

O CUIDADO PELA ALMA E PELO CORPO. DE PLATÃO A FOUCAULT: *EPIMELEIA, EPISTROPHE E THERAPEUO* NA METÁFORA POLÍTICA

María Cecilia Colombani¹

Resumo

Este artigo analisa o conceito de “*epimeleia heautou*”, no escopo do pensamento foucaultiano, com o intuito de estabelecer uma relação com o problema da alma e do corpo presente no Livro IV da República. Nossa proposta consiste em compreender as relações entre a noção de cuidado de si e o lugar que a alma e o corpo ocupam neste livro. A tripartição da alma e a sua luta contra os prazeres reativam a metáfora política: aqui está a chave da disputa. O ser humano deve estabelecer uma ordem sobre o que tende a desordenar-se, a agitar-se e a causar aquilo que é inconveniente. O homem que controla a si próprio é aquele que pode alcançar essa ordem, pois conhece a estrutura da alma e do corpo como *topoi* complexos.

Palavras-chave

Foucault; Platão; corpo; alma; cuidado.

¹ Professora Doutora - Universidad de Morón, Morón, Argentina. E-mail: ceciliacolombani@hotmail.com.

Resumen

Este artículo analiza el concepto de “*epimeleia heautou*” en el ámbito del pensamiento foucaultiano, para establecer una relación con la problemática del alma y el cuerpo presente en el Libro IV de la República. Nuestro proyecto consiste en comprender los vínculos entre la noción de cuidado de sí y el lugar que ocupan el alma y el cuerpo en dicho libro. La tripartición del alma y su lucha contra los placeres reactivan la metáfora política: esta es la clave de la disputa. El ser humano debe establecer un orden sobre lo que tiende a desordenarse, a agitarse y a causar molestias. El hombre que se domina a sí mismo es el que puede lograr ese orden porque conoce la estructura del alma y del cuerpo como *topoi* complejos.

Palabras clave

Foucault; Platón; cuerpo; alma; cuidado.

Introdução

Este trabalho analisará o conceito de *epimeleia heautou* no marco do pensamento foucaultiano a fim de estabelecer um vínculo com a problemática da alma e do corpo presente no livro IV da *República*. Nossa projeto consiste em estabelecer os laços entre a noção de cuidado de si e a dimensão que ocupam a alma e o corpo no livro mencionado.

Começaremos com uma informação do *corpus* foucaultiano no qual estão explicadas as pautas do que será uma cultura de si, tópico que Foucault evidencia entre os gregos clássicos e os romanos dos primeiros séculos do Império. Referimo-nos aos volumes II e III da *História da Sexualidade*, *O Uso dos prazeres* e *A Inquietude de si*, respectivamente. A *epimeleia heautou* domina e conduz o campo cultural². A marca semântica do termo *epimeleia* situa-nos no coração da experiência: cuidado, atenção, solicitação, direção, administração, estudo, prática; a diversidade semântica abre as distintas arestas do próprio fenômeno. Mais uma vez, saber e prática são duas noções solidárias e complementares que unem seus espaços e garantem a condução, a autoridade, o poder, o domínio sobre um mesmo, que necessariamente implica na subordinação do corpo à alma a partir de seus distintos registros ontológicos.

A alma como *topos* de atenção

Não se trata, então, de uma atenção ingênuas, voluntarista, mas de uma direção que obedece a um saber, a um conhecimento imprescindível que recai, fundamentalmente, na alma como objeto de conhecimento e cuidado, o qual supõe uma complexa relação com o corpo. “É preciso compreender que essa aplicação si mesmo não requer simplesmente uma atitude geral, uma atenção difusa. O termo *epimeleia* não designa simplesmente uma preocupação, mas todo um conjunto de ocupações” (Foucault, 1992: 49). Conjunto de aplicações que supõem a consideração do tempo e da vida como um *continuum* a considerar e cuidar; quando se trata do corpo ou da alma, a ideia dominante é a associação da *hybris* diante da soberania da *sophrosyne*. *Hybris* e *sophrosyne* convertem-se em uma diáde de oposição que domina todo o cenário da ética clássica. A *epimeleia* é precisamente esse conjunto de aplicações que garante a regência da moderação. O próprio Sócrates adverte sobre a conveniência de tal preocupação quando afirma:

² O marco teórico em torno da cultura de si constitui parte do meu livro (Colombani, 2009).

Querido amigo, que é ateniense, da cidade mais poderosa e de maior fama quanto à sabedoria e força, não se envergonha de se preocupar com sua fortuna, de modo a aumentá-la o máximo possível, assim como a reputação e a honra, enquanto não se preocupa, nem reflete sobre a sabedoria, a verdade e a alma, para que seja melhor? (*Apolog.* 29.e)

A direção de si mesmo é um caminho teológico, um *telos*, é o mais nobre dos fins, porque supõe uma genuína soberania ligada à autonomia que somente a liberdade e a racionalidade concedem a partir do trabalho sobre si mesmo como núcleo de atenção e preocupação permanente. O homem começa por cuidar de seu corpo e paralelamente zela por sua alma em gesto ético. O homem deve cuidar de si mesmo porque, na realidade, nada pode, nem deve fazer por ele. A verdadeira e mais genuína dimensão antropológica coloca o homem como aquele ser que está capacitado para considerar a si mesmo como objeto de inquietude e cuidado. Quem abandona a missão, abandona a possibilidade de tornar-se um sujeito ético-político-estético e de atuar correspondentemente. Isso está vinculado fortemente com o papel ativo que o sujeito ocupa em uma determinada relação, por exemplo, no marco do amor aos homens, território importante na constituição de si como sujeito ético-político. Diz Paul Veyne a respeito: “ser ativo é atuar como um macho, qualquer que seja o sexo do *partenaire* que adota o papel passivo na relação sexual. Toda a questão se reduz a obter virilmente prazer, ou a dá-lo servilmente” (1987: 57). Na mesma linha, Dover expressa a delicada tensão entre o amante e o amado, o *erastes* e o *erómenos* no que diz respeito a cuidar e zelar dos seus respectivos *topoi* no marco de uma relação problemática que culminará numa relação de *philia* (2008: 48)

Ocupar-se de si é autorreger-se, exercer a soberania e dessa maneira, converter-se em um sujeito livre que não depende de outro; a *epimeleia* toma a forma geral da *condução*, do *governo*; trata-se de *definir o território* sobre o qual se deve exercer a atenção contínua e essa geografia não é outra que a alma, sempre em relação com o corpo como tensão política.

Há então, um movimento do sujeito sobre si mesmo, um retorno, um giro, uma volta e nesse ato o sujeito encontra sua alma e as correspondentes relações com seu corpo. Esta é a organização socrática, sua dedicação; é este duplo horizonte que está presente em sua missão: fazer com que o sujeito gire em torno de si e, nesse giro ético-antropológico, encontre o objeto de cuidado. Atenção ao que Sócrates entrega sua vida, unindo precisamente *epistrophe*, *epimeleia* e *bios*. É esta tarefa que nos interpela desde sua condição instituinte da subjetividade e nos leva a pensar sua figura em relação com o conceito de autoridade e poder.

A metáfora política. Corpo e alma em tensão

Aqui os primeiros indícios da metáfora política. O homem se converte no sujeito do autodomínio; é capaz de controlar suas paixões e desejos, de não se converter em escravo desses, mas, pelo contrário, se sobreponer a sua possível tirania. O vocabulário é decididamente político e a tensão liberdade-escravidão domina a cena. Em que medida o verbo *therapeuo* nos coloca nos *topos* que estamos problematizando e em que sentido é uma noção nodular dentro desta economia do cuidado? O campo léxico do verbo faz alusão à ação de estar a serviço de cuidar, guardar, atender, ter cuidado de honrar, curar. Sem dúvida, a riqueza semântica nos permite abrir linhas de análise e pensar, por exemplo, a perspectiva do reconhecimento. Conhecer a si mesmo implica em reconhecer-se como pessoa e esse gesto supõe honrar-se, ao mesmo tempo que coloca a alma e o corpo nos respectivos *topoi*.

Honrar a própria vida, leva, uma vez mais, a um valor estético, na medida em que o homem prudente modela sua própria existência como quem modela artesanalmente uma obra de arte. Honrar a existência como modo de se consolidar na honra e, finalmente, no exercício da autoridade sobre si mesmo. O verbo *therapeuo*, ligado a um horizonte curativo, leva-nos de volta a uma instância prévia ao estado de enfermidade. Cuidar é anterior a curar; cuidar-se evita curar-se, porque a ação trabalha no ponto da *harmonia*, do encaixe, do equilíbrio que evitará o que a seguir, de outro modo, terá que curar. O verbo joga com a tensão entre a saúde e a enfermidade, porque a escravidão das paixões aparece como uma forma de enfermidade e cegueira.

Pensemos agora na direção da noção de “guardar”. É o próprio governo e a dignidade da vida o que se guarda. Protege-se os topoi de si mesmo como geografia de uma ação sustentada e continuada. Assim como a metáfora política faz alusão ao cuidado da *polis*, guardar a alma aparece como aquilo que merece cuidado e preservação diante de toda força hostil.

Tornar-se o guardião do território próprio é uma forma de garantir a fixação a um espaço de excelência, a uma geografia de *arete*. Isso constitui a mais nobre *askesis* dos que pretendem ser *fulakes* de si mesmos. Esse exercício envolve o esforço da vigilância e supõe um estado de atenção minuciosa, ininterrompida, sustentada, que esboça uma configuração temporal particular: a prática não é esporádica, descontínua ou fragmentária. Trata-se de um *continuum*, de um estilo de vida, de um *ethos*, que traduzir-se-á na mais excelente das existências: a do homem prudente,

aquele que conseguiu combater o dano da *hybris* ao abraçar a *sophrosyne*. Disse Foucault:

Chamamos filosofia a uma forma de pensamento que levanta a questão de quais são as mediações que permitem ao sujeito ter acesso à verdade. Filosofia é uma forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Se denominarmos tudo isso filosofia, creio que seria possível denominar espiritualidade de busca, de prática, de experiências através das quais o sujeito realiza em si mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade (1997: 39).

Na modernidade, a verdade deixou de atuar sobre o sujeito. O mero ato de condução da razão como capacidade de conhecimento leva o sujeito ao êxito, “sem que para isso lhe seja pedido nada mais, sem que seu ser tenha que ser modificado ou alterado” (Foucault, 1997: 41). Agora, “De que modo se dá na Antiguidade ocidental o encontro entre o sujeito e a verdade?” (Foucault, 1997: 35). A formulação foucaultiana coloca-nos na problemática. O conceito moderno da verdade supõe a recomendação cartesiana de conduzir a razão sob as regras estritas dos *métodos*; o acesso à verdade em tempos clássicos exige toda uma prática de si, uma política de desvio que supõe a transformação de si mesmo.

Foi o campo semântico aquele que nos orientou na singularidade da preocupação ético-antropológica. Os campos léxicos do substantivo e do verbo impactam no núcleo da preocupação: *epimeleia* significa cuidado, solicitação, direção, administração, governo, prática. O verbo *epimeleomai* significa cuidar, cuidar-se, preocupar-se, estar encarregado de estar à frente de ter a seu encargo, aplicar-se, dedicar-se, preocupar-se com cuidar com todo cuidado. O campo é forte no que se refere à nossa indagação.

O sujeito está encarregado de si mesmo, lidera como um estrategista a organização subjetiva, convertendo-se no objeto de preocupação. A *epimeleia* orienta então, a questão política do governo de si e dos outros, uma vez que o grande marco da ética e da política grega é depositado no governo da *polis* como *telos* final.

A necessidade do cuidado de si mesmo, a necessidade de ocupar-se de si mesmo, está ligada ao exercício do poder [...] Ocupar-se de si mesmo é algo que é exigido e, por sua vez, é derivado da vontade de exercer um poder político sobre os outros (Foucault, 1997: 41).

Trata-se do governo de si como forma de alcançar o governo dos outros. A *epimeleia* é sempre uma ponte até a *polis* como *topos* de ação política.

Ocupar-se de si mesmo toma a forma geral de conduzir-se, governar-se, a partir da delimitação do espaço sobre o qual deve recair o cuidado e esse *topos* não é outro que não a alma. O sujeito deve cuidar de sua alma. Em segundo lugar, se observa a presença de um mestre. Não há *epimeleia* sem um guia, sem um mestre estatutariamente apto para a tarefa de condução. Disse Foucault a respeito:

O outro é indispensável na prática de si mesmo para que a forma que define esta prática alcance efetivamente seu objeto, quer dizer, o eu. Para que a prática de si mesmo atinja o alvo constituído por esse si mesmo que se pretende alcançar, resulta indispensável o outro (1997: 55).

Esta advertência leva à questão de um possível individualismo; a presença do Outro como mestre continua, por outro lado, a filosofia ocidental da condução em matéria de saber; neste caso, trata-se de acompanhar um feito estetizado onde a alma lidera a ação.

A alma como campo de operações

À luz do *corpus* foucaultiano, propomo-nos a transitar em algumas reflexões sobre a alma presentes no livro IV da *República*. A tripartição da alma e o combate da mesma, frente aos prazeres, perpetua a metáfora política. Disse Sócrates:

A temperança é, de alguma maneira, uma ordem que o homem põe em certos prazeres e paixões e um domínio que exerce sobre eles, se temos que acreditar na expressão, que não comprehendo muito bem, “ser dono de si mesmo” (*Rep.* IV.430.e)

Aqui está a chave da disputa. O homem deve refrear o que tende a se desordenar, a se revolver e a causar inconvenientes na alma. Os prazeres e paixões podem desbordar-se e a temperança constitui a condição de possibilidade de contê-los e colocá-los a seu favor, reprimi-los é voltar a dar a esses o território que lhes corresponde a partir da sua própria natureza, que tem afinidade com o corpo.

O homem dono de si é aquele que pode colocar essa ordem porque conhece a estrutura da alma como *topos* completo. Fizemos alusão a uma geografia complexa para indicar um espaço de lida, de combate entre distintas forças que se reduz fundamentalmente ao *agon* de algo melhor frente a algo pior. Disse Sócrates:

— Porém — prossegui — creio compreender o que com ela se quer significar. Há na alma do homem algo bom e algo pior, e quando o naturalmente bom

predomina sobre o pior se diz que o homem é “dono de si mesmo”, e com isso o elogia. Mas quando a consequência da má educação ou das más companhias, o bom, muito reduzido, é dominado pelo pior, se diz, e isso implica em uma repreação e uma vergonha, que o homem é escravo de si mesmo e intemperante (*Rep.* IV, 431. a-B)

A citação apresenta a dicotomia entre essas duas partes em conflito. A tensão agonística ocorre em termos de fraqueza e fortaleza. A fortaleza reside em sobrepor-se à possível tirania daquela alma que estatutariamente deve ocupar um lugar subordinado. À alma nobre corresponde mandar e a outra obedecer. É necessário que melhor domine o pior. Trata-se do triunfo do que ontologicamente é superior por natureza. A *epimeleia* está enraizada neste cuidado. A atenção que o sujeito dispensa a esta dinâmica política é a base da inquietude ética. Uma alma fraca é aquela que não pode lidar com seu aspecto irracional, que não pode subordinar sua porção inferior que se eleva e manda. Isso produz um estado de revolta que deve ser curado, a partir de uma dimensão médica que se vincula à perspectiva terapêutica. Cuidar da alma para que não sofra de intemperança. De fato, a intemperança, quando transborda do inferior, é vivida como uma forma de enfermidade, de cegueira que evita a soberania da alma como eixo norteador.

A *epimeleia heautou* implica em conhecimento. Não se trata simplesmente de um retorno ao objeto de inquietude, mas que o movimento de introspecção supõe conhecer a estrutura interna da alma para conhecer da mesma forma o lugar que corresponde a cada parte e porque esse espaço deve ser protegido. Disse Sócrates:

— Então — diz — não nos equivocaremos ao sustentar que estas duas coisas que há em sua alma diferem uma da outra, e chamaremos a parte razoável da alma aquela com a qual que se raciocina, e irracional e concupiscível aquela com a qual se deseja e sente fome e sede e é presa das vontades e amiga de certa classe de satisfações e prazeres. (*Rep.* IV. 439.d).

É o próprio Sócrates que define o plano político onde as diferentes partes da alma jogam seu jogo. Sabemos que a diferença entre o homem intemperante e o homem prudente se dá no marco da soberania da alma superior. Assim, Sócrates afirma:

— E não corresponde à parte racional mandar, pelo fato de ser prudente e ter a missão de vigiar a alma inteira, e à parte irracional, por outro, não corresponde obedecer e cooperar com aquela? (*Rep.* IV. 441.e)

O cenário da ação não é outro que a alma como *topos* agonístico, uma vez que, sua territorialidade ambígua, com suas regiões delimitadas,

dominado pelos diferentes registros de racionalidade, exige um guardião mais que atento. Estamos na presença de uma estrutura binária que revela distintas espessuras ontológicas e um jogo hierárquico de condução e obediência. Estar em estado de vigília é a exigência de uma alma que não pode ser vista subjugada pela parte inferior, uma vez que se trataria do triunfo do pior sobre o melhor.

— Essas duas partes educadas, instruídas e exercitadas de tal maneira para o cumprimento do que é próprio delas, deverão governar a parte concupiscível, que é a que ocupa maior espaço na alma de cada um e que, por ele mesmo, e naturalmente, é insaciável no que se refere a bens materiais. Deverá, portanto, ser vigiada, porque, cheia dos chamados prazeres corporais, se fortifica e se amplia, se negando a realizar o seu próprio, e tenta escravizar e governar aquele que, por sua classe, não lhe compete, transtornando assim a vida inteira de todos. (*Rep. IV*. 442. a)

Este é o verdadeiro perigo que um guardião atento deve vigiar. A alma deve focar em fazer o próprio, aquilo que naturalmente lhe compete. Os prazeres do corpo podem preenchê-la e com isso interferir em sua tranquilidade e repouso. Vê-se, então, perturbada e seu interior ameaçado pelas interrupções prazerosas do corpo. Isso deve ser impedido por aquele que se capacitou para realizar a tarefa terapêutico-política de manter a ordem da cidade e da alma como *topoi* isomórficos. Assim como se vigia uma cidade para que as forças hostis não a enfraqueçam, do mesmo modo se vigia a alma e o corpo para que estes não interfiram na fortaleza da alma. O problema tem raízes no triunfo do irracional porque mexe com o estatuto onto-antropológico da alma superior como condutora do feito ético. A educação da alma é a chave do triunfo e essa educação supõe um estado de atenção permanente, de vigília para que nada a perturbe. Tal como afirma Paul Veyne: “Platão milita contra a brandura e os ataques passionais, não constituindo a natureza, sem um argumento suplementar” (1987: 53). A preocupação é sempre uma inquietude deontológica e não ontológica. Em matéria de desejos, *epythimiai* e os prazeres, *hedonai*, não está em jogo a ordem da natureza, mas o registro da conduta moral.

A alma como campo agonístico supõe não somente a vigilância de suas duas partes, mas a incidência de sua composição sobre a saúde do corpo. Fica claro que a saúde depende da fortaleza da alma orientadora:

Portanto — prossegui —, em relação aos inimigos exteriores, não serão estas duas partes as mais apropriadas para cuidar da saúde da alma inteira e do corpo, deliberando uma e combatendo a outra, de modo que esta última obedeça a que manda e realize com valor as decisões da primeira? (*Rep. IV*, 442. b)

É precisamente essa alma deliberativa a encarregada de guiar porque é, em última instância, a que pode tomar as mais sábias e justas decisões. Em termos médico-políticos a saúde depende da maior fortaleza da alma superior. Fizemos alusão ao termo político a partir dos jogos de poder que ocorrem entre ambas. A subordinação política da alma inferior é diretamente proporcional a seu estatuto ontológico. É o perfeito aquele que é chamado para governar a partir da força de sua racionalidade.

Conclusões

À luz da nossa jornada, podemos inferir que a problematização moral em torno do uso dos prazeres, *chresis ton aphrodision*, e sua ingerência sobre a constituição do corpo e da alma, é um velho tema de inquietude que teve um cenário privilegiado na Atenas clássica. As chamadas “tecnologias do eu” ou “artes da existência”, *tekhnai tou biou*, eram, precisamente, esse cuidadoso trabalho do homem sobre si mesmo que buscava fazer de sua vida uma obra de arte e que temos tentado esboçar no presente trabalho, analisando as complexas relações entre o corpo e a alma.

Penetrar mesmo no coração dessa problematização consiste em buscar as formas e as modalidades da relação que o sujeito começa consigo mesmo, pelas quais se constitui e se reconhece como sujeito, considerado como domínio de referência o que Michel Foucault chama “de a história do homem de desejo”, ou “a genealogia do sujeito do desejo”. Tal história é paralela a uma “genealogia da disciplina” (Colombani, 2009).

A preocupação com a *aphrodisia* como substância ética remonta precisamente a Platão quando, se referindo ao homem tirano, se pregunta pelos diferentes tipos de desejos e Sócrates afirma:

Considere, pois, o que eu quero destacar nos desejos. Entre os prazeres e desejos não necessários me parece que alguns são ilegítimos e talvez sejam inatos em todo homem, mas os reprimir em função das leis e por outros desejos melhores, e guiados e dirigidos pela razão, se dissipam ou enfraquecem em alguns homens, enquanto em outros subsistem mais numerosos e fortes. (*Rep. IX, 571. b*)

Não há em Foucault uma consideração ontológica da unidade funcional que constituem os desejos, os atos e os prazeres, mas uma consideração deontológica que responde ao uso dos mesmos e a relação complexa que o sujeito do desejo guarda com eles. Michel Foucault, leitor dos gregos, penetra mesmo no coração dessa problematização e sustenta que a tarefa consiste em

buscar quais são as formas e as modalidades da relação consigo mesmo pelas quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito... estudar os jogos de verdade na relação de si consigo e a constituição de si como sujeito, ao considerar como domínio de referência e campo de pesquisa o que poderíamos chamar “da história do homem de desejo” (Foucault, 1993: 10).

Assim, Michel Foucault apresenta seu projeto de trabalho vinculado a uma história da sexualidade, entendida como uma experiência, entendendo por ele a relação entre um campo de saber, um campo de poder que regula as práticas e um campo de subjetivação. Esse tem sido nosso projeto baseado no *corpus* teórico de Foucault e sua intersecção com a problemática platônica.

Em resumo, esta aproximação do mundo clássico implica em abordar três eixos, fortemente vinculados entre si. A formação dos saberes que se referem a uma determinada prática, os sistemas de poder que a regulam, considerando esses um marco de normatividade e legitimidade, e as formas de acordo com as quais os sujeitos se reconhecem como agentes dessa prática, reconhecimento que os coloca em uma posição de privilégio: saber-se atores de uma experiência de domínio, de uma clara posse da *arkhe*. É isso explicitamente o que temos podido reconhecer na letra platônica.

Askesis e *mathesis* são as bases de um domínio sobre si, de um poder sobre si mesmo, que implica na plena autoridade sobre o campo da subjetividade. Talvez este seja o fio condutor que atravessa toda a problematização moral da Antiguidade; aquilo que, sem dúvidas, constituía uma verdadeira vontade de verdade: como se tornar um sujeito dono de si, um verdadeiro condutor de uma vida vivida como uma obra de arte.

Bibliografia

- COLOMBANI, M. C. *Foucault y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- DOVER, K. J. *La homosexualidad griega*. Barcelona: El Cobre, 2008.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 3. La inquietud de sí. México: Siglo XXI, 1992.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad*. 2. El uso de los placeres. México: Siglo XXI, 1993.

FOUCAULT, M. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1997.

PLATÓN. *República*. Buenos Aires: EUDEBA, 1982.

PLATÓN. *Apología de Sócrates*. Buenos Aires: EUDEBA, 2009.

VEYNE, P. La Homosexualidad en Roma. In: ARIÈS, Ph.; BEJÍN, A.; FOUCAULT, M. et al. *Sexualidades Occidentales*. Buenos Aires: Paidós, 1987, p. 51-64.