

Corpos de cuidado: a leitura foucaultiana do corpo na antiguidade grega

BODIES OF CARE, FOUCAULT'S READING OF THE BODY IN GREEK ANTIQUITY

*Viviane Bagiotto Botton**

RESUMO

Como Foucault pensou o corpo no contexto de seus trabalhos? Esta pergunta rege a pesquisa da qual este texto é parte, sendo que aqui apresentam-se algumas de suas elaborações em relação ao corpo no contexto de seus estudos sobre a antiguidade grega, em especial sobre a relação deste com a formação de uma subjetividade não pautada pela verdade de si. Mais especificamente o que trazemos é uma elucidação do princípio grego do cuidado de si, o contraste deste com o princípio socrático do conhece-te a ti mesmo, e alguns aspectos desta relação com o corpo, como o uso dos prazeres e a formação de uma espécie de subjetividade neste contexto da antiguidade ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: cuidado de si; uso dos prazeres; subjetividade; corpo; apherodisia;

ABSTRACT

How did Foucault think about the body in the context of his works? This question gives the research of which this text is part, and here we present some of his elaborations in relation to the body in the context of his studies on Greek antiquity, especially on its relationship with the formation of an subjectivity not guided for the truth of yourself. More specifically, what we bring here is an elucidation of the principle of care of the self, its contrast with the Socratic principle of know yourself, and some aspects of this with the body, like the use of pleasures and the formation of a type of subjectivity in the context of Western Antiquity.

KEYWORDS: care of the self; use of pleasures; subjectivity; body; apherodisia;

* Professora de filosofia do Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ. Doutora em filosofia pela Universidad Autónoma de México -UNAM. Doutoranda em Ciencia da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Rio de Janeiro, RJ. E-mail: vivi.botton@gmail.com

Introdução

Em suas principais obras filosóficas Michel Foucault considerou o corpo enquanto um elemento importante na formação do *homem*¹, porém seus estudos sobre o *corpo* não visaram explorar nem um conceito de modo específico, aos moldes de alguns pensadores da fenomenologia, como seu amigo e contemporâneo Merleau-Ponty, nem visaram realizar uma análise de um *corpo* coletivo ou social, como podem chegar a defender alguns pesquisadores de suas obras atualmente. De um ponto de vista mais próximo aos interesses filosóficos explicitados pelo próprio Foucault, entendo que o *corpo* ou *os corpos* (enquanto um aspecto plural e diverso nos humanos) foi um elemento muito presente em todos os períodos do trabalho do filósofo especialmente ao considerar a formação do sujeito moderno. O *corpo* aparece de modo muito enfático quando ele explora a formação das ciências humanas e seus entrelaçamentos entre o conhecimento nascente e os poderes vigentes. O *corpo* também aparece muito quando Foucault passa a considerar a sociedade ocidental a partir de dispositivos que expõem um modelo político pastoral e disciplinar, no período de seus trabalhos chamado *genealógico*. O *corpo* ainda aparece de modo preponderante quando explora questões sobre a formação do sujeito

1 Entende-se aqui o termo *homem* num contexto de tudo que envolve as reflexões e críticas desenvolvidas pelo filósofo no contexto da modernidade e do Iluminismo. O *homem* nas obras de Foucault é alvo de suas críticas à formação das ciências, ao considerarem a espécie humana e definirem sua natureza como pré-determinada biologicamente, e também é alvo de suas análises políticas, ao criticar o *humanismo* e a ideia de *humanidade* e tudo que isso implica em termos de re-organização de poderes dentro dos modernos Estados de Direito.

e da subjetividade e os modos de governo de si ou de governabilidade nestas sociedades. Se, com Foucault, assumimos que seus interesses de estudos nunca foram as relações de *poder*, mas a formação do sujeito, é pensando neste como um ser incorporado ou corpóreo, que o *corpo* aparece de modo central em todo seu trabalho. Aqui, o que pretendemos apresentar são algumas de suas reflexões sobre o *corpo* em seus trabalhos mais tardios quando passa a considerar os modos de vida gregos clássicos.

Mais especificamente, é a partir da década de 80 que ao começar a investigar alguns textos gregos, Foucault encontra uma certa forma de *subjetividade* ou *de relação de si para consigo* que envolve o corpo num princípio chamado *cuidado de si* (*epimeleia heautou*) e a uma certa ética de existência que ao mesmo tempo que não separa mente/alma e corpo, o toma como um elemento primordial. Explorarei alguns elementos destes trabalhos aqui, ainda que de modo bastante ilustrativo e escolar, sendo que para tal (1) num primeiro momento tentarei mostrar o movimento assumido por Foucault em sua própria pesquisa ao se envolver com o pensamento grego clássico e estudar as técnicas de auto-cuidado. (2) Num segundo momento considerarei uma exposição deste princípio e suas implicações, seguindo Foucault, para a vida e as formas de ser sujeito grego, enfatizando algumas diferenças com o corpo e as subjetividades modernas. (3) E, para finalizar tentarei indicar de modo mais pormenorizado as implicações disso para o corpo, especialmente suas reflexões sobre as técnicas da *aphrodisia* e o *uso dos prazeres*. Mais expositivo do que conclusivo, este texto pretende passar pelos estudos tardios deste filósofo enfatizando os

aspectos que implicam corpo, a formação da subjetividade e sua relação com a verdade, sem perder de vista a crítica foucaultiana ao humanismo moderno.

Um caminho de pesquisa: formação do *sujeito*, *verdade* e *cuidado de si*

As investigações que Foucault empreende nos seus últimos estudos, mais especificamente nas teses que apresenta no segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade*, intitulados respectivamente *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, parecem partir de uma preocupação suscitada por seus estudos anteriores que poderia ser formulada da seguinte maneira: como se formou um *sujeito de verdade* ou *da verdade*? Estes trabalhos partem da tentativa de buscar compreender como no Ocidente teria se formado uma relação entre os *homens* e um *nós* (humanos, humanidade) que foi considerado *nossa* verdade, verdade do homem e dos humanos em geral. A partir desta relação, a subjetividade humana teria ficado marcada por uma atitude autorreferencial que podemos chamar de *racionalização* ou *objetualização* de si mesmo e que se inscreve em teorias iluministas e racionalistas conhecidas genericamente como modernas. Nestas, Foucault identifica o fato de que até as sensações e as experiências de vida passaram a ser explicadas e permanentemente (re)significadas nestes termos.

Ao ter identificado este movimento, Foucault parece ter partido a uma busca nova (e obstinada?) de desvincular a relação apresentada como

necessária entre *subjetividade* e *verdade*. O que Foucault parece ter seguido e buscado com bastante dedicação foi encontrar formas de se *ser sujeito* e de relações autorreferenciais que não estivessem necessariamente subordinadas a um auto-conhecimento ou a um movimento de captura de si pela transcrição ou tradução das experiências de vida para a linguagem. Se a linguagem era vista por Foucault, na esteira dos pensadores do estruturalismo, como funcionando a serviço de regras gramática-epistemico-políticas de um sistema, tempo ou época e lugar, este abarcamento ou encaixe constante das experiências a suas explicitações verbalizadas, as reduziria ao que pode ser dito ou enunciado, as reduziria sempre à insuficiência mesma das próprias línguas e linguagens, assim como à discursividade de um tempo.

O caminho que Foucault assume, neste sentido, o leva à cosmologia grega (mais especificamente entre o século V a.C. e o século IV d.C.) especialmente quando encontra em alguns textos um princípio que teria sido esquecido ou ultrapassado pela filosofia socrática do *conhece-te a ti mesmo* (*gonoithi seauton*): o princípio do *cuida-te a ti mesmo* (*epimeleia heautou*). O princípio platônico-socrático, segundo Foucault, teria sido melhor adaptado às práticas cristãs e perdurado na sociedade secular ocidental, inclusive tendo sido incorporado pelas ciências e pelas instituições modernas em práticas como a *confissão*, o *exame de si*, e a *auto-elaboração* consciente dos problemas médico-psíquicos. Sobre o princípio do *cuidado de si*, Foucault buscará mostrar que se tratava de uma máxima maior e mais geral na sociedade grega e operava como princípio ético que

orientava não só uma apreensão consciente de si por si mesmo, mas uma atitude prática de viver como um exercício político e estético. Como tal, o princípio do *cuidado de si* também implicava uma constante auto-construção de um *estilo* que definia a vida ética.

De modo muito esquemático, podemos pensar o empreendimento foucaultiano ao retomar uma leitura dos textos gregos como um movimento duplo:

1) de um lado ele nos propõe uma (re)escritura da história do sujeito moderno, onde busca identificar como o princípio socrático permaneceu e foi reforçado até os dias de hoje suprimindo o do *cuidado de si*. Na modernidade o primado de autoconhecimento teria se tornado uma máxima moral que rege práticas internalizadas de auto-investigação e auto-enunciação, e teria sido diante disso que Foucault se posicionara a buscar entender como funcionava na antiguidade um princípio a nós desconhecido. Estas pesquisas foram consideradas por muitos de seus comentadores como componentes de um período ético de seus estudos, onde apesar de ainda aplicar métodos genealógicos e até elementos do que chamara de arqueologia, passou a pensar sobre experiências que pudessem subverter o Iluminismo em nome de um verdadeiro *ethos* ou *ética da existência*.

2) de outro lado, ao propor a abertura de um novo caminho e investigar os antigos modos ou formas de elaboração da vida, Foucault também parece ter assumido um *novo abandono*: deixar de analisar e fazer diagnósticos sobre as relações de poderes e de saberes que produzem normas e normatividade, e passar a pensar sobre como seriam as vidas sob

normas não pré-fixadas de nenhum modo, onde a soberania do próprio sujeito não se pautaria por uma coletivização racionalizada das normas, ao estilo do *imperativo categórico*. O problema parece se misturar com o movimento investigativo do filósofo, já que não se tratava (ou não mais) de pensar as vidas daqueles que se posicionavam numa espécie de *fora* da norma, os *infames*, os loucos, os histéricos, os criminosos e etc., mas a vida mesma regida por princípios que envolviam o próprio viver como um exercício (*askêsis*) e não como algo *obetificável* pelo discurso ou discursividade de um tempo. Neste sentido, Foucault parece ter partido numa busca mais por entender os termos de uma tal elaboração, da elaboração política-existencial de uma *ética de si*, e menos o de buscar um modelo moral aplicável.

Se sob o regime pastoral dos Estados-Nação de Direito modernos o *agir* humano se identificava a um modo *correto* de conduta que estava atrelado à verdade ou ao verdadeiro de um *nós humanos* e de um *mundo* formulado por este *nós*, nas *técnicas de si* gregas Foucault identifica um modo de existir e de *ser sujeito* que poderia não estar pautado por uma identificação entre ser e verdade enunciada. Ao invés de regras morais a serem seguidas e/ou incorporadas pelos indivíduos-cidadãos membros da *Polis*, no *cuidado de si* (*epimeleia heautou*) as regras não são máximas a serem respeitadas e seguidas por sua objetividade, porém vividas e elaboradas neste viver mesmo. O que é sugerido por Foucault na leitura que faz deste princípio representa, em certo sentido, também um passo para trás em suas pesquisas, já que seus trabalhos até então se centravam em

períodos da história não relacionados à antiguidade grega e nem visavam princípios gerais, mas identificar relações de poderes/saberes na contemporaneidade. Em uma entrevista que concedeu a Dreyfus e Rabinow em 1984, Foucault afirmou:

Penso que não é absolutamente necessário ligar os problemas morais e o conhecimento científico. Entre as invenções culturais da humanidade existe todo um tesouro de procedimentos, de técnicas, de ideias, de mecanismos que não podem realmente ser reativados, mas que ajudam a constituir uma espécie de ponto de vista, que pode ser muito útil para analisar e para transformar o que está acontecendo ao nosso redor hoje (FOUCAULT, 1984, p.1435)²

É importante lembrar, com Foucault, que ele não procurava no modo de vida grego fórmulas ou estruturas subjetivas que pudessem ser usadas como modelos para o viver moderno, mas também não é falso dizer que ao buscar refazer um caminho por onde uma subjetividade moderna se formou e se tornou um movimento racional e racionalizador, assumiu tanto uma reescrita dessa história (arqueológico-genealógica) do sujeito, quanto uma abertura a uma *cosmopolítica* não iluminista. Ao avaliar os modos de condução do agir na antiguidade grega e seus princípios orientadores, percebeu que tal período estava marcado muito mais por um conjunto de práticas éticas de si, do que por uma busca por se saber o que se é. Se essas práticas implicavam num exercício constante de construção e reforço das próprias ações corretas, a partir delas também se formava cada

² Do original : “Je pense qu’il n’est pas du tout nécessaire de lier les problèmes moraux et le savoir scientifique. Parmi les inventions culturelles de l’humanité, il y a tout un trésor de procédures, des techniques, des idées, des mécanismes qui ne peuvent pas vraiment être réactivés, mais qui aident à constituer une sorte de point de vu, lequel peut être très utile pour analyser et pour transformer ce qui se passe autour de nous aujourd’hui”. Em: Foucault, Michel “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” (1984) In: Foucault, *Dits et Écrits II*, p.1435.

um, cada ser, e ali se estabelecia e reforçava um caráter (*ethos*) a partir do qual o próprio movimento das vidas individuais se traçava.

Corpo e Verdade: entre o *conhece-te* e o *cuida-te a ti mesmo*

Em contraste com o *sujeito moderno*, as práticas de cuidado gregas não passavam pela disciplina nem por diagnósticos, autoridade dos saberes, e tampouco pela verdade de uma natureza que estaria mapeada nos corpos e delineada nas sensações corporais. Estas práticas passavam, como já afirmei, por técnicas de viver e isso não significava dizer que por se tratarem de práticas não tivessem nem direcionamento ou governo, ou, ainda, que cada indivíduo devesse ficar solto ao fluxo dos acontecimentos da vida sem orientação para a virtude. O que o princípio da *epimeleia heautou* parecia dizer é que na própria *práxis* de cada um, de cada vida, residia uma *responsabilidade* pela construção desta.

Estas práticas são cuidadosamente explicadas e comentadas por Foucault, de modo que embora seja difícil resumir o fio condutor de toda a sua (re)construção histórica sem recair em uma narrativa de sua narrativa, é importante enfatizar que uma das conclusões importantes a que chega é a tese de que o princípio délfico do *conhece-te a ti mesmo* (*gonothi seauton*) se tratava de um princípio menor e subordinado ao mais geral e relevante, o *cuida-te a ti mesmo* (*epimeleia heautou*). A partir do estudo dos textos de Platão (século V a.C.) até os textos de Sêneca, Galeno, Epicteto, Plutarco e Marco Aurélio (século IV d.C.), Foucault sustenta que o princípio do *cuidado de si*, ensinado e defendido pela filosofia grega como

máxima prática que orientava as técnicas de viver, fundava uma ética que estabelecia formas de se auto-governar bem e de bem governar os outros. Por isso é um princípio ético-estético cujas consequências políticas não envolviam apenas a relação com os outros, mas a justiça para si mesmo e consigo mesmo. “*Epimeleia* é uma palavra muito forte em grego, que designa trabalho, aplicação, cuidado, para qualquer coisa” (FOUCAULT, 1983, p.1441)³.

Aplicado a si mesmo, este princípio de cuidado passava por diferentes atitudes individuais que não qualificava especificamente uma forma de auto-investigação interior ou de busca de acesso ao verdadeiro de si mesmo, porém marcava uma caminhada em direção à verdade, a qual se construiria como prática e exercício (*askêsis*) ou arte de viver. Aplicado aos outros, este princípio só poderia ser uma extensão do próprio princípio individualizado do *cuida-te* e de todas as técnicas nele justificadas.

Nesse sentido, *conhecer-se* só era importante na medida em que fosse um modo de aproximação da própria construção de si e da verdade de si mesmo. Em outras palavras, a vida grega, segundo Foucault, era regida por uma ética de si mesmo que não se expressava como uma busca por acesso à *verdade humana* enquanto o conhecimento de sua *natureza* que devia ser seguida e respeitada. A vida grega parece ter seguido a diretriz de levar à auto-elaboração do caráter (*ethos*), à construção de uma boa condução ou governo de si mesmo e dos outros, e à elaboração de

3 Do original: “*Epimeleia* est un mot très fort en grec, qui désigne le travail, l’application, le zèle pour quelque chose” Ibidem, p.1441.

uma virtude (*areté*) a ser vivida como exercício (*askêsis*). Esta construção, portanto, dependia mais das ações mesmas e da firmeza com a qual cada pessoa podia assumi-las e mantê-las, do que dos saberes sobre uma natureza de si, dos outros, ou do mundo. Conhecer-se, neste sentido, não parecia levar à virtude, ainda que saber de si fosse um dos princípios incluídos no cuidado de si.

Isso pode ser pensado, mesmo que de forma muito esquemática, como um modo de auto-governo que não estava vinculado a um governo do esclarecimento e tampouco do conhecimento, como os textos de Platão mais conhecidos no Ocidente sugeriam antes destes trabalhos de Foucault. As técnicas de formação de si gregas, neste contexto, estariam marcadas por um certo *autocontrole* sobre si mesmo que coincide com a ideia de autonomia e de responsabilidade que a modernidade formulou e que o cristianismo também utilizou, porém funcionavam a partir de princípios e caminhos muito diferentes. Se a autonomia grega se formava no próprio exercício de viver e, principalmente, na condução de si mesmo, isso ocorria por meio da prática e da técnica que os mestres, com sua experiência (e também *amor* pelos discípulos), ajudavam a implementar, mas que não era ditada ou ensinada em termos de conteúdo apreensível teoricamente.

Foucault também enfatiza que estas práticas eram conduzidas (sempre) por um mestre, que orientava os indivíduos e os ajudava não apenas a se conhecerem, mas, sobretudo, a cuidarem de si mesmos, traçando assim seus próprios caminhos. Na relação de aprendizado do *cuidado de si*, a verdade ou verdadeiro de si não era visto como ponto final e limiar daquilo que o *Eu* pudesse chegar a ser, a fazer ou a entender de si. O que

não queria dizer que as técnicas ou práticas exercidas pelos cidadãos gregos (no seu cotidiano e na constância das suas ações) não tivesse necessariamente nenhum código de conduta, porém esta era mais um princípio geral (e bastante rígido) de como se assumir um *compromisso* individual com a constante justeza (e justiça) com a condução da vida.

Em contraste com os mestres e condutores de consciência modernos tão estudados por Foucault, especialmente em seus trabalhos sobre a loucura, a medicina e os aparelhos epistemico-jurídicos de sanção e penalização, os mestres gregos que conduziam seus discípulos na arte do auto-cuidado não eram *especialistas* certificados por uma instituição ou jurisdição como possuidores de um conhecimento ou verdade que lhes concedesse uma autoridade e lhes habilitasse a deliberar moralmente sobre o bom/correto das ações humanas. Também não eram pessoas *sábias* no sentido de dominarem um *savoir faire* que igualmente lhes autorizasse e os marcasse como *autoridades* em conhecimento e moral. Eram sim mestres de *condução* de si e exemplos a cada um de como conseguir chegar a um modo, pessoal e próprio, de boa medida no governo de si mesmos, seus corpos, seus bens e suas vidas. Neste sentido, a firmeza ou a coragem com que os indivíduos se dispunham a desempenhar suas atividades era o que definia a verdade de cada um e, ao mesmo tempo, a verdade dos humanos-cidadãos.⁴

4 É preciso lembrarmos que toda esta ética se relaciona com a vida política (*bios*) e vale para as pessoas que fazem parte desta vida, já que as mulheres, os escravos e os estrangeiros (*bárbaros*) têm outro estatuto. A respeito disso também é importante entender, com Foucault, que as técnicas de si, principalmente o *cuidado de si* presumem estes homens-cidadãos da *Polis* e também consideram o bom manejo ou bom governo dos outros não-cidadãos e destas outras vidas, mais próximas às dos animais do que de suas vidas.

Corpo e subjetividade: formação de si e técnicas de cuidado de si

A partir disso tudo, é importante ressaltar e tentar responder três questões relativas à relação entre subjetividade e corpo no contexto de uma ética do cuidado de si e especialmente das técnicas de autocuidado gregas. A primeira é como se forma um sujeito a partir do cuidado de si, ou que sujeito se forma aí? A segunda é: que corpo se constrói a partir do cuidado? E a terceira questão, formulada a partir das anteriores, é: quais relações se estabelecem entre corpo e sujeito no cuidado de si? E, também, em que isso contribuiria para quem somos hoje?

Como resposta à primeira questão, é importante enfatizar que a forma de subjetividade identificada no princípio do *cuidado de si* (*epimeleia heautou*) implicava pensar e agir sob uma racionalidade moral ou um comportamento racional que pressupunha uma *atitude geral* ou uma forma de encarar o mundo e de se comportar nele em relação com os outros (FOUCAULT, 2006). Além disso, este princípio pressupunha uma *atenção* ou um *olhar* objetivo para si mesmo, que foi qualificado como uma forma de *prestar atenção* ao seu próprio pensamento, ao modo de funcionamento de sua mente/corpo, emoções e sensações. Também, se tratava de uma forma de *agir sobre si*, a qual levava a realizar “ações pelas quais a gente se assume a si mesmo, se modifica, se purifica e se transforma e transfigura” (FOUCAULT, 2006, p.14).

Estas três características do *cuidado de si* formalizadas como *postura* ou prática individual, portanto, formavam um “corpus que de-

fine uma maneira de ser” (FOUCAULT, 2006, p.15), a partir da qual se determinava um certo fenômeno que Foucault definiu como uma forma especificamente grega de formação de si. Ele diz:

Enfim, com a noção de *epimeleia* heautou, temos todo um corpus definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade. (FOUCAULT, 2006, p. 15)

Ora, é justamente como um *corpus* e não simplesmente como um conjunto de regras morais, que a *epimeleia* parece ganhar importância em relação a como conduzir a vida. O que nos leva à resposta da segunda questão: que corpo se constrói a partir desse cuidado?

Como *corpus*, segundo Foucault, o princípio do *cuidado de si* é algo presente no tempo e no espaço, é algo que se *incorpora*⁵ e, por isso, envolve uma moralidade que implica diretamente o corpo. Porém, por ser um *corpus*, cuja diretriz está presente e incorporada, o *cuidado de si* não pode ser particionado ou elaborado em forma de leis ou de tábua de princípios enunciáveis racionalmente, e assim não poderá ser um código moral, nem normativa, nem prescrita, e somente uma ética enquanto conjunto completo e indivisível que se faz no processo mesmo do viver. Desta forma, o *cuidado de si* não é um princípio que, ao ser incorporado, vincula os indivíduos a uma noção de trajetória (evolutiva ou retroativa, individual ou de humanidade/espécie), assim como não os vincula por consciência de auto-vigilância implicando domesticabilidade ou docilidade dos corpos.

5 Embora não devêssemos falar de interior e exterior do corpo no contexto grego.

Embora como princípio individual no *cuidado de si* seja reconhecível um avanço pessoal (de cada um) a um bom governo de si mesmo, como Foucault enfatiza em sua leitura da educação do *Jovem Alcebiades* (FOUCAULT, 2006), a racionalidade fundada por ele não leva a humanidade a se conceber a partir de sua própria *finitude*.⁶ Mesmo que a morte como finitude de cada indivíduo fosse entendida no contexto grego como o fim do corpo e da trajetória individual, como podemos ler na *Apologia de Sócrates*, ou ainda no ato de *coragem* dos cínicos que Foucault cita como aqueles que arriscavam suas vidas em nome do exercício da *parresia*⁷, esta finitude não explicava a vida grega (FOUCAULT, 2011). A vida entendida a partir da ética do *cuidado* não se reduzia e tampouco se prendia a uma lógica ou *epistème* marcada pela finitude individual ou morte de cada um. No mesmo sentido, esta vida não relacionava cada indivíduo ou sua existência individual com um conceito de verdade como direito, (FOUCAULT, 2006) pois a partir de um modo de vida ético, cuidar-se ou ocupar-se de si era governar-se pela verdade na imanência e não se limitava à finitude daquilo que os modernos chamariam mais tarde de *corpo* ou *vida biológica*. Desse modo, se a *epimeleia heautou* era um *corpus* ético,

6 Em outra parte desta pesquisa dediquei um momento para o problema da finitude no contexto dos trabalhos arqueológicos de Foucault, e aqui encontro referências articuláveis que com tal investigação que não podem ser desenvolvida com profundidade. A quem tenha interesse, sugere-se a leitura do primeiro capítulo de minha tese de doutorado disponível em: https://www.academia.edu/16305905/LA_CRITICA_FOUCAULTIANA_A_LA_MODERNIDAD_Y_LA_INVENCION_DEL_CUERPO_COMO_NATURAL

7 O conceito de *parresia* é resgatado por Foucault em seus trabalhos em referência à filosofia dos cínicos e diz respeito a uma prática de dizer verdadeiro ou dizer a verdade que para ele estabelece um relação com a verdade que é prática e de vivência e não necessariamente relacionada ao conteúdo do que é dito. Acerca deste conceito ver o curso *A Coragem da verdade: O governo de si e dos outros* de 1983 e 1984.

também era corporal ao envolver os corpos materialmente (*zôê*) considerados, visto que o exercício de viver prático se fazia com este.

Que corpo era este? Em primeiro lugar, um corpo que se baseava no *corpus* ético e cuja vida material (*zôê*) estava orientada por essa ética corporificada caracterizada pelo *cuidado de si*. Nisto entende-se o que Foucault chamou de *arte de viver*, segundo a qual a caminhada e o exercício constantes de viver formariam um *estilo* estético que marcaria cada existência. Da mesma forma, seria para atingir esta arte ou estética de existência que se buscava formar e manter este *estilo*. Nisso, entende-se que a ética do cuidado compreende uma *beleza* de viver que consolida a ética enquanto uma *estética de si*. É também nesta direção que se pode entender como a proposta de fazer da vida uma *estética da existência* surge como possibilidade de fuga à qualquer captura (moderna) aos saberes sobre a vida e o corpo.

Neste contexto, é importante enfatizar, mais uma vez, que Foucault não propôs um regresso ou novo renascimento do *sujeito grego* como substituição à *subjetividade* autoreflexiva do Iluminismo e modernidade, porém ele parece ter visto no movimento grego de formar sua existência (individual e coletiva) a partir de uma ética do caráter (*ethos*) um argumento importante à sua crítica da subjetividade. Nesta crítica Foucault busca mostrar como relações de governabilidade de si e de autoformulação puderam estar orientadas por uma lógica que não se restringia a saberes elaborados por autoridade (as ciências ou o positivismo), porém se mantinham auto-reflexivas na própria prática. Além disso, Foucault tam-

bém sustenta que ao buscar a beleza do viver e ao fazer da *arte de viver* algo estético, as técnicas de si gregas refletiriam uma certa *liberdade* ou modo *ser livre* (FOUCAULT, 2007). Diante de uma ordem social onde uma das principais preocupações era não se tornar escravo, nem de outros nem de si mesmo, nem de algum vício ou hábito, esta liberdade não aparece como subordinada a um processo de conscientização, mas ao de construção e manutenção de si, de valores e verdades auto-elaboradas. No *cuidado de si*, portanto, cada um se faz *governador* de sua própria vida, porém não como se fosse rei ou soberano, mas como artista, como quem cuida e faz a vida bela.

Nesta estética de si, os comportamentos e as ações de cada um se evidenciarão por sua beleza, cujo afeto e cuidado definirão sua conservação e continuidade, e cujo compromisso com seu *estilo* faria com que cada um fosse capaz de se arriscar (individualmente e corporalmente) para assim o manter.⁸ O exemplo do discurso em defesa de Sócrates é um dos textos referenciados por Foucault para considerar o compromisso com este estilo e estética de viver. Sem adentrarmos nos pormenores da leitura

⁸ Neste tema do risco de viver como um exercício estético ligado ao compromisso com a vida mesma, com o curso dos dias e as ações na *Polis*, também há uma relação com a própria vida de Foucault. Se em seu último curso, intitulado *A coragem da verdade* ele insistiu veementemente (quicá desesperadamente) em elaborar esta ideia de ética como estética de si, isso também pode ser lido como uma busca pessoal antes de sua morte que estava anunciada desde o ano anterior. Toda a argumentação que desenvolve ao redor da *Apologia a Sócrates* –fundamentada no trabalho de Dumézil– de que Sócrates havia evitado muitas vezes a morte para não se envolver com a política, mas que precisou ter-se deixado matar em nome da coerência de sua existência, encontramos referências ao próprio modo como Foucault queria ver seu próprio fim. Sobre esta relação entre a morte de Foucault e a morte de Sócrates, sugerimos ler o capítulo escrito por Frédéric Gros nos anexos do curso, chamado “situação do curso”. (Tive acesso à versão em espanhol do curso, espero que se conserve em sua versão em português. In: Foucault, *El coraje de la verdad*, p.355.)

Foucaultiana à defesa de Sócrates, o que salienta-se com isso é como Foucault parece ter recorrido a estes aspectos do princípio do *cuidado de si* para enfatizar como tal princípio ao não se reduzir a um *humanismo* e seus possíveis predicados de *coletividade*, *amor* ou *solidariedade* justificados em alguma sorte de argumento de auto-identificação entre humanos, abria espaço para pensar um princípio ético de compromisso assumido com a própria existência num sentido mais profundo e verdadeiro.

Corpo e sexualidade: entre as práticas sexuais e *cuidado de si*

Diante de toda essa interpretação (extremamente) positiva do *cuidado de si* como um dos traços que têm regido a história da subjetividade, o que estamos chamando de *corpo material* tem um papel importante. A *existência material*, enquanto vida do corpo, tem espaço nessas práticas na medida em que é como experiência estética ou a arte de viver que o corpo está presente e também é elemento de execução desta experiência. Nesse sentido, podemos salientar algumas diferenças cruciais que se estabelecem em relação à sexualidade moderna e as artes de viver gregas, uma vez que as práticas sexuais nesses contextos não eram pautadas pela correspondência com uma natureza humana cognoscível (e verdadeira).

Ainda que isso não queira dizer que Foucault defenda não haver entre os gregos noção de *natureza humana*, como nos explica Agamben ao fazer referência a esta dimensão orgânica ou nua da vida (*zôé*) e que era associada à vida dos animais e considerada uma dimensão inferior à

vida política (*bios*), (AGAMBEM, 2004), Foucault enfatiza que as ações sexuais gregas estavam estabelecidas e reguladas pelos seus usos. Ao defender que as ações sexuais não eram ordenadas pela natureza, Foucault enfatiza que enquanto práticas elas eram entendidas como atos humanos *naturais* (ou animais). As práticas sexuais se estabeleciam e se regulavam pelos seus usos, pela forma como, enquanto atos, relacionavam e posicionavam os indivíduos em seus *lugares* de governantes de si mesmos (e de outros), o uso que davam a seus prazeres era uma tarefa que implicava na ética de si.⁹

Fazer-se governante de si, não obstante, não era uma maneira de se impor sobre alguma pulsão ou desejo animal que poderia dominar os indivíduos ou levá-los a uma condição de *escravos* das *vontades* de sua carne, como poderia ser pensado a partir de uma cosmologia cristã — e em alguns sentidos também modernas. Isso porque nem a noção de carne, nem a noção de corpo-separado (da *alma*) estavam presentes neste contexto.¹ A este respeito toda a pesquisa de Foucault é muito específica ao defender que não há uma noção de *carne* na antiguidade grega, do mesmo modo que não há uma ideia de desejo ligada ao corpo e à natureza de suas práticas (FOUCAULT, 2011). O que sim parece ter havido era o bom (ou mal) uso do corpo enquanto um uso de si mesmo e não de um elemento separado do indivíduo ou do vivente. Por isso, ser *mestre* do uso que se faz do próprio corpo era fazer de suas ações um exercício de atenção e cuidado de si mesmo, era um exercício de cultivo de si.

⁹ A regulamentação do uso dos lugares na Grécia Antiga não se centra apenas nas atividades sexuais, a preocupação com a alimentação e a saúde fazia parte deste contexto e não era menos importante.

No que se refere aos usos dos prazeres, o que define a diferença entre o bom e o mau uso é todo um conjunto de práticas ou *técnicas de si*, inscritas no princípio maior de *epimeleia*. Estes usos envolviam diretamente o corpo — se o pensarmos como esta dimensão material da vida de modo anacrônico ao pensamento grego —, mas não definiam um *é* do corpo, assim como não definiam uma natureza de suas sensações. O uso do corpo, neste sentido, estava mais bem determinado num jogo entre a falta e o excesso. Na *Historia da sexualidad 2*, Foucault explica que a expressão *uso dos prazeres* é a tradução do grego *chrêsis aphrodisiôn*, de modo que se refere aos *Aphrodisia* ou “atos de Afrodite” que estão relacionados à natureza e “ao prazer intenso, sempre suscetível de excesso e revolta” (FOUCAULT, 2007, p.37), porém não têm nada a ver com a carne (cristã ou moderna), porque enquanto atos não formam uma sexualidade como *objeto* de classificação nem de desciframento. Do mesmo modo, apesar de os *Aphrodisia* serem considerados *prazeres inferiores* na classificação dos prazeres, isso não lhes associava a uma noção de *atos sujos* ou pecaminosos ou à concupiscência como os relacionados à carne na teologia cristã. O fato de estarem menos valorizados socialmente era devido a que eram *atos* que os homens (cidadãos) compartilhavam com os animais (e também com os escravos, mulheres e estrangeiros), os quais eram constitutivos da vida *animal*, enquanto que os prazeres mais elevados estariam associados à reflexão e à vida política. A pergunta ética grega (e também política) em torno aos *Aphrodisia* não era: o que fazer enquanto um ser normal?, porém: como usar o corpo?, ou melhor: como usar os prazeres com medida?

Aos leitores não familiarizados com os trabalhos de Foucault, vale lembrar que em torno desta questão ética se desdobra um conjunto de técnicas ou formas de estilização das condutas que são separadas em quatro domínios: a *Dietética* em relação ao corpo, a *Economia* em relação ao casamento, a *Erótica* em relação ao amor aos meninos, e a *Filosofia* em relação à verdade (FOUCAULT, 2007). A relação dessas quatro diretrizes de *estilo* com as práticas sexuais mostraria na *Dietética* como se preocupar (cuidar) da saúde, não sendo apenas o eu quem deveria cuidar (eticamente) da sua saúde, mas também o médico que se ocupava (politicamente) da saúde dos seus concidadãos. Na *Economia* essa relação se expressaria no cuidado da casa e na administração das riquezas, com o sustento da esposa, dos escravos e dos filhos. Em relação à *Erótica*, o cuidado era com os perigos da pederastia e da passividade (condição de escravo) nas relações sexuais com os jovens rapazes. Por último, na *Filosofia* essa relação sugeria o cuidado com a verdade, fazendo da vida e da experiência individual (sexual) e do bom uso dos prazeres (corporais) uma prática de verdade. O exemplo da vida cínica é muito ilustrativo nesse sentido para Foucault, pela coragem que manifestavam diante do compromisso assumido com *o dizer verdadeiro* (*dire vrai*) ou *parresia*, segundo o qual a experiência individual estava ligada à verdade de si mesmo e a uma vivência ou um viver verdadeiro que não admitia subordinação a jogos políticos de interesses ou mesmo a conhecimentos (verdades) difundidos na sociedade.

Nos estudos sobre a *Dietética*, podemos entender como o *corpo*, pensado e construído no contexto das técnicas de cuidado, passa por um

modo *diferenciado* de se construir, segundo o qual não é um *corpo desejoso*, mas um *corpo de exercício* que se apresenta. Não obstante, como exercício não se aproxima ao corpo disciplinado ou dócil, mas a um *corpo-experiência*. Da mesma forma, fica claro como “o regime físico da *aphrodisia* é uma precaução para a saúde; ao mesmo tempo que é um exercício – uma *askêsis* – de existência.” (FOUCAULT, 2007,p.118).

Este regime físico da Dietética era um exercício individual de cuidado segundo o qual se estabeleciam dietas de prazeres, que implicavam cuidados em relação ao *ato*, ao *gasto* e à *morte*. Muito resumidamente, o *ato* sexual foi considerado desde sua origem como uma mecânica violenta, relacionada a toda uma teorização acerca dos processo de ejaculação, onde o semem estava associado ao humor, de modo que a troca de secreções durante o coito era considerada um gasto de humores que o corpo poderia ter em excesso. Por isso, este uso deveria ser administrado com medida, para evitar o *gasto* desta substância doadora de vida e também evitar a perda de elementos importante ao corpo. É entre o *ato* sexual e seu uso ou *gasto* que os prazeres do sexo se relacionavam, portanto, com a vida e com a morte, fosse pelo fato de poder matar com seu excesso, fosse por se ligar à imortalidade da vida da espécie que se mantinha com a reprodução. (FOUCAULT, 2007)

Estas técnicas de cuidado e *bom uso* fundadas no princípio geral do *cuidado de si* são a *atitude* onde Foucault parece ter encontrado (ou ao menos buscado) uma maneira de (re)pensar a *experiência de si* e também a *experiência do corpo* de algum modo que não se subordinasse

aos discursos sobre o corpo, sobre a anatomia e a *normalidade* de suas funções ditas naturais. Ainda, a partir destes trabalhos, ele pôde encontrar uma possibilidade de *experiência* que não estava freada por dispositivos normativos (e assertivos) que formassem e prendessem (política e coletivamente) os humanos à verdade. Além disso, e talvez com maior intensidade, Foucault pôde encontrar nestes estudos a própria possibilidade de seguir falando em *experiência*, sem ter de aceitar teorias (como as da fenomenologia) segundo as quais a experiência do vivido supusesse uma espécie de *anterioridade corporal* ou linguagem. Esta *experiência* grega, portanto, que está sempre em vias de acontecer, ao não se subsumir e tampouco se deixar seduzir completamente pela ordem do discurso e discursividade que sempre tenta explicá-la e abarcá-la, traz um uso de si que funda a possibilidade de um discurso ético e de uma nova crítica.

Creio, para finalizar, que esta experiência grega é o que permitiu a Foucault retomar os problemas que lhe interessavam (e preocupavam) desde seus trabalhos arqueológicos e que o levaram, mais uma vez, a se aproximar da vida e do vivido. Da mesma maneira, acredito que estes trabalhos o levaram a se aproximar do que seu amigo e mestre Georges Bataille chamava de *experiência impossível*.

Referências Bibliográficas

AGAMBEM, Homo Sacer, O Poder soberano e a Vida Nua, Belo Horizonte: UFMG, 2004.

FOUCAULT, A Hermenêutica do Sujeito Curso dado no Collège de France (1981-1982), São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT. História da sexualidade, II: o uso dos prazeres. Graal, 2007.

FOUCAULT. Subjectivité et vérité Cours au Collège de France, 1980-1981, Paris: Gallimard Seuil, 2011

FOUCAULT. Dits et Écrits II, (1976-1988), Paris: Quatro Gallimard, 2001.

FOUCAULT. A Coragem da verdade: O governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). 1. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011