

O DÉFICIT ERÓTICO NA EDUCAÇÃO: UM PROBLEMA ÉTICO

Cinthia Alves Falchi*

Recebido: 22 mar. 2013

Aprovado: 15 maio 2013

* Mestre em Filosofia da Educação. Professora da Universidade Estadual Paulista – Faculdade de Filosofia e Ciências – Unesp/Marília. Campus Universitário. Marília, SP - Brasil. E-mail: cinthia.falchi@gmail.com

Resumo: Partimos das sexualidades como parte de um social estereotipado, por serem colocadas como discursos necessários na formação do sujeito que se reconhece e é reconhecido socialmente a partir de suas práticas sexuais e, ao mesmo tempo, parte combatida por serem formadas a partir de conflitos internos/externos, que culminam neste social normal/anormal. Considerando a intenção de formação de um sujeito sexual social, notamos que o sujeito perverso o é a partir da normalidade de um sujeito social determinado em razão do próprio perverso. Nosso objetivo é problematizar as sexualidades a ponto da não associação de papéis preestabelecidos especificamente a partir do sexo, interligando ao déficit pedagógico a erótica exposta quando notamos que há também um déficit erótico. A partir da genealogia foucaultina podemos visualizar em que medida nos encontramos sujeitados a uma história que científicou nossos conhecimentos de nós mesmos, e que formulou um padrão de conhecimento do/a outro/a.

Palavras-chave: Erótica. Foucault. Educação. Sexualidade.

THE EROTIC DEFICIT IN EDUCATION: AN ETHICAL ISSUE

Abstract: We identify the sexualities as part of a stereotyped social, as they are placed as speeches needed in the formation of the subject that recognizes itself and is socially recognized from its sexual practices and, at the same time, these sexualities, in the social context of normal/abnormal, generates conflicts that are formed internally/externally. Considering the intention of forming a sexual social subject, we note that the perverse subject is formed from the normality of a particular social subject in reference to the perverse subject. Our goal is to problematize the sexualities in order to unbind the preestablished association roles that take part from the sex, linking the exposed Erotic to the pedagogical deficit Erotic because we note that there is also a erotic deficit. From Foucault's genealogy we can visualize the extent to which we are subjected to a story that scientificized our knowledge of ourselves, and that has formulated a standard of knowledge of the other.

Key words: Erotica. Foucault. Education. Sexuality.

Partimos do discurso sobre a sexualidade como parte de um estereótipo histórico-socialmente estabelecido por ser colocado como necessário à formação do sujeito como indivíduo, fazendo com que ele seja reconhecido por suas práticas sexuais e, ao mesmo tempo, seja formado a partir de conflitos internos/externos que culminam em um indivíduo normal/anormal. Esta relação entre interno e externo talvez possa ser mais bem visualizada se nos

detivermos no caminho traçado por Foucault da *anátomo-política* à *biopolítica*. Esta via estabelecida por Foucault seria a passagem de todo um processo centrado no território e que, a partir das modificações de referenciais, por diversos motivos, se irá centrar no corpo, na *bío*.¹

O curso *Em defesa da sociedade* nos remete a um cenário de mudanças. No início é ressaltada a *teoria clássica da soberania* que tem como atributo fundamental o direito de vida e de morte, portanto de deixar viver ou de fazer morrer. Foucault traçará um caminho genealógico que contrapõe este direito político do soberano ao *biopoder*.

No final do século XVII e no decorrer do século XVIII, segundo a genealogia foucaultiana, é estabelecida social e politicamente, a tecnologia disciplinar do trabalho². Esta aparece no intuito de fazer os corpos aumentarem a força útil através de exercícios e treinamentos, utilizando-se de técnicas de racionalização. A partir do saber técnico, Foucault ressalta quatro procedimentos que o Estado utiliza na tentativa de generalização da história para que essas técnicas sejam acopladas a uma cronologia estabelecida. São estes: desqualificação dos saberes inúteis, normalização desses saberes entre si, classificação hierárquica e centralização piramidal (2005). Neste movimento de organização dos saberes são utilizadas técnicas de poder centradas no corpo individual. Essas técnicas visam aumentar a eficácia física do corpo que, para a época, era necessária e, através de uma disciplinarização do corpo é possível estabelecê-lo dócil e competente ao sistema de produção.

Deixa-se o suplício da *teoria clássica da soberania*³ e se inicia uma “mecânica do poder” que tem como objetivo o domínio do corpo dos outros, não apenas para que os indivíduos façam o que queiram, mas também para que operem da maneira estabelecida, a partir das técnicas demonstradas, com a rapidez desejada. Esta será a tecnologia que receberá o nome de *anátomo-política*.

Para explicar a *biopolítica* nos valem do conceito de *biopoder*. *Grosso modo*, este é a utilização que a *biopolítica* faz da biologia a fim de, por um lado, conseguir aumentar o número de seres vivos; e por outro, dominar suas capacidades. Portanto, diferentemente da *anátomo-*

¹Esta passagem não implica em exclusão da primeira pela segunda. No entanto enfatiza qual das duas terá maior importância científica a partir de dado momento histórico.

²Evidenciamos que essa tecnologia é ‘aplicada’ apenas na aristocracia e posteriormente burguesia.

³A teoria clássica de soberania ressalta que o direito de morte sobre os súditos garantia o direito de vida do soberano.

política, que incide sobre os corpos individuais, a *biopolítica* se instala na espécie humana. Neste sentido é colocada como uma tecnologia regulamentadora da vida. Revel (2011, p. 25) dirá que:

Enquanto a disciplina sucedia como “anátomo-política” dos corpos e se aplicava basicamente aos indivíduos, a biopolítica representa, portanto, essa grande “medicina social” que se aplica à população com o propósito de governar sua vida: a vida faz, daí em diante, parte do campo do poder.

A tecnologia regulamentadora da vida se apresenta como tecnologia de produção de sujeito e, diferentemente da *anátomo-política* que se instala no corpo do indivíduo, a *biopolítica* é realizada a partir de instituições e práticas saber-poder na tentativa de sujeitar o indivíduo às estratégias de controle estabelecidas pelo Estado para a população.

Na tecnologia disciplinar dos corpos o sistema seguido é: corpo – organismo – disciplina - instituições; e na tecnologia regulamentadora da vida: população - processos biológicos - mecanismos regulamentadores - Estado.

Ressaltamos esta distinção, pois entre *anátomo-política* e *biopolítica*, este será o posicionamento do Estado com relação ao contínuo histórico, na tentativa de se reinserir na ordem do saber como *generalização*. Esta generalização será o ponto de contato entre as políticas do Estado e a ciência médica e preconizará um quadro histórico de naturalização. A psiquiatria terá seu campo de domínio estendido e estabelecido em conjunto com a neurologia e a biologia geral a partir da fixação adulta de uma criança e a infantilidade de um adulto.

Mas, por que retornar a esses conceitos quando o que queremos discutir e problematizar são as sexualidades? A sexualidade que hoje vivenciamos é um conceito que aparecerá apenas por volta do século XIX e no contexto da *biopolítica*.

Neste sentido, a partir de Revel (2011, p. 37), podemos nos situar quanto ao espaço da “mecânica das disciplinas” em que esta visa se estabelecer. Dirá ela que “essa ‘anatomia política’ abrange então as escolas, os hospitais, os locais de produção e, de modo mais amplo, qualquer espaço fechado que possa possibilitar a gestão dos indivíduos no espaço, sua repartição e sua identificação.”

Fazemos notar também o quanto essa “mecânica das disciplinas” está em conjunto com a transição da *anátomo-política* para a *biopolítica*, na medida em que será a partir das discussões de população, mas com toda base adquirida a partir do corpo do indivíduo, portanto “mecânica do

poder”, que o sujeito se tornará alvo de políticas públicas generalizadas para a população de cada território. Esta base adquirida no corpo do sujeito diz respeito uma tecnologia voltada às atitudes e gestos que o corpo sinaliza. É com a disciplinarização dos corpos que, ao mesmo tempo em que é aumentada a força do corpo em termos econômicos de utilidade, esta mesma força é diminuída em termos políticos de obediência. E é por conta deste caminho que, num primeiro momento, as sexualidades, a partir de Foucault, serão vistas como um campo de aplicação do biopoder e não necessariamente como objeto de investigação específica.

A mecânica das disciplinas se entrelaça à anátomo-política na medida em que cria regras que os corpos devem cumprir. Assim, “[...] com o poder disciplinar produz-se, sempre, algum tipo de exercício sobre o corpo.” (MENDES, 2006, p. 171). Ela se situa em um duplo sentido: ordenação dos saberes e exercício de poder. Neste trajeto é possível compreender os valores morais e sociais delimitados a partir das políticas de normalização. Porém, vale ressaltar que como tecnologia disciplinar ela não se identifica nem com uma instituição, nem com um aparelho, mas é, antes, um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo.

O espaço de resistência dos sujeitos é restrito, pois prioriza a eficiência do sujeito, tornando o corpo “[...] o caminho de objetivação do sujeito como objeto de conhecimento dos outros (uma genealogia do disciplinamento)” (MENDES, 2006, p. 173), portanto um assujeitado de técnicas de poder. Há, portanto, a partir da ordenação dos saberes bem como do exercício de poder, uma prática discursiva produtora de subjetividade que se utiliza de dispositivos de poder com o intuito de estruturar e governar as condutas dos indivíduos.

É nesse momento que podemos visualizar os efeitos da generalização que a medicina, a partir da psiquiatria, realiza. O trajeto da campanha antimasturbatória que visa encontrar uma etiologia das doenças, até a introdução das condutas como pressupostos psiquiatrizáveis gera um contínuo que se estenderá na história como processos de estereótipos das sexualidades advindo das anormalidades. Assim, para adentrarmos a *Scientia sexualis* vimos à necessidade de estabelecer acontecimentos que corroboraram para que esta se fundamentasse como científica, em especial nos parâmetros da medicina. O que vemos, portanto, na psiquiatria clássica, na época da medicina das doenças mentais, é a conduta sem o ponto de vinculação entre o prazer e o instinto. O prazer estava entrelaçado ao delírio e para que o instinto funcionasse como mecânica patológica ele não poderia estar ligado ao prazer.

Se retornarmos ao princípio da discussão, em que almejávamos adentrar na problematização das sexualidades a partir do caminho percorrido entre *anátomo-política* e *biopolítica*, veremos que agora temos conceitos para fundamentar nossa empreitada. Foucault baseia sua análise sobre a *anátomo-política* no final do século XVII e começo do XVIII estabelecendo esta tecnologia disciplinar do corpo como tentativa de “[...] reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos.” (2005, p. 289). E então, com a utilização da infantilização pela psiquiatria vemos surgir, em conjunto com a biologia, uma *biopolítica* que se faz presente com sua tecnologia regulamentadora da vida, que é o momento da passagem da política à ética, segundo Revel (2011), portanto, da culpabilização da criança no processo da campanha antimasturbatória à ciência da infantilidade das condutas e estruturas no desenvolvimento do desequilíbrio funcional do conjunto.

Esta constatação de diferenças entre *anátomo-política* e *biopolítica* implicará em níveis distintos de consciência e de saber histórico. Por um lado, o saber disciplinado que tomará forma de disciplina histórica, por outro, uma consciência histórica polimorfa, dividida e combatente, que Foucault coloca como economia política.

Em todo caso, a partir do século XIX e a partir dessa redefinição da noção de nação, teremos uma história que procura, de encontro ao que se fazia no século XVIII, o pano de fundo civil da luta dentro do espaço do Estado que deve substituir o pano de fundo guerreiro, militar, sangrento, da guerra que os historiadores do século XVIII haviam assinalado (FOUCAULT, 2005, p. 269).

É importante que estas diferenças sejam ressaltadas, pois será no final do século XVIII e início do XIX que localizaremos o discurso sobre a(s) sexualidade(s), abordando-o com maior ênfase, portanto, mesmo no período em que tais níveis se distanciam cada vez mais e criam novos cenários de embate.

Estabelecemos, portanto, o trajeto que Foucault remonta para que haja uma genealogia dos procedimentos utilizados pela *Scientia sexualis* nas relações de exercícios de poder vinculados à mudança de direito de soberania para a mecânica da disciplina. Desse modo, será possível visualizar e adentrar a generalização efetuada por tais procedimentos levando em consideração os estados de atuação da 'sindromatologia' da culpabilização das crianças, bem

como infantilização do adulto para atuações médica-psiquiátricas e como procedimentos aceitáveis e assimiláveis para e na educação.

Será a partir da distinção entre *Scientia sexualis* e *Ars erotica* de enquadramento do sexo que Foucault embasará a produção de verdade no discurso da sexualidade com o propósito de definir as estratégias de poder imanentes à vontade de saber. Foucault denomina *Scientia sexualis* a ciência que utiliza de táticas de poder que são imanentes a uma dada ordem de discurso que pretende demandar a verdade do sexo através do ritual do discurso de quem fala em conjunto com a verdade de quem ouve. A ciência sexual tem o discurso da confissão advindo do sentido do sujeito para a instituição, isto porque a instância de dominação não se encontra ao lado do sujeito que detém “o segredo”, mas está ao lado do que detém a verdade: o que cala, mas que também interpreta.

Os procedimentos de confissão organizaram um grande arquivo de prazeres do sexo que se apagou durante o processo de inversão do discurso de verdade. Transformou-se a estrutura da articulação, que não parte mais de quem fala do pecado e da salvação, mas de quem fala de corpo e ciência. Dentro desse contexto, temos a ciência-confissão, que se apoia nos rituais da confissão e tem como objeto o inconfessável-confesso. Esta forma de abordagem, a respeito da verdade do sexo, causará a reduplicação dos discursos que interferem entre duas modalidades de produção da verdade sendo elas “os procedimentos da confissão e a discursividade científica” (FOUCAULT, 2005, p. 63).

Dentro desta inversão proporcionada pela confissão o papel do que escuta não é simplesmente de perdoador ou juiz, mas ele tem uma função hermenêutica: é o dono da verdade. No século XIX, portanto, a confissão tornou-se formação regular de um discurso científico, deixando de ser uma prova e fazendo-se um sinal, sendo a sexualidade ‘algo a ser interpretado’.

Na área médica a confissão se torna necessária para os diagnósticos. O sexo como superfície de repercussão para outras doenças torna a confissão como que o centro de uma nosografia própria. Neste caso, “[...] a verdade cura quando dita a tempo, quando dita a quem é devido e por quem é ao mesmo tempo, seu detentor e responsável.” (p. 66).

Enquanto a *Ars erotica* passa pelo processo de conhecimento e vivências através do mestre, a *Scientia sexualis* é tratada no campo da confissão, com a relação de poder retirada do

sujeito que fala e exposta ao que escuta, mas que não necessariamente tenha passado pelo conhecimento como vivência.

A *Ars erotica* é o primeiro procedimento para a produção da verdade do sexo que Foucault desvela. Ela entende o prazer sexual recolhido e extraído da própria experiência de prazer. É proposta a partir da prática sexual e, desta maneira, o prazer é conhecido por sua intensidade no corpo ou pela qualidade específica de ser prazeroso. Assim, o prazer recai sobre a prática sexual na intenção de ampliar seus efeitos. O acesso ao saber é construído tradicionalmente e passado de mestre para discípulo, aquele transmite de modo esotérico seus segredos a este, em uma iniciação em que oriente com saber e sem falhas.

Vemos a diferença da *Scientia sexualis* que é um complexo dispositivo capaz de produzir discursos verdadeiros sobre o sexo, abarcando a história pela vinculação da confissão aos métodos da escuta clínica. Foucault ressalta que “[...], através desse dispositivo pôde aparecer algo como a sexualidade enquanto verdade do sexo e de seus prazeres.” (FOUCAULT, 2005, p. 67). Vimos surgir a ‘sexualidade’ como uma prática discursiva correlata a *Scientia sexualis* e suas características fundamentais estão na ordem de “exigências funcionais do discurso que deve produzir sua verdade” (p. 67). A sexualidade, a partir deste ponto de vista, foi definida através da intersecção entre uma técnica de confissão e uma discursividade científica como sendo parte da “natureza” humana,

[...] um domínio penetrável por processos patológicos, solicitando portanto, intervenções terapêuticas ou de normalização; um campo de significações a decifrar; um foco de relações causais infinitas, uma palavra obscura que é preciso, ao mesmo tempo, desencavar e escutar (FOUCAULT, 2005, p. 67).

Assim, o discurso de sexualidade surge num regime ordenado de saber, não só em uma economia do prazer, mas como objeto de grande suspeita. Ele se enquadra em um princípio de discussão a respeito da sexualidade que inicialmente era direcionada ao corpo, aos órgãos sexuais, aos prazeres e alianças, mas que se tornará um conjunto heterogêneo o qual será recoberto pelo dispositivo de sexualidade e que produzirá a ideia de sexo. Revel diz que

Se a ideia do sexo é intrínseca ao dispositivo da sexualidade, deve-se, então, reencontrar em seu fundamento uma economia positiva do corpo e do prazer: é nessa direção que irá a análise de Foucault ao procurar distinguir a problematização da sexualidade como

afrodisia no mundo grego-romano e a problematização da carne no cristianismo (2011, p. 137).

Desenvolve-se, a partir da problematização da carne no cristianismo, a questão do sexo que lida com o nosso pedido de dizer a verdade ao mesmo tempo em que pedimos para que o sexo nos diga a nossa verdade, a verdade de nossa consciência. Foucault esboça essa postura como um acontecimento na história da subjetividade no Ocidente ou história das relações entre sujeito e verdade. Diz ele na *Hermenêutica do Sujeito* que:

[...] se tivermos a esse respeito uma visão histórica um pouco mais ampla, penso ser preciso considerar como um acontecimento de grande importância, nas relações entre sujeito e verdade, o momento em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo tornou-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e um elemento necessário ao pertencimento do indivíduo a uma comunidade (2010, p. 325).

Portanto, para tratarmos das sexualidades na Educação utilizaremos como base o “História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres”⁴, para fundamentarmos os conceitos de Erótica e nos remeter a uma atmosfera que implica na compreensão, num primeiro momento, à problematização moral dos prazeres, e que culminará na divisão que Foucault estabelece entre Dietética⁵, Econômica⁶ e Erótica.

A pergunta que intriga Foucault (2007, p. 14) nesta obra é: “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objetos de uma preocupação moral? [...]: de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral?”. Será a partir deste prisma que veremos as problematizações a respeito do comportamento e atividade sexual obter a atenção do autor. E será também a partir desta questão

⁴ Esta obra foi escolhida dentre tantas outras, pois realiza uma abertura na discussão decorrente da possibilidade de problematizações de um “outro” no que diz respeito ao dispositivo de sexualidade. Desta maneira, esboça uma vivência de erótica grega passível de ser trabalhada como outra maneira de questionarmos os pressupostos científicos de padronização das sexualidades. No entanto, não trabalharemos com a criação de outra erótica, nem mesmo com a possibilidade de modelo grego. Apenas como primeiro passo para problematizações.

⁵ A definição de Dietética inclui a regulamentação de atividades como: exercícios, alimentos e bebidas, sonhos e relações sexuais. Para tanto, Castro (2009, p. 109), alerta que “[...] não entra em questão só o corpo, mas também a alma. A relação entre saúde do corpo e da alma constitui um eixo central da dietética”.

⁶ Tem como premissa o governo de si como indispensável para o governo dos outros (no oikos, casa), como estilística de uma liberdade tem em evidência o homem como chefe de família.

que nos colocaremos no campo Ético de uma jornada em que o caminho a ser percorrido fará parte das descobertas e trajetos que cada pessoa escolhe para sua própria vida.

O que pretendemos, no entanto, é nos fazer valer desse estudo em seus conceitos para que possamos esclarecer alguns parâmetros que permitam que o sujeito que está inserido na educação, portanto, tanto professor/a como estudante, se elabore como ético a partir de uma história de transformações. Neste sentido, concordamos com Foucault (2007, p. 219), quando diz que:

a austeridade sexual precocemente recomendada pela filosofia grega não se enraíza na intemporalidade de uma lei que tomaria alternadamente as formas historicamente diversas da repressão: ela diz respeito a uma história que é, para compreender as transformações da experiência moral, mais decisiva que a dos códigos: uma história da “ética” entendida como elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral.

Mas enfatizamos desde já que não estamos à procura de uma receita ou fórmula que possa ser utilizada por todas as pessoas para que assim possam alcançar a conduta moral e estabelecer um padrão ético de vivência; vemos nossa necessidade de apontar os pontos travados por Foucault em seu caminhar pelo cuidado com a austeridade sexual. Este caminhar percorrerá uma 'quadritêmica' sendo estas: a propósito da vida do corpo; da instituição do casamento; das relações entre homens; e da existência de sabedoria.

Este será o contexto histórico do qual nos utilizaremos. É possível, no entanto, que outros contextos e trajetos sejam optados pelas pessoas que pensam e discorram a respeito do mesmo tema. Como dissemos anteriormente, não pretendemos criar uma fórmula que nos padronize as sexualidades em sua inserção na Educação. Antes, queremos é que as sexualidades e a Educação possam servir de procedimentos para que se auto problematizem no decorrer de suas vivências.

Discorreremos, portanto, na tentativa de problematizar o contexto de Educação e sexualidades, não na busca de soluções a partir de novas tecnologias, mas a procura de questionamentos que possam ser gerados a partir dessa problematização. E vemos a necessidade de inserir essa problematização, justamente em um momento que observamos que o próprio Currículo Escolar enfatiza a prioridade de trabalhar transversalmente um conteúdo de Orientação Sexual (BRASIL, 1998).

Para adentrarmos as discussões a respeito da Erótica precisamos também esclarecer o conceito de *aphrodisia* que é colocada como outra hipótese de conduta sexual. Diferentemente da pastoral cristã da carne, os *aphrodisia* faz parte da cultura helênica entre o século I a.C. e II d.C., e tem como definição objetiva ser “[...] ações, gestos, toques que proporcionam prazer” (REVEL, 2011, p. 08). Mas, mais do que isso, será para Foucault uma maneira de, ao mesmo tempo em que limita cronologicamente os conceitos utilizados em seus estudos, também introduzir o conceito de *ethos* como substância ética.

A pastoral cristã lida com uma direção instaurada na obrigatoriedade, no contínuo e na dependência de quem conduz. Já os *aphrodisia*, mesmo que a educação tenha como exercício a temperança, o papel desta se limita a dar importância a não enfraquecer a alma com ritmos, perfume ou imagem que gerem a lembrança de algo que possa enfraquecê-la.

Portanto, os *aphrodisia* lidam não com a morfologia do ato, mas com a dinâmica da manifestação. Foucault dirá que “essa dinâmica é definida pelo movimento que liga entre si os *aphrodisia*, pelo prazer que lhes é associado e pelo desejo que suscitam. A atração exercida pelo prazer e a força do desejo que tende para ele constituem um unidade sólida com o próprio ato dos *aphrodisia*” (2007, p. 41).

Já na concepção de ética da carne o que veremos é uma sexualidade que tende a eliminação do prazer com a desvalorização moral do mesmo, bem como uma problematização cada vez mais intensa do desejo visto como marca originária de uma natureza decaída. Foucault (2007, p. 42), ressalta que:

O que na ordem da conduta sexual, parece assim ,constituir para os gregos objetivo da reflexão moral não é, portanto, exatamente o próprio ato (visto sob as suas diferentes modalidades), nem o desejo (considerado segundo sua origem ou direção), nem mesmo o prazer (avaliado segundo os diferentes objetos ou práticas que podem provocá-lo); é sobretudo a dinâmica que une os três de maneira circular (o desejo que leva ao ato, o ato que é ligado ao prazer, e o prazer que suscita o desejo).

Assim, a pastoral cristã se utiliza de uma dinâmica que valoriza como que uma prescrição de lei sobre o indivíduo, para garantir um cuidado do outro através da via de submissão constante. Esta técnica gera um problema de ritualização da verdade. E como dirá Filordi de Carvalho “enquanto técnica, ou melhor, arte, o poder pastoral atua sobre o indivíduo e a

coletividade necessariamente para ensinar, isto é, para assegurar o acesso a este tipo de verdade” (2012, p. 49).

Colocamos esta definição de pastoral cristã para mostrar a contrariedade entre a ética da carne, que se pauta na pastoral cristã, e a prática dos *aphrodisia*, que veremos durante nosso trajeto se pautar em um cuidado que priva pela liberdade em sua atividade.

Esta dinâmica dos *aphrodisia* é analisada segundo duas variáveis: a quantitativa, que diz respeito ao número e frequência dos atos, e que está ligada a temperança; e a passividade, que diz respeito ao papel adotado pelo sujeito na prática do *aphrodisia*. De maneira geral, portanto, os *aphrodisia* constituem um cuidado moral. Fimiani (2004, p. 95), coloca que:

[...] o cruzamento conceitual entre desejo, prazer e ato é o mais adequado para fazer penetrar os instrumentos de análise da subjetivação nas 'obras', no fazer, em uma *prática que faz presente*, ou seja, ligada à presença. Desse ponto de vista, a estratégia será apenas o efeito de uma produção de si sempre desdobrada sobre o outro [...]

A respeito da reflexão sobre a moral sexual, além dos *aphrodisia*, Foucault relaciona mais três noções, sendo estas: *chersis*, voltada para o tipo de sujeição de prática que os prazeres se submetem para serem valorados moralmente; *enkrateia*, relacionada à atitude de si para se constituir sujeito moral; e *sophrosune*, a temperança/sabedoria como característica do sujeito moral em sua realização.

A verdade que se institui neste contexto está relacionada com a liberdade-poder que a temperança almeja e pratica dominando e submetendo seus próprios prazeres ao *logos*. Neste sentido, tanto Sócrates com Aristóteles, segundo Foucault (2007, p. 80) concordam ao avaliarem que “não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento.” Esse *logos* será então relacionado a três formas principais de prática dos prazeres, sendo estas: a forma estrutural; a forma instrumental; e a forma do reconhecimento ontológico de si por si.

Em nosso trabalho nos é importante salientar essa perspectiva, pois a partir desta prática podemos nos posicionar com relação ao sujeito de conhecimento ontologicamente, e não epistemologicamente a partir de um conhecimento apostilado. Vale ressaltar que, sendo estrutural a pessoa se coloca no *logos* em capacidade de regular seu comportamento e, por ser instrumental, garante à razão o que, quando e como se deve comportar. Assim, esta relação com a verdade é

vista como elemento essencial da temperança, a partir de uma estrutura hierárquica, uma prática de prudência e de um reconhecimento pela alma de seu ser próprio.

A reflexão moral da Antiguidade, no que diz respeito aos prazeres, se orienta para uma estilização da atitude e estética da existência. Isto porque a temperança sexual é declarada como exercício da liberdade que se formaliza no domínio de si, que é manifestado pelo sujeito em sua maneira de se manter, no exercício de sua atividade viril, em como se relaciona consigo e com os outros. Essas atitudes delegam valor moral, que por esse prisma é também visto como valor estético e de verdade. Dirá “[...] ao manter-se na satisfação das verdadeiras necessidades, ao respeitar a verdadeira hierarquia do ser humano, e não esquecendo jamais o que se é verdadeiramente, é que se poderá dar à sua própria conduta a forma que assegura o renome e merece a memória.” (FOUCAULT, 2007, p. 85).

Como é possível notar, a relação estabelecida pela Erótica diz respeito à relação entre adulto e adolescente, isto porque esta é a relação que se concretizava para que o adolescente ascendesse a vida política de sua cidade, Castro (2009, p. 148) define essa relação como:

[...] o campo de interrogação ética acerca do uso dos prazeres quando a relação se estabelece entre homens e, mais precisamente, entre um adulto e um adolescente; esse domínio de problematização ética concerne ao domínio de si do amante, ao domínio de si do amado e à relação entre essas duas formas de moderação.

O que a “História da sexualidade 2” nos coloca é que a Erótica não vinha com o intuito de distinguir dois apetites distribuindo-se ou confrontando-se em indivíduos diferentes, deixando de constituir, desta maneira, categorias classificatórias. É notória, no entanto, uma relação problemática estabelecida no amor pelos rapazes. Apesar de sua prática ser difundida, as leis não condenando e ainda sendo de agrado no modo geral, esta prática foi objeto de uma preocupação moral particular e intensa, em que se investiu valores, imperativos, exigências, regras e conselhos que foram numerosos, urgentes e singulares.

No que diz respeito a esta problemática Foucault ressalta cinco contextos de reflexões filosóficas e morais. São elas: relação privilegiada; prática de educação/ensino filosófico; jogo aberto; tempo precário/passagem fugitiva; e reflexão sobre a própria relação.

Por fim, neste contexto é possível adentrar na reflexão sobre a própria relação que envolve uma interrogação teórica sobre o amor, ao mesmo tempo que prescritiva sobre a maneira

de amar. E esta é a problematização que diz respeito à Erótica. A definição de Foucault (2007, p. 180) é que:

[...] na Erótica, o jogo é mais complexo; ele implica o domínio de si do amante; ele também implica que o amado seja capaz de instaurar uma relação de dominação sobre si mesmo; e enfim ele implica a escolha refletida que fazem um do outro, uma relação entre as suas duas moderações.

Fazendo uma discussão a respeito da diferença entre o *eros* e sexualidade em Marcuse e a sexualidade em Foucault, Costa (1999, p. 27) coloca que a discussão da divisão das éticas sexuais em *ética dos atos, prazeres e desejos*, que tematiza a noção de “erótica”, sendo esta uma discussão mais ampla sobre os *aphrodisia*, surge da discussão “sobre as noções de 'ascese' e de construção de 'estilos de vida' pelo exercício meticoloso dos usos dos prazeres e dos cuidados de si”.

Com este contexto ele utilizará de três razões que ele denomina como principais, para abarcar a diferença que Foucault faz entre a *ética erótica dos atos* e a *moral do desejo atual*. Diz ele que a *ética erótica dos atos*, primeiro era uma ética restrita, pois não era passível de aplicação a todos os indivíduos, apenas para homens livres, como prática de aperfeiçoamento de vida. Segundo, não buscava um controle do “desejo interior”, mas sim dos atos praticados na interação erótica. E terceiro, que gostaríamos de ressaltar nesta leitura de Costa, é que ele coloca a existência de uma ética sexual desenvolvida no quadro da amizade.

É interessante notar a percepção da amizade neste contexto quando, ao mesmo tempo, esta percepção não é necessariamente aceita em toda a sua característica. Na *philia* grega, ainda segundo Costa, diz ele que “[...] a prática da amizade era propriedade de uma elite ou visava a um Bem Comum Universal” (1999, p. 30). Mas ele ressalta que Foucault repelia este ponto de apoio que o *eros* fabricava em nome de “identidades sexuais” assim como o sexo também fabricou (e fabrica) na modernidade. Diz ele que “na Grécia Antiga, a prática erótica visava a construir identidades subjetivas submissas às necessidades da *pólis*; na modernidade, a prática sexual visa a reproduzir as regras da vida privada do indivíduo burguês” (COSTA, 1999, p. 30). Mas Foucault utiliza-se da *philia* grega com o propósito da ideia de ascese individual, voltando seus estudos não para o conhecimento da verdade do desejo, e sim de uma estilização da existência e de uma ética que priva pelo domínio dos atos. E aqui podemos notar então, a necessidade da

diferenciação a que ele submete os estudos voltados para *Ars erotica* e *Scientia sexuales*. Esta fundamentação é necessária para que possa, posteriormente, discorrer a respeito desta ética na qual o domínio dos atos é essencial.

A partir desta problematização vê-se uma discussão a respeito de alguns traços em comum entre obras como os *Banquetes*, tanto o de Platão como o de Xenofonte, bem como *Fedro* e o *Eroticos* do pseudo-Demóstines. Foucault faz então um caminho que percorrerá cinco traços entre às reflexões sobre o amor e à maneira pela qual a questão dos “prazeres” era colocada, sendo eles: honra-vergonha-desonra; lugar futuro em uma cidade; provar/reparar o “uso” honroso e desonroso; maneira de ser e de se conduzir; e filosofia para exercer domínio.

O comportamento que o jovem estabelece para si adentra o domínio entre o vergonhoso e o conveniente, e sua preocupação deve recordar sua origem e *status*, guardando em sua memória aqueles que puderam preservar sua honra, a fim de não frustrar suas esperanças, ao mesmo tempo em que reflete sobre o amor que lhe é devotado e sobre a conduta que deve manter. E esta é uma preocupação de importância tanto moral quanto social.

Este comportamento é, portanto, um momento de alta fragilidade e que se constitui em um período de prova para o jovem. Ao mesmo tempo em que prova o seu valor, tem que se formar, no sentido de se exercer e de se medir para que, posteriormente, quando velho, possa velar pelos mais jovens, assim como foi feito com ele.

É o “uso” da moderação e temperança (*sophrosune*) que determina o valor moral do jovem. Este implica em discriminação nos contatos físicos, mas não no sentido de caracterizar o ato permitido ou proibido e sim de caracterizar um tipo de atitude, um tipo de relação consigo mesmo que é requerido.

Como é possível notar, a honra de um rapaz está ligada a maneira como o mesmo se conduz a partir de sua maneira de ser. Assim “não ceder, não se submeter, permanecer o mais forte, vencer pela resistência, pela firmeza, pela temperança (*sophrosune*) os pretendentes e os apaixonados: eis como o jovem afirma o seu valor no campo amoroso.” (FOUCAULT, 2007, p. 186). Esta postura diz respeito a um “não conduzir-se passivamente”, que significa não se deixar dominar pelo parceiro, não cedendo aos caprichos nem sendo complacente das volúpias do outro.

Todo este contexto de se conduzir está intimamente ligado com o processo de guarda que a filosofia causa ao ser colocada como único princípio de comando de direção de pensamento.

Portanto, a filosofia torna-se um bem necessário à sabedoria do jovem na medida em que o permite exercer domínio de si.

É possível notar um princípio de isomorfismo entre relação sexual e relação social ao mesmo tempo em que também é possível notar o que Foucault chama de “antinomia do rapaz”. Isomorfismo, pois será a maneira como o jovem se comporta no campo amoroso que fará dele um homem honrado ou desonrado; “antinomia do rapaz”, pois na moral grega vê-se que o jovem reconhecido como objeto de prazer, único honroso e legítimo dentre os parceiros masculinos do homem, não pode aceitar assumir-se como objeto de prazer visto que esta relação é pensada sob a forma de dominação, o que não o levaria ao *status* de homem honroso.

Ele não poderia ser de bom grado, a seus próprios olhos e para si próprio, esse objeto de prazer, ao passo que o homem gosta de escolhê-lo, naturalmente, como objeto de prazer. Em suma, experimentar volúpia, ser sujeito de prazer com um rapaz não constitui problema para os gregos; em compensação, ser objeto de prazer e se reconhecer como tal constitui, para o rapaz, uma dificuldade maior (FOUCAULT, 2007, p. 195).

Desta dificuldade Foucault ressalta três traços próprios da reflexão sobre o amor pelo rapaz: uma oscilação a propósito do caráter natural ou “antinatural” desse amor. Natural, pois o movimento que atrai para os rapazes é derivado do que é belo, e “antinatural”/extra natureza quando ele *feminiza* um dos parceiros; uma dificuldade em pensar nos próprios termos para nomeá-la, utilizando inclusive metáforas políticas; e por fim uma dificuldade para admitir a possibilidade de prazer que pode ser gerada no rapaz, não compartilhando assim de uma sensação. Ao rapaz cabe ceder, quando convém, em dar prazer ao outro e não em ser titular de um prazer físico.

E é por estas razões que

o amor pelos rapazes não pode ser moralmente honrado, a não ser que ele comporte (graças aos benefícios razoáveis pelo amante e graças a complacência reservada pelo amando) os elementos que constituem os fundamentos de uma transformação deste amor num vínculo definitivo e socialmente precioso, o de *philia* (FOUCAULT, 2007, p. 198).

Este é o ponto de partida da problematização da erótica filosófica, isto porque é neste ponto que nasce certa relação privilegiada, visto que os sujeitos nela inseridos a torna variável e momentânea quando abrem seus papéis ao jogo de uma inversão. E será nesta dissimetria, nesta

divergência e distância preliminar entre os sujeitos dessa relação, que a liberdade nascerá com a finalidade e obra comum. Dirá Fimiani (2004, p. 109) que “[...] a relação entre o amante e o amado se nutre da inversão constante da subordinação e que, no seio dessa relação, a subordinação é simplesmente o efeito de um jogo e o resultado momentâneo de um movimento livre.”

A Erótica é então problematizada a partir da *philia*, do amigo, no quanto de recompensas o amante deve se impor e quais deve livrar-se deixando seu amigo na solidão e vergonha. Aparece então a erótica filosófica/platônica sob três aspectos. O primeiro para responder a dificuldade homem-rapaz na questão do *status* a ser dado ao rapaz enquanto objeto de prazer, em que Platão responde invertendo o papel do jovem que, ao invés de ser amado, torna-se enamorado do mestre de verdade. Segundo no que diz respeito ao que é o amor que tomou conta do enamorado, sendo consequência do trabalho ético que é necessário ser feito para descobrir e sustentar a relação com a verdade, que é o suporte oculto do seu amor. E terceiro no que diz respeito ao trabalho sobre si para estabelecer relação com o verdadeiro, portanto uma erótica a partir de uma ascese do sujeito e do acesso comum à verdade a partir da liberdade.

Utilizando-nos da cultura grega podemos enfim notar como a construção de sua moral conluie para uma ética sexual que se torna fundamento para um *aphrodisia* que priva pela *philia* e pelo verdadeiro.

De uma maneira que pode surpreender à primeira vista, vemos formar-se, na cultura grega e a respeito do amor pelos rapazes, alguns dos elementos mais importantes de uma ética sexual que o rejeitará precisamente em nome desse princípio: exigência de uma simetria e de uma reciprocidade na relação amorosa, a necessidade de um combate difícil e de muito fôlego consigo mesmo, a purificação progressiva de um amor que só se dirige ao próprio ser em sua verdade, e a interrogação do homem sobre si mesmo enquanto sujeito de desejo (FOUCAULT, 2007, p. 214).

O comportamento sexual, no pensamento grego, constitui-se então como domínio de prática moral sobre a forma dos *aphrodisia*, não fazendo parte na temporalidade de uma lei e sim em uma história da “ética”, quando a entendemos como “[...] elaboração de uma forma de relação consigo que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral” (FOUCAULT, 2007, p. 219), mesmo que os gregos tenham conduzido três grandes artes nas quais tenham executado uma modulação singular na conduta sexual.

A partir, portanto, desta elaboração de Erótica é possível perceber que a importância desta recai para um cuidado de si ao mesmo tempo em que sobre um cuidado com o outro no que diz respeito à formação. Neste contexto diz Fimiani que “a noção de cuidado está, bem o sabemos, no núcleo da estética e da estilística da existência. Ela constitui o conceito central da ideia foucaultiana da condução de si e do devir ético da força.” (2004, p. 111).

Podemos visualizar essa ética exposta em dois personagens que Foucault irá utilizar: *Laques* e *Alcibíades*, os dois com diálogos diretos remetidos a Sócrates. Assim, Sócrates será o principal feitor do cuidado de si, enquanto os diálogos remetidos a *Laques* e *Alcibíades* servirão para problematizarmos esta *epimeleia* que Foucault alerta em suas obras aqui mencionadas.

Ressaltamos a Erótica, pois esta se coloca como crítica da eficácia formadora da relação entre mestre e aluno/a, tangenciando assim a questão da pedagogia com a questão do amor. E este amor é compreendido por Foucault como “[...] o amor ao mundo como saber de amor, um saber que sabe ao mesmo tempo que ama, um saber que implica o si, que desvia e não pode ser reconduzido ao sistema de saberes.” (FIMIANI, 2004, p. 117).

Este amor, ao se revelar com a implicação neste si, implicará também em um cuidado com o outro, colocando como consequência a abertura para o verdadeiro. Este verdadeiro estará na ordem da Erótica filosófica que é desdobrada pelos dois amantes. Diz Fimiani (2004, p. 116), que “a Erótica filosófica deixa aparecer no vazio do cuidado a verdade do amor como desdobramento dos amantes, e é por isso que o *amor verdadeiro* se torna amor *do verdadeiro*, e , por consequência, dupla abertura à verdade.”

É, portanto, a partir deste amor do verdadeiro que podemos esmiuçar a Educação levando em consideração esta ética e privilegiando o andamento da Erótica filosófica para que possamos problematizar o trajeto percorrido pela inserção das sexualidades na formação e sua factual utilização como meio de classificação.

Assim, não que seja necessária a criação de uma nova ou outra erótica, nem mesmo sexualidades, mas que possamos considerar os questionamentos advindos da Erótica filosófica como passíveis de se tornarem parte de problematizações levantadas por nós, parte desse amor do verdadeiro. Desta maneira, existe a possibilidades de transpassarmos os requisitos morais que tanto dominam as sexualidades e adentrarmos também em questionamentos éticos,

questionamentos que problematizem nossa formação como pessoas éticas, e que possam ser vivenciados a partir de uma Educação para condução de si, a partir de um cuidado de si.

Enfatizamos o cuidado de si que recai sobre um cuidado com o outro. Portanto, não premeditamos um sistema ou tecnologias que visem estruturar logicamente esse cuidado a partir de um ensino que vise soluções generalistas. Ao contrário, visualizamos possibilidades de problematizações que questionem o sujeito a partir da colocação do mesmo como ético. E é, portanto, nesse sentido que discorremos a respeito de um problema que vemos como ético: o déficit erótico na Educação.

REFERÊNCIAS

- BRASIL. Ministério da Educação (1998). **Parâmetros curriculares nacionais**. 1998. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/ttransversais.pdf>>. Acesso em: 26 set. 2012.
- CARVALHO, Alexandre Filordi de. **Foucault e a função educador: sujeição e experiências de subjetividades ativas na formação humana**. Ijuí: Unijuí, 2012.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- COSTA, Jurandir Freire. **Sem fraude nem favor: estudos sobre o amor romântico**. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- FIMIANI, Mariapaola. **O verdadeiro amor e o cuidado com o mundo: Foucault a verdade da coragem**. Frédéric Gross (Org.). São Paulo: Parábola, 2004.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- _____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2007.
- _____. **Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MENDES, Cláudio Lúcio. O corpo em Foucault: superfície e disciplina e governo. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, SC, n. 39, p. 167-181, abr., 2006.
- REVEL, Judith. **Dicionário Foucault**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.