IV e V – e que seria um dos objetos do manuscrito *Les confessions de la chair* –, aponta para uma hermenêutica do “sujeito” de desejo.

²⁷ “L’incompatibilité vérité/acte sexuel est maintenue au niveau du sujet qui exerce cette activité sexuelle ou cette activité philosophique. Mais, en revanche, du côté des objets, c’est-à-dire dans l’ordre des domaines d’objets à analyser, l’acte sexuel commence à devenir, dans sa nature même et dans ce qu’il doit être pour être légitimé, objet de connaissance, objet de vérité.”

Pode-se doravante vislumbrar uma relação de compatibilidade entre subjetividade e verdade a partir de, pelo menos, dois deslocamentos. O primeiro tem a ver com o desejo. Este deixa de fazer parte da substância ética dos *aphrodisia* e se torna algo inerente à substância ética da carne. O segundo está relacionado a outra forma de tensão, que deixa de ser a vivida pelo homem casado entre seu sexo-estatuto e seu sexo-viril na dinâmica heteromórfica da vida social e da vida privada. No cristianismo, e pela primeira vez no Ocidente, trata-se da tensão vivida em uma conduta sexual solitária, a partir da qual está em jogo a tentativa de anulação do desejo sexual, ao mesmo tempo em que ele é pensado como algo inerente à constituição ontológica do sujeito em razão do pecado original.

Se entre os gregos o desejo era uma força intempestiva ao lado da natureza; se entre os greco-romanos ele se torna um objeto a ser analisado e conhecido; no cristianismo, ele passa a ser algo constitutivo do sujeito. A relação entre subjetividade e verdade não está focada na confissão objetiva do pecado, mas na sua raiz ontológica e na sua verdade mais radical, que é a concupiscência ou o desejo de pecar. Desde então, a questão central não será como fazer uso dos prazeres, mas identificar qual a verdade do desejo que habita no sujeito e que devera ser interminavelmente autoenunciada. A percepção ética dos *aphrodisia* dará lugar à percepção hermenêutica dos desejos carnis. A partir das descontinuidades da genealogia operada por Foucault, pode-se concluir que a cultura greco-romana deu nascimento à objetivação do desejo, mas foi somente no cristianismo que o homem ocidental tornou-se *homem de desejo*, antes mesmo de ter se transformado em um *animal confidente* no dispositivo moderno da sexualidade.

Referências

ARTEMIDORE. *La Clef des songes. Onirocriticon*. Trad. André Jean Festugière. Paris: Vrin, 1975.

DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. Cambridge: Mass, University Press, 1978.

FOUCAULT, M. *Le Gouvernement des vivants*. Cours au Collège de France (1979-1980). Edition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Sennellart. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2012.

FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France (1980-1981). Edition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2014.

FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi*: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980. Edition établie par Henrique-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini. Paris: Vrin, 2013.

FOUCAULT, M. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

- FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*. Histoire de la sexualité, I. Paris: Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, M. Le retour de la morale. In: *Dits et écrits*, IV. Paris: Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, M. A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. In: *Dits et écrits*, II. Paris: Quarto/Gallimard, 2001, p. 1428-1450.
- FOUCAULT, M. *L'usage des plaisirs*. Histoire de la sexualité, II. Paris: Gallimard, 1984a.
- FOUCAULT, M. *Le souci de soi*. Histoire de la sexualité, III. Paris: Gallimard, 1984b.
- GROS, F. Situation du cours. In: FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité*. Cours au Collège de France (1980-1981). Edition établie sur la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros. Paris: EHESS/Gallimard/Seuil, 2014, p. 305-321.
- VATIN, C. *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*. Paris: Ed. de Boccard, 1970.
- VEYNE, P. La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain. In: *La société romaine*. Paris, Seuil, 1991.

Endereço postal:

Escola de Educação e Humanidades
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Rua Imaculada Conceição, 1155 – Prado Velho
80215-901 Curitiba, PR, Brasil

Data de recebimento: 01/03/2015

Data de aceite: 30/09/2015