



PROMETEUS - FILOSOFIA



MESTRADO EM FILOSOFIA/ UFS - CATEDRA UNESCO/ ARCHAÍ

Julho - Dezembro de 2014 - volume 7 - Ano 7 - N. 16

ISSN: 2176-5960

PRÁTICAS DO PRAZER E FORMAÇÃO DA *BIOS* EM FOUCAULT

João Roberto Barros II
Doutor em filosofia
Universidade Federal da Integração Latino-Americana

RESUMO: Nosso foco é problematizar a *epimeleia heautou* concernente ao período socrático-platônico, durante o qual ocorre a exclusão do *oikos* como lócus privilegiado para a prática da *epimeleia heautou*, reservando esta prática ao âmbito da *polis*. Esta seria, segundo Foucault, uma estratégia para a formação da *bios*, entendida como opção de resistência aos processos normalizadores do presente. Foucault nos esclarece que as categorias presentes nas rivalidades e nas hierarquias sociais da Grécia antiga estavam presentes também na relação erótica discípulo-mestre, na qual o discípulo aprendia a desfrutar com moderação de suas paixões.

Palavras-chave: Cuidado de si socrático-platônico. *Bios*. Governamentalidade. Michel Foucault.

RESUMEN: Nuestro objetivo es problematizar la *epimeleia heautou* característica del periodo socrático-platónico, durante el cual ocurre una exclusión del *oikos* como lugar privilegiado para la práctica de la *epimeleia heautou*, reservando ésta práctica al ámbito de la *polis*. Ésta sería, según Foucault, una estrategia para la formación de la *bios*, entendida como opción de resistencia a los procesos normalizadores del presente. Foucault pone de manifiesto que las categorías presentes en las jerarquías sociales y las rivalidades de la antigua Grecia estaban presentes también en la relación erótica discípulo-maestro, en la cual los discípulos aprendían a disfrutar con moderación de sus pasiones.

Palabras-clave: Cuidado de si socrático-platónico. *Bios*. Governamentalidad. Michel Foucault.

Introdução

Os três momentos históricos analisados por Foucault e considerados por ele como fundamentais para compreendermos as práticas que servem ao *cuidado de si* são (1) o período grego clássico de Sócrates e Platão, (2) o período helenístico dos séculos I e II d.C e (3) os séculos imediatamente posteriores a este período, alcançando o protocristianismo e o início da Idade Média.

Considerando a repartição temporal proposta, passaremos à problematização do conceito *epimeleia heautou* concernente ao período socrático-platônico, durante o qual ocorre a exclusão do *oikos* como lócus privilegiado para a prática da *epimeleia heautou*, reservando esta prática ao âmbito da *polis*. Esta seria, segundo Foucault, uma estratégia para a formação da *bios*, entendida como opção aos processos normalizadores do presente.

Nas páginas seguintes, exporemos o argumento de Foucault sobre a relação entre práticas do prazer e formação da *bios*, a vida digna de ser vivida. Para tanto, será importante resgatar a similaridade apontada por ele entre práticas do prazer e hierarquia social na Grécia clássica.

Em tópico posterior, exploraremos a relação entre *bios* e *techne* na obra de Aristóteles e sua influência na problematização de Foucault. Nessa parte do texto ficará mais clara a chave interpretativa que pôde servir para a problematização dos prazeres na obra foucaultiana.

Por último, a relação entre *eros* e verdade será abordada como forma de fechar nosso argumento. Em dita relação, o *oikos* e a *polis* serão os dois âmbitos nos quais será problematizado o cuidado de si. Veremos que, enquanto um priorizava a formação cidadã do jovem por meio do bom desfrute adequado dos *aphrodisia*, o outro dava preferência ao exercício da *philia* entre os cônjuges.

Correlação entre hierarquia social e práticas do prazer

Esta relação com o outro no âmbito da *epimeleia heautou* é estudada por Foucault a partir da relação discípulo-mestre do período socrático-platônico. Ele privilegia este foco de investigação por considerar, ao final do primeiro volume da *História da sexualidade*, que o “sexo” é um fio condutor indispensável de todas as análises sobre o *ethos* ocidental e também para uma adequada compreensão do acesso à verdade, já que ele “pode funcionar como significante único e como significado universal” (FOUCAULT, 1976, p. 204; 2010a, p. 147). Diante desta perspectiva, a sexualidade passa a ser um objeto de pesquisa que possibilita averiguar uma “multiplicidade e possibilidade de focos de resistência” aos condicionamentos subjetivadores estranhos à vontade do indivíduo (FOUCAULT, 1976, p. 208; 2010a, p. 150).

Como nos esclarece Mariapaola Fimiani (2008, p. 57), em seu livro *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*, a relação aluno-mestre concernente à *epimeleia heautou* é importante para “a clarificação do nexos entre o ato de amor e o ato de verdade”, pois coloca, continua ela, “a atenção de Foucault sobre a [...] síntese do *eros* e da *polis*” que Platão havia tentado desenvolver, quando se perguntava sobre a constituição de si como sujeito livre e capaz de ascender à verdade.

A necessidade da *epimeleia heautou* é imposta no contexto da inserção do jovem na vida pública da *polis*, para que fosse possível perceber o modo como este jovem fosse levar sua vida em meio aos outros cidadãos. Somente sob os cuidados de um mestre, o jovem poderia fazer um movimento de autocrítica, sempre com o objetivo de progredir espiritual e moralmente. A necessidade da *epimeleia heautou* adviria, mais especificamente, da “crítica à insuficiência quanto ao estatuto de nascimento, posição social ou riqueza” para que os jovens pudessem inserir-se na vida pública da cidade e ser respeitados como legítimos cidadãos gregos (FIMIANI, 2008, p. 51).

A *epimeleia heautou* assume o papel de produção do poder ético, já que torna o indivíduo capaz de desfrutar com moderação de suas paixões, à medida que cria e fortalece no discípulo a capacidade de resistência à situação de passividade e submissão

inadequada para um cidadão livre. Segundo Fimiani, a importância deste processo para Foucault está no fato de que “a noção do cuidado de si [...] constitui o coração conceptual da ideia foucaultiana do conduzir-se e do devir poder ético da força” (FIMIANI, 2008, p. 46).

Por outro lado, no segundo volume da *Historia da sexualidade*, encontramos uma caracterização interessante de Sócrates, que é descrito como a harmonia perfeita da *bios* e do *logos*. Esta caracterização advém de sua postura com relação aos jovens. Sua atitude irrepreensível sempre foi pautada por um cuidado extremo em todo o relacionado com a relação amorosa mestre-discípulo, porque seu extremo zelo pela *epimeleia heautou* estava no amor e na “imitação da beleza em si mesma” (FOUCAULT, 1984a, p. 307; 2008, p. 257).

Segundo ele, o cerne do argumento platônico que privilegia a figura de Sócrates está em que este não se deixava dominar por suas paixões, entregando-se à desmesura. Ao contrário, abstraindo da beleza simplesmente corporal dos jovens, Sócrates direcionava seu amor à beleza em si mesma como forma de acesso à verdade¹. Deste modo, a objetivação do amado juvenil, fonte da antinomia em que se encontrava ao figurar como sujeito e objeto do amor de maneira simultânea, é evitada com o nexo entre o amor ao belo e a busca pela verdade.

Nesta etapa da vida, a formação pedagógica que deve ter o discípulo se entrecruza com uma formação que diz respeito ao amor (*eros*). Não poderia ser qualquer formação, tampouco um amor indefinido. Deveria ser uma iniciação no bom uso dos prazeres, durante a qual o aluno seria iniciado no aprendizado e na prática do *eros*. Assim, questão pedagógica e questão do amor eram dois ingredientes indispensáveis nesta fase da vida, sumamente importantes para a boa formação ético-política do sujeito.

Foucault mesmo nos esclarece que as categorias presentes nas rivalidades e nas hierarquias sociais da Grécia antiga estavam presentes também na relação erótica discípulo-mestre, pois era aí que o jovem seria iniciado nos jogos de domínio e submissão, domínio e resistência, durante os quais o personagem ativo era o conquistador, o dominador que exercia sua superioridade com o ato da penetração.

¹ Foucault nos remete ao *Fedro*, 210c-d.

As práticas do prazer são refletidas através das mesmas categorias do campo das rivalidades e das hierarquias sociais: analogia na estrutura agonística, nas oposições e diferenciações, nos valores afetados em relação aos respectivos papéis dos participantes (FOUCAULT, 1984a, p. 279-280; 2008, p. 233).

Nesta dinâmica, a relação da alma com a verdade é o que alimentava o vínculo amoroso mestre-discípulo, permitindo que o jovem discípulo não fosse refém do simples prazer físico, mas pudesse alcançar o gozo do verdadeiro amor e desenvolver-se continuamente como cidadão digno e, posteriormente, apto a fazer uso da palavra na ágora.

A partir dessa relação com o verdadeiro, a alma do jovem passava a estruturar-se para o uso moderado dos prazeres. A temperança na vivência das paixões era um aspecto importante da iniciação erótica, já que seria de fundamental importância que o jovem fosse capaz de aprender a relacionar-se consigo mesmo e com os outros de maneira saudável e louvável. Assim sendo, ele seria considerado pelos outros concidadãos como um indivíduo digno das honrarias conferidas a um cidadão livre da *polis*.

A virilidade ética, a virilidade social e a virilidade sexual estavam estruturadas da mesma maneira, já que em todos estes casos “a relação de si se tornará *isomorfa* à relação de dominação, de hierarquia e de autoridade que [...] se pretende estabelecer sobre os inferiores” (FOUCAULT, 1984a, p. 112; 2008, p. 93 – grifo nosso).

Nessa relação entre verdade e temperança, no uso da palavra e na vivência moderada das paixões, abre-se um caminho para um progresso moral que visa à inserção do jovem na vida política da cidade. A relação com o outro, então, era de fundamental importância para que o indivíduo pudesse dar à sua existência um conteúdo mais valoroso, na medida em que exercia uma crítica sobre si mesmo e desenvolvia prudência e reflexão na “maneira de se conduzir” em suas ações (FOUCAULT, 1984a, p. 73; 2008, p. 58).

Techne e bios

Diante do explanado, podemos identificar quatro aspectos importantes da *epimeleia heautou* nos textos de Foucault: 1) relação com o outro, 2) relação com a verdade, 3) relação erótica e 4) constituição crítica e progressiva de um *ethos* próprio. O ponto que chama nossa atenção nestes aspectos é a importância que o exercício do amor tinha como ponto comum entre eles.

Aqui podemos perceber a proximidade que a abordagem de Foucault guarda com o texto *Ética a Nicômacos* de Aristóteles, quando este diz que:

[...] toda a preocupação, tanto da excelência moral quanto da ciência política, é com o prazer e com o sofrimento, porquanto o homem que os usa bem é bom e o que os usa mal é mau. Demos por dito, então, que a excelência moral está relacionada com o prazer e o sofrimento e que ela é exalçada pelas ações nas quais sobressai e que, se as ações são praticadas de maneira diferente, ela é destruída, e também que os atos nos quais ela sobressai são aqueles nos quais ela se realizou plenamente (ARISTÓTELES, 1999, p. 38-39, 1105a).

No entanto, discordamos da posição de Deleuze quando ele afirma que as quatro causas aristotélicas estariam tipificadas nos quatro aspectos da relação dos indivíduos com os códigos morais, ao identificar os *aphrodisia* gregos com a parte material envolvida no processo de subjetivação (DELEUZE, 2008, p. 137). Neste ponto, preferimos acompanhar a posição de Mathieu Potte-Bonneville, que nos esclarece que “a substância ética”, para Foucault, “não é algo dado naturalmente, que receberia de maneira passiva sua forma dos outros momentos da constituição do sujeito, como a pedra espera, para Aristóteles, a mão e a intenção do escultor” (POTTE-BONNEVILLE, 2007, p. 196).

Os prazeres estavam para os *aphrodisia* mais como um material que deveria ser trabalhado no sentido estocástico. Para que entendamos melhor esta relação entre *bios* e *techne*, é pertinente que mencionemos brevemente os múltiplos significados do termo *techne* nos escritos platônicos. De acordo com John Sellars, em sua obra *The art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*, o termo *techne* pode ser

encontrado em cinco diferentes sentidos nos diálogos platônicos: 1) produtivo (*poietiké*); 2) aquisitivo (*ktetiké*); 3) performativo (*praktiké*); 4) teórico (*teoretiké*) e 5) estocástico (*stochastiké*) (SELLARS, 2009, p. 43-45).

Os sentidos aquisitivo, performativo e teórico não serão explorados em nossa presente reflexão. Podemos apontar brevemente algumas razões para tal escolha. O sentido aquisitivo do termo *techne* concerne mais às técnicas que são distintas do seu produto, por assim dizer. Um bom exemplo é a pescaria. A pescaria é uma técnica, ou um conjunto de técnicas, que nos permite ter acesso ao um produto, o pescado. Contudo, este produto é distinto de sua prática, que é pescar. Em segundo lugar, o sentido performativo não é útil aos nossos objetivos investigativos, já que conota uma atividade que pressupõe uma forma correta para ser exercida, de acordo com a qual é julgado o desempenho daquele que faz uso de alguma *techne*. Por último, o sentido teórico é o menos interessante para nosso escopo, porque se refere às atividades contemplativas que podem ser exercidas pelo indivíduo, aproximando-se, assim, das atividades mais ligadas ao intelecto.

Para nossos objetivos, os sentidos do termo *techne* que mais nos chamam a atenção são o produtivo (*poietiké*) e o estocástico (*stochastiké*). O primeiro por seu caráter evidentemente criador, já que se trata de uma ação que origina um produto distinto da técnica empregada. Assim, a excelência da ação estaria relacionada à qualidade do produto por ela produzido. Este seria o sentido mais original do termo, que também está presente na *Ética a Nicômacos* de Aristóteles.

Toda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita [...] Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, e não com a ação (ARISTÓTELES, 1999, p. 116, 1140a).

Percebemos a nítida diferença com o sentido aquisitivo que não se refere a uma criação, mas a um acesso.

Apesar de ser notória a relação deste sentido de *techne* para a problematização de Foucault sobre os *aphrodisia*, parece-nos que o sentido estocástico (probabilístico) é igualmente pertinente. Esta acepção do termo considera que o resultado da ação não depende somente daquele que a pratica, mas também está sujeita à influência de fatores externos. Ou seja, a eficácia da técnica está condicionada a variantes que são independentes da vontade daquele que a empreende².

O indivíduo sempre deve exercer um trabalho sobre si mesmo, mas deve estar consciente que a presença de outros atores sociais nesta dinâmica torna este processo essencialmente probabilístico, susceptível a desvios de trajetória ou até mesmo infortúnios. É com o sentido estocástico que podemos compreender melhor a agonística incessante entre os diversos atores envolvidos nas relações amorosas e sociais.

Contudo, ressalta Foucault, a *techne tou biou* não era uma atividade puramente material como, por exemplo, a compostura de sapatos³. Esta comparação se deve ao fato de que Sócrates sempre enfatizava que era mais importante cuidar da própria alma, como algo simples e eterno, que passar toda a vida investindo seu tempo no manejo de posses materiais e reputação.

As práticas envolvidas no cuidado de si estavam relacionadas mais ao aspecto anímico do indivíduo, seus prazeres, seus desejos. Era uma prática que procurava modificar não o corpo da pessoa, mas seu modo de ser, sua conduta como sujeito moral e político. Deste modo, todo o conhecimento que o sujeito pudesse adquirir estava mais voltado para a modificação e o aprimoramento de sua *bios*, mediante a transformação de hábitos e crenças.

O conjunto de técnicas que compunham a *techne tou biou* envolviam diretamente a capacidade do indivíduo de aperfeiçoar a própria conduta através do uso do *logos*, entendido como fonte de princípios racionais. Em um duplo movimento de restauração e preservação, a prática da *techne tou biou* permitia ao sujeito desenvolver a

² Para uma explanação mais detalhada sobre a *techne* em Platão e seus diferentes sentidos, cf. David Roochnik, *Of art and wisdom: Plato's understanding of techne*.

³ Sobre o uso deste exemplo pelo mesmo Sócrates, Foucault nos remete aos diálogos platônicos *Protágoras* 319d, *Górgias* 447d, *A República* 333a, 397e, 443c, e *Teeteto* 146e.

capacidade de adquirir e manter qualidades e estados anímicos cada vez mais excelentes.

A concepção antiga da *techne tou biou* como uma técnica, ou um conjunto de técnicas, ajuda-nos a entender o interesse de Foucault por esta prática. Ela permitia ao indivíduo exercer um cuidado sobre si mesmo, voltando seus esforços à formação e ao aperfeiçoamento do seu modo de vida (*bios*). Nestes termos, a Filosofia deixa de ser uma atividade meramente especulativa e passa a ser concebida mais como um exercício.

Todos os modos pelos quais o indivíduo pudesse usar para promover uma perfeita relação consigo mesmo, no sentido de direcionar bem suas paixões e conduzir seus passos de forma reta, estavam relacionados com o objetivo maior de estabelecer uma permanente relação consigo mesmo que fosse pautada pela excelência moral e política.

Veremos no próximo ponto que a relação estritamente econômica entre o marido e a esposa será preterida pela relação entre o mestre e o discípulo. O estudo dessas relações é importante porque exemplifica a estratégia de Foucault ao abordar a relação com o outro e a importância desta relação para a constituição progressiva de um sujeito livre e autônomo.

A relação entre *eros* e verdade: prática do cuidado de si no *oikos* e na *polis*

Vimos no tópico anterior que, segundo Foucault, havia uma correlação entre hierarquia social e práticas do prazer no mundo grego. O jovem era iniciado nas práticas dos *aphrodisia* para ser capaz de ter uma boa conduta cívica. Vimos também que a vida concebida como uma obra de arte pode ser melhor entendida através da distinção dos diferentes sentidos do termo *techne*, conforme a análise de John Sellars.

Resta-nos completar nossa análise sobre a similaridade entre o exercício do poder na esfera social e na esfera íntima. Com respeito à importância da prática dos *aphrodisia* para a *epimeleia heautou*, colocamos duas perguntas que nos parecem fundamentais: 1) por que a relação aluno-mestre foi tão importante para o cuidado de si em detrimento do laço matrimonial na obra de Foucault?; 2) como se dá, em última

instância, a relação entre *eros* e *bios*, tendo em vista que esta relação é fundamental para a autoconstituição de um sujeito não normalizado pela prática governamental?

Com o objetivo de encontrar respostas para essas perguntas, averiguamos que no segundo volume da *História da Sexualidade*, dedicado ao período socrático-platônico do cuidado de si, Foucault afirma, acompanhando Aristóteles, que o matrimônio poucas vezes, na Grécia clássica, foi considerado a relação mais propícia para a prática do cuidado de si baseado no uso dos *aphrodisia*. O sentimento predominante na relação entre o homem e sua esposa era a amizade (*philia*) (FOUCAULT, 1984a, p. 235; 2008, p. 197). Através do devido respeito à sua esposa e do adequado exercício do seu poder, o marido sedimentava a temperança das suas paixões. Contudo, esta temperança não era devida ao estatuto próprio da mulher, mas era um dever do homem para com ele mesmo, na medida em que devia manter uma conduta adequada à sua própria natureza (FOUCAULT, 1984a, p. 238; 2008, p. 200).

Esta afirmação é feita para enfatizar as práticas amorosas da relação discípulo-mestre em seu estudo sobre o período socrático-platônico da *epimeleia heautou*. Segundo ele, a concentração das atividades sexuais no matrimônio, com vistas ao prazer, carecia de legitimidade e trazia conseqüências negativas para o homem, porque resultava em uma desqualificação interna desta atividade. Ou seja, o matrimônio para o homem representava uma restrição no que diz respeito às suas potencialidades, o que desqualificava esta relação como a principal produtora de uma existência bela e aprazível.

De acordo com Fimiani, em seu texto *O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo*, o amor grego pelos rapazes possibilitava ao homem adulto e livre exercer um tipo de domínio que não seria possível na relação matrimonial desenvolvida entre um homem e uma mulher. Na relação mestre-discípulo não havia a irredutibilidade do outro. Ambos os amantes mantinham sua individualidade e sua autonomia, na medida em que ambos passavam por um processo de desdobramento de si, traduzido em um autodesenvolvimento e exercício de um *ethos* qualificado. Era uma relação que proporcionava uma *igualdade desigual* na prática do *eros*, o que abria espaço para o exercício livre de si, através do jogo verdadeiro entre os amantes, dado que havia uma “diferença mínima” de status entre ambos (FIMIANI, 2004, p. 107).

É lugar comum que a posição da mulher na Grécia clássica era inferior a do homem. A mulher era considerada uma criatura de segunda categoria, matéria bruta da natureza, que necessitava do homem para que tivesse uma forma definida e alcançasse uma existência digna de ser vivida. A mulher não tinha palavra na *polis*, seu campo de atuação estava reduzido ao *oikos*, à casa, ao âmbito familiar das posses e tarefas conjugais. Tendo isso em vista, estamos interessados em averiguar como Foucault discorre sobre o uso dos prazeres e seu papel na constituição do cidadão livre e capaz de dominar a si mesmo.

O quinto capítulo do terceiro volume da *História da sexualidade* é todo ele dedicado à mulher – mais precisamente, há uma seção dedicada aos prazeres sexuais no matrimônio. Quanto ao uso desses prazeres, Foucault é bem claro: a moral antiga tinha como recomendação levar uma vida matrimonial inteiramente distinta da relação entre dois amantes (varões). A razão dessa recomendação é igualmente específica: seria muito perigoso ensinar à mulher o gozo de alguns prazeres, porque o marido estaria correndo o risco de que ela fizesse mau uso desse conhecimento. Em consequência, temos o seguinte princípio geral: “no matrimônio [é imperativo que o homem] se conduza mais como marido que como amante” (FOUCAULT, 1984b, p. 236; 2010c, p. 195).

Foucault começa por destacar que o matrimônio era tido como uma relação completamente incongruente com a total fruição do prazer sexual. A austeridade entre os conjugues tinha duas razões fundamentais: “procriação” e constituição de “uma vida comum e inteiramente compartilhada”. A primeira razão, afirmavam os antigos, era que o prazer servia somente a tornar atrativas a procriação e, portanto, a perpetuação da espécie. O prazer não podia ser o fim último da relação conjugal. O casal que buscasse o prazer antes da obrigação de procriar estava incorrendo em uma falha grave, mantendo uma relação escusa, injusta e “contrária à lei”. A segunda razão era o respeito à sua dignidade pessoal que o homem deveria impor à sua mulher, dado que ela seria a pessoa para quem ele abriria sua alma. Através desse respeito, excluindo-se a fruição do prazer, ambos deveriam formar uma “comunidade perfeita”, levada a cabo pela fusão de duas existências outrora completamente estranhas (FOUCAULT, 1984b, p. 238-40; 2010c, p. 197-198).

Contudo, o argumento mais forte para a negação da relação matrimonial entre um homem e uma mulher como relação privilegiada para a *epimeleia heautou* concerne a sua natureza animalesca. Foucault enfatiza que, para os antigos, a atividade sexual entre um homem e uma mulher era demasiadamente similar à atividade de qualquer outra espécie animal. O sentimento entre um homem e uma mulher não passava de uma simples “inclinação natural”. Ou seja, estava limitado ao âmbito da natureza e da animalidade, negando assim todo o potencial sublime que diferencia o homem de todos os outros seres vivos. É verdade que esta inclinação natural não condenava *per se* a atividade sexual dentro do matrimônio, mas, declara Foucault, “limita seu valor a de uma conduta que pode ser encontrada por todas as partes no mundo animal”, respondendo apenas a uma necessidade de procriação (FOUCAULT, 1984b, p. 265-6; 2010c, p. 218).

Resgatando novamente as considerações de Fimiani (2004, p. 105-6) acerca do *oikos*, continuamos na sequência do argumento que estabelece como principal finalidade da relação matrimonial o domínio do homem exercido moderadamente sobre a mulher, sobre os empregados, sobre a casa e suas posses adjacentes. Autocontrole moderado de si e domínio sobre os outros, este era o *telos* principal do relacionamento matrimonial antigo. Afirmação que explana bem a sentença de Foucault, através destas palavras: “no caso do matrimônio [...] a questão essencial radica na moderação com que se exerce tal poder” (FOUCAULT, 1984a, p. 258; 2008, p. 216).

Fazendo menção ao nosso objetivo final com esta reflexão, a importância do uso dos prazeres na formação do cidadão revela que a relação entre os conjuges não permitia o cuidado de si recíproco, fonte que poderia impulsionar uma genuína autoconstituição do sujeito através do uso moderado das paixões. O ponto fundamental é a diferença entre uma relação estabelecida sobre o domínio, caso do matrimônio, em contraposição a uma relação baseada no mútuo cuidado de si, caso da relação mestre-discípulo.

O deficitário do *oikos* grego é sua ênfase no domínio que o homem exercia sobre a mulher e os bens. O *telos* do *oikos* grego era a manutenção, a conservação e o crescimento da casa e de seus bens. Assim, a relação entre os conjuges não estava direcionada a um cuidado mútuo de si, pois era apenas um ponto de apoio com vistas ao

incremento das forças produtivas do *oikos*. Desse modo, nem o marido-mestre poderia expressar sua sabedoria publicamente, nem tampouco a esposa-discípula poderia progredir continuamente na formação de si mesmo como sujeito livre.

Nestes termos, acompanhando a maneira como Aristóteles se expressa na *Política*, Foucault afirma que o matrimônio era considerado uma relação eminentemente política (FOUCAULT, 1984a, p. 94; 2008, p. 77). Segundo Aristóteles, quando se fala de qualidades morais, há uma diferença qualitativa entre aquele que exerce o comando e aquele que é comandado.

Não podemos dizer que a diferença é apenas quantitativa, pois a diferença entre comandar e ser comandado é qualitativa, e a diferença qualitativa não equivale à diferença quantitativa de forma alguma. É evidente, portanto, que ambos devem possuir qualidades morais, mas que há diferença entre suas qualidades, da mesma forma que há diferença entre aqueles que são, por natureza, comandantes e comandados (ARISTÓTELES, 1997, p. 32, 1260a).

A dissimetria essencial entre os conjuges no *oikos* grego eliminava, na grande maioria das vezes, a possibilidade para um questionamento sobre o mútuo cuidado de si, devido à falta de liberdade da qual carecia uma das partes. Um dos conjuges era categoricamente privado da condição de praticar a *epimeleia heautou* objetivando o autocontrole. Portanto, o desequilíbrio do *oikos* está essencialmente relacionado àquele *telos* (produtivo e dominador). A consequência dessa dissimetria entre os conjuges levou ao privilégio do amor grego pelos rapazes, que foi deslocado dos domínios do *oikos* e situado no domínio da *polis* (FOUCAULT, 1984a, p. 300; 2008, p. 251).

A simetria no amor entre os homens assumida por Foucault, inserida em um contexto pedagógico no qual o homem mais velho assumia a figura de mestre diante do homem mais jovem, supunha que o jovem discípulo fosse, simultaneamente, sujeito e objeto nessa relação entre os iguais-desiguais. É o que Foucault trata como a antinomia do amor ao jovem.

Por um lado o jovem se reconhece como objeto de prazer [...]. Contudo, por outro lado, o jovem, posto que sua juventude o levará a ser homem, não pode aceitar reconhecer-se como objeto nesta relação que sempre se pensa em forma de dominação: não pode e nem deve

identificar-se com este papel (FOUCAULT, 1984a, p. 286; 2008, p. 240).

A resistência que o jovem deveria exercer para não ser um simples objeto de desejo do amante é o que caracterizava o verdadeiro amor.

Para os gregos o problema do amor pelos jovens era de ordem estatutária, da ordem das funções. Fundamentalmente se tratava da função viril, dominante e livre que era associada com o caráter ativo e penetrativo do mestre-varão e, por outro lado, está o jovem em seu estatuto intermediário de discípulo. Se o jovem ainda não é o varão livre que está chamado a ser, ele pode ocupar o rol que poderia ser reservado a um escravo ou a uma mulher, isto é, um objeto de prazer. O que está em jogo é a moral viril e livre característica da Grécia clássica.

A antinomia do jovem consiste no caráter paradoxal que faz da relação mestre-discípulo um campo problemático dentro do qual os jovens adolescentes são considerados como objetos de prazer. O problema não residia no fato de que um homem livre tivesse um jovem como objeto dos seus afetos sexuais, mas sim que este jovem se acomodasse nesta posição de objeto e não avançasse na sua formação ético-política através do bom domínio de suas paixões.

Este jovem, que estava momentaneamente na condição de discípulo, estava irremediavelmente chamado a se tornar mestre de si mesmo. Estava chamado a ser livre, a ter o adequado domínio sobre suas paixões. Domínio este que lhe permitiria desempenhar um bom papel cívico na *polis*.

Esta agonística entre o mestre e seu discípulo traduz bem a condição de liberdade que se esperava que o jovem alcance com o passar do tempo. Tornando-se cada vez mais livre, ele poderia cumprir a função ativa que dele se esperava desde sua iniciação cívico-sexual. Deste modo, ele estaria do lado oposto ao da mulher, que ocupava uma condição de servilismo.

Conclusão

Similaridade com as relações animais e tendência à desmesuração, ao desregramento e à volúpia; estas são as principais razões que desqualificam, respectivamente, a mulher, o matrimônio e o *oikos* como gênero, relação e *locus* privilegiado para a *epimeleia heautou*. Fato é que Foucault buscava uma prática da *epimeleia heautou* em uma relação que não fosse sexualmente normalizada.

Apoiando-se em diversos textos, Francisco Ortega sinaliza que a intenção de Foucault seria privilegiar a relação mestre-discípulo como forma mais propícia à constituição de uma *bios*, vida capaz de oferecer resistência aos processos de subjetivação próprios de nosso tempo. Assim, o indivíduo seria capaz de estabelecer uma rede de relacionamentos eficaz, formando vários pontos de resistência ao integrar e estabilizar sua vida (*bios*) a de outros na mesma condição, pois compartilhariam um “elemento transgressivo” (ORTEGA, 1999, p. 157).

Se interpretamos a *epimeleia heautou* como exercícios espirituais, podemos compreender o porquê de toda a atenção dedicada por Foucault ao cuidado de si e ao pastorado cristão⁴. Através destas pesquisas, ele buscava criticar e encontrar alternativas para a sujeição dos indivíduos relacionada à governamentalidade⁵.

Ao enfatizar um tipo de relação a partir do isomorfismo entre relações sexuais e sociais, Foucault tenta construir um caminho para o adequado uso das paixões, tendo em vista a constituição de uma subjetividade livre que não esteja na mesma esteira da *epimeleia ton allon* cristã e da *polis* governamentalizada.

Foucault considerava que a sujeição provocada pelo abuso de poder poderia ser combatida com um devido cuidado de si mesmo. Todas as tecnologias de governo

⁴ Para um estudo mais detalhado sobre a relação entre o pastorado cristão e a biopolítica em Foucault, remetemos a um texto de nossa autoria “*Paroikias cristãs* e negação da *polis*: biopolítica e pastorado cristão”. IN: *Interthesis*, v. 8, nº 1, p. 16-33, jan-jun. 2011.

⁵ Para um estudo sobre a *epimeleia ton allon* cristã, remetemos a nosso texto “*Epimelia ton allon* cristã: do indivíduo cuidado pelos outros”. IN: *Prometeus*, ano 4, nº 7, p. 39-53, jan-jun. 2011. Para uma defesa da oposição entre *epimeleia ton allon* e *epimeleia heautou* nos textos de Foucault, remetemos a nosso texto “*Epimeleia heautou* socrático-platônica: estética da existência como estratégia contra a normalização”. IN: *Problemata*, v. 2, nº 2, p. 178-195, jul-dez. 2011.

herdeiras da *epimeleia ton allon* cristã poderiam encontrar no devido cuidado de si uma barreira que fizesse frente ao seu avanço⁶.

Ante os argumentos expostos, seria possível exercitar uma visão mais abrangente da obra de Foucault. A partir dela é plausível compreendermos que o pano de fundo da investigação foucaultiana sobre o cuidado de si consistia na possibilidade dos indivíduos assumirem um adequado senhorio sobre seu corpo. Alcançado este objetivo, o corpo estaria protegido da investida dos saberes constituídos que exercem poderes sobre os indivíduos, produzindo, assim, sujeitos sujeitados. A partir de um adequado desfrute dos prazeres do corpo, seria limitado o raio de ação de poderes subjetivantes da governamentalidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Tradução de Mario da Gama Kury – 3a. ed. Brasília: UNB, 1999.

_____. *Política*. Tradução de Mario da Gama Kury – 3a. ed. Brasília: UNB, 1997.

DELEUZE, Giles. *Foucault*. Traducción de José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós, 2008.

FIMIANI, Mariapaola. *Erótica y retórica. Foucault y la lucha por el reconocimiento*. Buenos Aires: Herramienta, 2008.

_____. O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo. In: GROS, Frédéric (Org.). *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, p. 89-128.

FOUCAULT, Michel. *El corage de la verdad. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010b.

_____. *Histoire de la sexualité I – La volonté de savoir*. Paris: Galimard, 1976.

_____. *Histoire de la sexualité II – L’usage des plaisirs*. Paris: Galimard, 1984a.

_____. *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*. Paris: Galimard, 1984b.

⁶ Para um estudo complementar a este, remetemos a nosso texto “*Epimeleia heautou* helenística em Foucault: universalização e espiritualidade”. IN: Prometeus, ano 5, nº 9, jan-jun. 2012, p. 09-25.

_____. *Historia da sexualidad I – La voluntad de saber* – 2ª. ed. Traducción de Ulises Guíñazú. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010a.

_____. *Historia da sexualidad II – El uso de los placeres* – 2ª. ed. Traducción de Soler Martí. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

_____. *Historia da sexualidad III – La inquietud de si* – 2ª. ed. Traducción de Tomás Segovia. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010c.

_____. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1983-1984)*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2009a.

_____. *Le Courage de la Vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*. Paris : Gallimard, 2009b.

_____. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris : Gallimard, 2001.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

POTTE-BONNEVILLE, Michel. *Michel Foucault, la inquietud de la historia*. Traducción de Hilda H. García. Buenos Aires: Manantial, 2007.

SELLARS, John. *The art of Living. The Stoics on the Nature and Function of Philosophy*. London: Bristol Classical Press, 2009.