

A ética dos prazeres em Aristóteles: uma análise a partir da *História da sexualidade*, de Michel Foucault

Juliano Moreira Lagoas

Graduado em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei/MG (2006). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos/SP (2010). Atualmente cursa doutorado em Psicologia Clínica e Cultura, na Universidade de Brasília. Tem experiência nas áreas de Psicologia e Filosofia, com ênfase em Psicanálise, Epistemologia e Fenomenologia e História dos Sistemas Psicológicos. Atua principalmente nos seguintes temas: Sujeito, Percepção, Corpo, Saúde Mental e Crítica da Razão Moderna.

julianolagoas@hotmail.com

Resumo

Neste artigo, tem-se como objetivo examinar a questão dos prazeres na *Ética a Nicômaco* de Aristóteles, procurando elucidar as razões e as maneiras pelas quais a sexualidade constituiu—se como um campo de preocupação moral na Antiguidade grega. Para isso, utilizamos o esquema de análise proposto por Michel Foucault no volume dois de sua *História da Sexualidade (O uso dos prazeres)*. De um modo geral, esse esquema se baseia na distinção entre os aspectos de “código”, de um lado, e as “práticas de si” e “formas de subjetivação”, de outro. Importa, seguindo Foucault, analisar as “prescrições”, os “sistemas de regras e valores”, à luz das diferentes formas pelas quais os indivíduos podem encará-los, isto é, conduzirem a si próprios no campo da sexualidade e dos prazeres em geral. É dessa distinção que a reflexão moral de Aristóteles recebe alguns de seus sentidos, na medida em que é do “uso dos prazeres”, muito mais do que da definição estrita do “permitido” e do “proibido”, que se trata no processo de constituição do sujeito moral. Na última parte do artigo, tenta-se mostrar algumas das articulações possíveis entre *Ética* e *Política* no pensamento do filósofo estagirita, a partir da problemática dos prazeres e da sexualidade.

Palavras-Chave: prazer, sexualidade, ética, Aristóteles, Foucault

1 Introdução

Costuma-se caracterizar o tema das práticas sexuais e do prazer na Antiguidade grega pela extrema liberdade com a qual os filósofos, moralistas e médicos tratavam das questões a ele relacionadas. Da tolerância às relações homossexuais à exaltação do prazer como um bem supremo, transpareceria sobremaneira a permissividade, ou até mesmo certa indiferença dos Antigos em relação ao problema da austeridade sexual, por oposição à exigência de codificação rigorosa das práticas concernentes ao sexo e ao prazer em um sistema universal de proibições e regras coercitivas, introduzida pela moral cristã: a condenação das relações homossexuais e extraconjugais, a desvalorização moral das práticas do prazer, o alto valor moral da abstinência e da virgindade, etc. Ver-se-ia, então, a inserção dos comportamentos sexuais no quadro de uma legislação repressora e fundada no princípio da universalidade, como o signo do advento da “moral sexual” propriamente dita, moderna e essencialmente cristã, com seus aparelhos reguladores (a igreja, a escola, os médicos, etc.), o que permitiria, por conseguinte, traçar limites bastante claros com relação a uma suposta despreocupação da moral pagã em relação a esse domínio.

É verdade que os gregos aceitavam com muito mais naturalidade certos comportamentos sexuais, e as “más condutas” causavam muito menos escândalo para os cidadãos da *pólis* do que para os cristãos da Idade Média ou para os europeus da Idade Moderna. Mas é verdade também que já há em alguns autores da Antiguidade pagã advertências bastante contundentes quanto ao caráter nefasto de certas atividades sexuais e dos prazeres. O médico grego Areteu caracteriza os jovens afeitos à prática da masturbação como “prostrados”, “estúpidos” e “incapazes”; prática essa que, aliás, teria como consequência a gonorreia, “doença vergonhosa” e fonte infundável de males tanto ao indivíduo acometido por ela, quanto à sociedade (pois se opõe à propagação da espécie).¹ De resto, quanto aos prazeres em geral,

¹ Cf. FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. p. 17 et seq. (Vol. 2: o uso dos prazeres).

Euspesipo os considerava um mal.

É conhecida também a figura pagã do homem virtuoso capaz de se abster do prazer, seja porque isso manifestaria seu perfeito domínio sobre si, seja porque a abstenção permitiria um acesso imediato ao ser da verdade. Como não reconhecer essa figura no fascínio que a sabedoria de Sócrates, no *Banquete*, despertava nos convivas; saber esse que advinha precisamente de sua capacidade de não ceder à “beleza provocadora” de Alcebíades?

Entretanto, é preciso, de outra parte, como sugere Foucault (1984), não nos precipitarmos concluindo desses exemplos uma espécie de continuidade ou de pré-formação da moral sexual cristã na reflexão moral da Antiguidade grega (p. 23). Da presença, num e noutro, dos temas relacionados à austeridade sexual, não decorre a equivalência dos lugares que ocupavam e dos valores que tinham aqui e ali. Para usar uma imagem cunhada por Foucault, Sócrates não é um “padre do deserto lutando contra a tentação” (FOUCAULT, 1984, p. 23), e Aristóteles se opôs à concepção de Eudoxo, para quem o prazer é o “Bem supremo”, tanto quanto àquela de Euspesipo, para quem o prazer é um mal.²

Com efeito, tão forçoso quanto colocar a questão em termos de continuidade, é tentar inferir, da ausência na reflexão moral dos Antigos, de um sistema “universal” de “interdições” na ordem do comportamento sexual,³ característico da moral cristã, o fato de que as práticas sexuais não constituíam um campo de cuidado moral, no sentido forte do termo, para o pensamento grego: como se fosse possível reduzir a reflexão moral ao estabelecimento de um código de condutas, um “conjunto prescritivo” capaz de se ajustar “a todos os casos possíveis, e cobrir todos os campos de comportamento” (FOUCAULT, 1984, p. 29).

² Aristóteles reprova tanto o disparatado que diz que as coisas para as quais todos tendem são más, quanto aquele que diz ser o prazer “o Bem, quando, na verdade, ele é “uma” espécie de bem. A esse respeito, cf. LOPES 2004, p. 60-66.

³ Quanto à ausência de “universalidade”, Foucault (1984) a vê, sobretudo, no caráter essencialmente dessimétrico da moral pagã: é uma moral de homens, “feita, escrita, ensinada por homens e endereçada a homens evidentemente livres” (p. 24). Sabe-se, além disso, da recusa de Aristóteles em formular uma “deontologia” no campo da ética, tendo em vista a generalidade das regras face às contingências. Quanto à ausência de um perfil estritamente “proibitivo”, Foucault (1984) sublinha o fato de que as reflexões morais da Antiguidade grega não têm tanta referência em condutas que manifestem o reconhecimento de “interdições” quanto nas que elaboram o “direito” que os “homens livres” têm de exercer seu poder, sua autoridade e sua liberdade.

Certamente, o “código” é um dos aspectos que o termo “moral” comporta: os “sistemas de regras e valores”, a base de interdições sobre a qual eles se sustentam, juntamente com os “aparelhos de coerção que lhe dão vigência” (FOUCAULT, 1984, p. 29) compõem o que poderíamos chamar de uma “moral”. Mas, quando falamos de “moral”, devemos, segundo Foucault (1984), levar em conta outro aspecto, igualmente essencial, denominado “ético-ascético”, composto pelas “formas de subjetivação” (ética) e pelas “práticas de si” (ascética): as maneiras pelas quais o indivíduo responde, por meio de certas práticas e exercícios, à necessidade de se relacionar consigo mesmo, de se problematizar, de se conhecer, de se decifrar, e, enfim, de transformar a si próprio no processo em que se constitui como sujeito moral.⁴ É sobre esse último aspecto, e não sobre aquele do “código”, que devemos nos ater se quisermos extrair a densidade própria da reflexão moral dos Antigos quanto às práticas sexuais, ao desejo e ao prazer.

Isso porque, ao contrário da moral cristã, em que a importância é dada sobretudo ao código, à instituição de instâncias reguladoras, ao sancionamento das penas cabíveis e à “juridificação da experiência moral”, nas reflexões morais na Antiguidade grega, a ênfase é dada: “[...] às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser”. (FOUCAULT, 1984, p. 30)

Trata-se menos de uma exigência de obediência, de constrangimento diante da Lei e de sua observação exata, do que da necessidade de uma “estilização da conduta”, do desenvolvimento de uma “arte da existência” na qual a base de julgamento de um comportamento sexual seja a dos valores estéticos que se lhe pode conferir, e não tanto a sua conformidade a certos princípios universais e estritamente definidos. Não é que não se encontre no pensamento da Grécia

⁴ Para Foucault (1984), essa distinção entre os aspectos implicados no termo moral – de um lado, o do “código”, e de outro, o das “formas de subjetivação” e das “práticas de si” – concerne a uma opção de método: trata-se, em suma, de manter sempre no horizonte da pesquisa a distinção, a coexistência e a independência “entre os elementos de código numa moral e os elementos de ascese” (p. 30).

Clássica proposições de regras de conduta, referências a condutas convenientes, a castigos e a instâncias punitivas; o caso é que, mesmo quando se adverte quanto à necessidade de um código legislador, a importância está mais do lado da “atitude” pela qual se o respeita, do que do seu “conteúdo” e das condições em que se deve aplicá-lo.⁵

Vale dizer, de resto, que é precisamente a distinção entre o aspecto de “código” e o aspecto “ético-ascético” (“formas de subjetivação” e “práticas de si”) que dá legitimidade e importância à questão da preocupação moral dos Antigos com a conduta sexual na relação com os prazeres. É que, se admitimos tal distinção, a coexistência e a independência com a qual eles se desenvolvem, somos conduzidos à constatação de que a problematização moral à qual as “práticas de si” conduzem não está estritamente vinculada à base de interdições que o “código” veicula; ou seja, a razão de um campo de comportamentos ser problematizado não é necessariamente a de que ele esteja ligado a uma proibição fundamental, de que ele seja objeto de interdições; ao contrário, diz Foucault (1984), “[...] ocorre freqüentemente que a preocupação moral seja forte lá onde não há obrigação nem proibição” (p. 14). É, portanto, essa dissociação entre a “problematização moral” e a “interdição” que permite a Foucault (1984) sustentar, na *História da sexualidade*, a tese de que as práticas sexuais, o desejo e o prazer, mesmo não sendo alvos de um conjunto de preceitos constritivos e unificados por meio de uma codificação rigorosa, são, entretanto, objetos de preocupação, cuidado e reflexão moral para os Antigos. Assim, dizer que o pensamento da Antiguidade grega não se orientou para uma determinação precisa de códigos de conduta, para uma definição estrita do “permitido” e do “proibido” no campo das práticas sexuais, não é mesmo que dizer que tal campo não constituía um problema e um objeto de reflexão.

Nossa intenção neste artigo não é realizar um exame

⁵ Ao mesmo tempo em que tem um poder coercitivo, a lei, diz Aristóteles, é “uma regra baseada numa espécie de sabedoria e razão prática” (EN, X, 9, 1180a, 24-26). Sempre que citarmos as obras de Aristóteles, utilizaremos: EN para *Ética a Nicômaco* e P para *Política*. Os algarismos romanos indicam o livro, os arábicos o capítulo, e a combinação alfanumérica de página, coluna e linha da edição Bekker. As obras se encontram nas Referências.

exaustivo ou mesmo uma síntese desse belo trabalho que é a *História da sexualidade*, de Michel Foucault. Nossa pretensão é bem mais modesta: queremos, servindo-nos do quadro de referências, de alguns exemplos e critérios de análise propostos pelo filósofo francês no volume dois (*O uso dos prazeres*) de sua *História da sexualidade*, e detendo-nos no pensamento de Aristóteles, mais precisamente na *Ética a Nicômaco* e na *Política*, tentar mostrar em que sentido, na primeira obra, o campo das práticas sexuais e do prazer se constitui como objeto de uma reflexão moral e quais as consequências de tal reflexão, na segunda obra, para a atividade política do homem na Cidade e em sua relação com os outros.

Alguns esclarecimentos se fazem necessários quanto à metodologia e aos níveis de análise propostos por Foucault (1984), sobre os quais fiaremos a construção deste trabalho. Do ponto de vista metodológico, trata-se de distinguir os aspectos de “código”, das “formas de subjetivação” e “práticas de si”, enfatizando estas, sem, entretanto, negligenciar aquelas: em vez de simplesmente descrever as “prescrições” de Aristóteles quanto à conduta sexual conveniente, importa tentar explicitar aquilo que, na sua reflexão moral, constitui os modos pelos quais o indivíduo conduz a si próprio na ordem da sexualidade e que torna problemáticos o ato sexual, o desejo e o prazer. Mas essa opção nos conduz a outra questão, pois há, como propõe Foucault (1984), várias maneiras de agir em referência aos “elementos prescritivos” e de praticar a austeridade, e, mais ainda, vários pontos em que essas diferenças se introduzem; eles dizem respeito a quatro níveis fundamentais: ontológico, deontológico, ascético e teleológico.

Primeiro, as diferenças concernem à “*substância ética*” de uma determinada ordem de comportamentos, ou seja, aquilo que nela é tomado como a “*matéria principal*” da conduta moral. Por exemplo, em relação à fidelidade conjugal, o indivíduo pode ter por essencial o respeito irrestrito às regras e proibições, ou o combate e dominação das tentações com as quais ele eventualmente se vê confrontado, ou ainda a “*intensidade*”, “*continuidade*” e “*qualidade*” dos sentimentos que o liga ao

cônjuge (FOUCAULT, 1984, p. 27).

Outro nível, denominado deontológico, diz respeito ao “modo de sujeição” do indivíduo à regra: o modo pelo qual ele se relaciona com ela e “reconhece a obrigação de praticá-la”. Tomando o mesmo exemplo, o indivíduo pode “ser fiel” por reconhecer-se como pertencente a um grupo social que preza o preceito da fidelidade, pode sê-lo por sentir a responsabilidade de “preservar” e “fazer reviver” uma determinada “tradição espiritual” da qual se sente herdeiro, ou ainda por querer se propor como o exemplo de uma vida dotada de “beleza” e “perfeição” (FOUCAULT, 1984, p. 27).

Há ainda as diferenças quanto às “formas da *elaboração do trabalho ético*”: as atitudes que o indivíduo toma com relação a si mesmo para se tornar um “sujeito moral”; trata-se do nível ascético da conduta. Pode-se praticar a austeridade sexual por meio de exercícios graduais e contínuos de “aprendizagem”, “memorização” e “assimilação” de preceitos, assim como por meio de uma “renúncia brusca, global e definitiva dos prazeres” (FOUCAULT, 1984, p. 28); pode-se, ainda, praticá-la pela “decifração” cuidadosa dos desejos que se introduzem na alma de forma sub-reptícia, insidiosa e mascarada.

Por fim, temos as diferenças quanto à “*teleologia* do sujeito moral”, quer dizer, quanto à finalidade de uma ação particular na unidade do “conjunto” de uma conduta moral. É que, explica Foucault (1984), uma ação moral não se encerra em si mesma; ela marca uma “etapa” no processo que leva o indivíduo, não apenas à conformidade a certos valores e regras, mas, para além disso, à constituição de um “modo de ser característico do sujeito moral” (p. 28). Nesse sentido, se nos reportamos, mais uma vez, ao exemplo anterior, veremos que a prática da “fidelidade conjugal” pode ser tomada como uma conduta que revela o “domínio” cada vez maior que o indivíduo tem de si mesmo, de seus apetites e prazeres, sem, entretanto renunciar a eles; ou, por outro lado, pode manifestar a renúncia intransitiva que leva a um estado de alma perfeitamente tranquilo e purificado, garantia de “salvação após a morte” e de “imortalidade bem-aventurada” (FOUCAULT, 1984, p. 29).

É, portanto, sobre esses quatro níveis que pretendemos, tanto quanto for possível, realizar um exame introdutório acerca da problematização das práticas sexuais e do prazer no pensamento aristotélico, e das consequências “políticas” que, eventualmente, possamos extrair daí.

2 A substância ética dos prazeres sexuais

De antemão, Foucault (1984) aponta para a dificuldade de encontrarmos nos gregos uma noção análoga à de “sexualidade”, no sentido em que a modernidade a compreende; tanto porque o que chamamos de “sexual” cobre um campo muito mais amplo de comportamentos e fenômenos, quanto porque possui funções muito diferentes das que têm para a Antiguidade grega. Em todo caso, os gregos utilizam o termo *aphrodisia* para designar os “atos, gestos, contatos, que proporcionam certa forma de prazer” (FOUCAULT, 1984, p.39). É precisamente sobre a ordem dos *aphrodisia* que incide, em geral, a reflexão moral dos gregos acerca da austeridade sexual.

A definição aristotélica dos “prazeres” que devem ser chamados “intemperantes” é bastante cuidadosa e mesmo restritiva. Primeiro, eles sempre concernem ao corpo e nunca à alma. Segundo, não são todos os prazeres do corpo; portanto, é necessário distinguir, entre eles, os que são suscetíveis de serem chamados “intemperantes” e os que não o são: “os que se deleitam com objetos da visão tais como as cores, as formas e a pintura não são chamados temperantes nem intemperantes”, e o mesmo se pode dizer daqueles que regozijam com os objetos da audição e do olfato (*EN*, III, 10, 1118a, 1-5). Resta, por fim, que a intemperança se relaciona somente com os prazeres do “tato” e do “paladar”, sobretudo o primeiro, pois que “sempre é uma questão de tato, tanto no que toca ao comer, ao beber e à união dos sexos” (*EN*, III, 10, 1118a 34-36). Em suma, um prazer é suscetível de intemperança (*akolasia*) em função de sua proveniência ou não de “toques” e “contatos” corporais, por exemplo, com a boca e a língua, como é o caso dos prazeres da alimentação e da bebida, ou com outras partes do corpo, como

é o caso dos prazeres do sexo.

Mas dizer que um ato de prazer é “susceptível” de intemperança indica que a referência à sua natureza e à sua forma é insuficiente para definir o que, na ordem dos *aphrodisia*, deve ser considerado como imoral e, portanto, como devendo ser objeto de cuidado. Ou seja, não há correspondência direta e imediata entre os prazeres que decorrem do “tato” e do “paladar” e a “intemperança”. Isso porque, como afirma Foucault (1984), o que coloca problema são menos as formas que os atos de prazer tomam, do que a “atividade” que manifestam e a “intensidade” com que são praticados, “sua dinâmica mais do que sua morfologia” (p. 41).⁶

Ora, se um dos traços marcantes da moral cristã é a dissociação operada entre desejo e prazer, ou, melhor ainda, a desvalorização moral deste e a concepção de sexualidade na qual o desejo é visto como marca da natureza decaída do homem, na reflexão moral dos gregos e, no nosso caso, na de Aristóteles, ato, desejo e prazer formam uma “unidade sólida”, de tal feita que é precisamente a dinâmica que os liga entre si que constitui o objeto da apreciação moral. O desejo leva ao ato, que, por sua vez, está ligado ao prazer (é nesse sentido que devemos compreender a tese aristotélica de que o desejo é sempre “desejo da coisa agradável”) e toda a questão será então controlar esse conjunto dinâmico: eis aí, segundo Foucault (1984), o “grão da experiência ética dos *aphrodisia*” (FOUCAULT, 1984, p. 42).

É preciso dizer então: não é a “apologia” ou a “condenação” dos prazeres e das práticas sexuais que constituem o mote da reflexão moral de Aristóteles; nenhum prazer, dirá, é em si mesmo bom ou mal. O que está em questão é a intensidade dos atos, a frequência com que se os pratica, o modo pelo qual se é afetado por eles. Não se trata de se abster em absoluto dos prazeres ou se entregar a eles de maneira irrestrita, mas de “temperá-los” segundo o julgamento da razão; a alternativa não está entre renúncia e concupiscência, mas entre moderação e desregramento. E, quando Aristóteles diz no livro II da *Ética a*

⁶ Esse primado da “dinâmica” em relação à “morfologia” pode ser verificado pela ausência de descrições sistemáticas acerca das variantes dos comportamentos sexuais, as modalidades da conjunção, etc.

Nicômaco que é preciso se abster dos prazeres para se tornar temperante, não devemos entender por isso somente que a temperança exija abstenção, mas que, inversamente, a abstenção exige temperança, pois é “depois de nos tornamos tais (temperantes) que somos mais capazes dessa abstenção” (*EN*, II, 2, 1104a, 34-35).

Se a capacidade de abstenção aparece aqui como uma prerrogativa do homem temperante, é porque ele não ama os prazeres “mais” do que eles merecem, nem quando não deve fazê-lo; por essa razão, diz Aristóteles, “ele não sofre com a ausência do que é agradável nem com o fato de abster-se” (*EN*, III, 11, 1118b, 38-40). Em compensação, o intemperante deseja as coisas agradáveis a qualquer custo, mais do que precisa, e sofre mais do que deve quando não as obtém. Está claro, portanto, que a imoralidade no campo do desejo e do prazer sexual é da ordem do “excesso”, do “exagero”. Nesse sentido, Foucault (1984) propõe que, mais do que a escolha de objeto ou as preferências quanto à prática sexual, são as “gradações quantitativas” que constituem a matéria principal da conduta moral na experiência dos *aphrodisia*.

O desejo, a atividade sexual e o prazer que lhes acompanha, longe de serem concebidos como marca de uma decadência originária, são vistos como naturais e, mais ainda, necessários, pois permitem a sobrevivência da espécie e o prolongamento das cidades, famílias e tradições, para além dos indivíduos. Mas que eles sejam naturais e necessários não torna menos importante a necessidade de delimitá-los e fixar suas medidas convenientes. É que, justamente em função da “vivacidade” natural do prazer e da forte atração que ele exerce, o homem é levado “a transbordar dos limites fixados pela natureza” (FOUCAULT, 1984, p. 48), a ir além da satisfação das necessidades.

Resta dizer, então, que o conjunto dinâmico desejo-ato-prazer, por sua energia, e se deixado à mercê de sua estrutura própria, tende ao excesso e à desmesura. Por isso é preciso, como diz Aristóteles, submeter a faculdade de desejar ao “princípio racional”. Certamente, não porque o homem deva viver sob o império da faculdade racional – a razão, por si mesma, é incapaz

de tornar um homem virtuoso⁷ – mas porque “num ser irracional o desejo do prazer é insaciável” (*EN*, III, 12, 1119b, 7-8). Do ponto de vista da conduta moral, não há exclusividade entre as faculdades racional e desiderativa; inversamente, o homem temperante deseja raciocinando e raciocina desejando.⁸

Com efeito, a ética aristotélica dos prazeres não é, em nenhum sentido, uma ética que concebe a atividade sexual como algo que traz consigo a marca do mal. Antes de mais nada, ela parte da constatação de que “todo mundo, em certa medida, usufrui do prazer da mesa, do vinho e do amor” (*EN*, VII, 14, 1154a) e de que são quase inexistentes as pessoas que “ficam aquém da medida em relação aos prazeres” (*EN*, III, 11, 1119a, 7-8). Em suma, os homens não se tornam censuráveis por desejarem coisas que despertam apetite ou prazer. Mas se, por um lado, todos usufruem as coisas agradáveis, por outro, “nem todos o fazem como convém” (*EN*, VII, 14, 1154a).

3 O uso dos prazeres: um modo de sujeição

Mas se é a “medida” do prazer que circunscreve a problemática da conduta moral na reflexão aristotélica, então é lícito nos perguntarmos: de que maneira obter o prazer na medida conveniente? Qual o “modo de sujeição” à regra que está na base da constituição do sujeito moral? Ou ainda, de que maneira o indivíduo reconhece a obrigação de pôr em prática as leis e os costumes da cidade?

Dissemos anteriormente que à reflexão moral sobre os prazeres na Antiguidade pagã interessa menos estabelecer um “código” sistemático de condutas permitidas e proibidas do que desenvolver uma “estética da existência”: formas de relação consigo que permitam ao indivíduo transformar seu modo de ser, constituir-se como sujeito moral e dar à sua vida um estilo singular. Trata-se, segundo Foucault (1984), muito mais da elaboração das “condições” e “moralidades” do “uso dos prazeres” (*chresis aphrodision*), ajustado segundo a

⁷ Cf. LOPES, 2004, p. 64.

⁸ Cf. LOPES, 2004, p. 59.

“necessidade” e o “momento”, do que da fixação das “formas canônicas dos atos sexuais” (p. 51) muito bem delimitadas e regidas pelo princípio da universalidade.

Em primeiro lugar, o “uso dos prazeres” deve ser regulado pela “necessidade”. Como diz Aristóteles no livro III da *Ética a Nicômaco*, o “desejo natural se limita a preencher o que nos falta” (*EN*, III, 11, 1118b, 20-21).⁹ Assim, obter prazer por meio do recurso a desejos extranaturais é ir além da satisfação das necessidades do corpo e, conseqüentemente, introduzir uma desarmonia no conjunto desejo- prazer. Em outros termos, procurar prazeres lá onde não há mais necessidade é ceder ao ímpeto do “excesso”; tal atitude é própria do intemperante, visto que a intemperança é uma conduta que não se limita pela necessidade. Em contrapartida, a temperança é a arte de “usar” os prazeres na medida em que convém às necessidades e à “boa condição do corpo” (*EN*, III, 15, 1119a, 17).

Mas, além de distinguir, entre os prazeres, aqueles que interessam às necessidades do corpo, o temperante também é capaz de determinar o “momento” (*Kairos*) oportuno de usá-los, quer dizer, de aproveitar as oportunidades nas quais o uso dos prazeres é conveniente; mais favorável, ou talvez, menos prejudicial à saúde do corpo. É nesse sentido que Aristóteles, na *História dos Animais*, procura fixar a idade em que homens e mulheres se encontram em boas condições para terem filhos: após vinte e um anos para as mulheres, e um pouco mais para os homens (ARISTÓTELES *apud* FOUCAULT, 1984, p. 55). Do ponto de vista da escala das estações do ano, Aristóteles dirá que, para os homens, o inverno é mais propício às relações sexuais, pois eles são fisiologicamente mais quentes e secos, e, para as mulheres, o verão, já que elas são em geral frias e úmidas (PSEUDO-ARISTÓTELES *apud* FOUCAULT, 1984, p. 105). Com efeito, se o uso conveniente dos prazeres é uma arte do “quanto”, da “medida”, ele também o é com relação ao “quando”; e o temperante é assim chamado, tanto porque usa os prazeres

⁹ A esse respeito, Lopes (2004) mostra que, para Aristóteles, nem todos os prazeres são gerados a partir de uma falta; os prazeres que visam ao “preenchimento” são apenas aqueles concernentes ao corpo. Mas há também “os prazeres dos sentidos e da alma, como aprender, recordar e ter esperança, e esses não são gerados a partir de uma falta a ser preenchida” (p. 61).

na “boa medida”, quanto porque o faz no “bom momento”.

Em suma, essa dupla estratégia da regulação do uso dos prazeres em função da “necessidade” e do “momento” constitui o conjunto do que Foucault (1984) denomina de “modo de sujeição” dos indivíduos ao problema da austeridade; “sujeição”, menos no sentido de uma universalização das regras da ação, do que no de uma individualização da conduta, por meio de uma “atitude” que lhe confira um “estilo” singular e racional.

4 Domínio de si e continência: a “ascética” da conduta moral

A temperança é a arte de “usar” os prazeres na “medida” e “ocasião” convenientes. Mas ela supõe não apenas uma disposição para tal; é necessária, antes de tudo, uma “atitude” que manifeste o bom uso que se faz dos prazeres. Segundo Foucault (1984), os gregos utilizam o termo *enkrateia* para designar essa “atitude”. Trata-se do que, na *Ética a Nicômaco*, é traduzido por “continência”.¹⁰ Estamos aqui no nível ascético da conduta moral e a questão que se coloca é precisamente: de que maneira, ou através de quais práticas e exercícios, o indivíduo pode aceder a um perfeito domínio de si e constituir a si mesmo como sujeito virtuoso e temperante?

É importante observar, de antemão, o papel central da distinção aristotélica entre “continência” (*enkrateia*) e “temperança” (*sophrosune*) nessa questão. No livro III da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles caracteriza o “temperante” como aquele que “deseja moderadamente e como deve” (*EN*, III, 11, 1119a 18), ou seja, tal como a razão prescreve. Mais adiante, no livro VII, o “contínente” é definido como aquele que não se deixa conduzir pelo “prazer contrário à reta razão” (*EN*, VII, 10, 1152a, 4-5). Do ponto de vista da estrutura racional da conduta, não parece haver aí qualquer diferença, pois, nos dois casos, é a exigência de conformidade à razão que orienta a tomada de decisões. Mas, se, de um lado, tanto o “contínente” quanto o “temperante” escolhem seus princípios de ação por

¹⁰ Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim, 1987.

discriminação racional, de outro, somente o segundo “não” experimenta em absoluto prazeres contrários à “reta razão”; o que lhe aparece como “bom e agradável é o que a razão discrimina corretamente como tal” (LOPES, 2004, p. 59). O “contínente”, apesar de não se deixar levar pelos prazeres e desejos, precisa lutar contra seus “apetites maus”, ao passo que o “temperante” sequer os tem (*EN*, VII, 9, 1152a).¹¹ A diferença não concerne, assim, à escolha de agir conforme a razão, pois os dois jamais abandonam tal resolução, mas ao fato de que, no “contínente”, a faculdade desiderativa não se encontra inteiramente harmonizada com a faculdade racional; ou seja, a despeito de suas deliberações, ele é afetado por desejos maus ou excessivos e, dessa forma, precisa entrar em justa com eles e vencê-los, por meio de um exercício (*askesis*) constante de domínio. O “incontínente”, nesse sentido, é aquele que busca os prazeres corporais excessivos, não por convicção, mas por ser facilmente persuadido pelas paixões; por sua vez, o “intemperante” age com a absoluta convicção de que os prazeres imediatos são o fim último da ação humana.

É evidentemente a questão do papel do conhecimento na ação que circunscreve as concepções e a distinção entre “temperança” e “continência”. É fato, diz Aristóteles, que alguns homens “agem” ao contrário do que “pensam” ser o melhor, “articulam provas científicas” ou declamam “versos de Empédocles”, enfim, usam uma “linguagem própria ao conhecimento”, sem que isso pese como prova da moralidade de suas condutas (*EN*, VII, 9, 1152a). Ora, como não ver aí uma afronta direta à tese socrática da unidade essencial do conhecimento e da ação virtuosa, segundo a qual o homem jamais age contrariando o que julga correto? O conceito de “incontinência” (*akrasia*) responde precisamente à constatação de que não há uma subordinação imediata do desejo à razão,

¹¹ Devemos notar, como o faz Lopes (2004), que não há nenhuma equivalência entre essa ausência de “maus apetites” no temperante e a impassibilidade, já que “não é a ausência ou presença de apetite ou prazer que caracteriza o virtuoso em sentido absoluto” (p. 59), mas o modo pelo qual ele os experimenta, ou seja, moderadamente ou excessivamente. Ainda a esse respeito, Foucault (1984) salienta que a definição aristotélica de temperança não implica “supressão dos desejos”, mas sua “dominação”; não é de um “para além do desejo” que se trata, mas de uma posição intermediária entre o desregramento (*akolasia*) e a insensibilidade (*anaesthesia*).

da *práxis* ao *logos*; como diz Lopes (2004), “não é por ignorância do bem que os homens agem de forma viciosa” (p. 57), ou ainda, eles “não se tornam virtuosos porque aprendem a essência da virtude” (p. 58). Mais do que julgar bem, trata-se de desejar o que se julga corretamente.

A temperança, como disposição para “desejar racionalmente” (LOPES, 2004, p. 58), estado de virtude, exige, nos termos que são os de Foucault (1984), um “trabalho de elaboração ética”, uma “atitude de combate” quanto aos desejos e prazeres. O que não visa a, certamente, extirpá-los – mesmo se acontece dessa “atitude” ser caracterizada como um “não dar ouvidos ao prazer” (EN, II, 9, 1109b, p. 13), ou como um dar adeus ao prazer, tal como queriam fazer “os anciãos do povo para com Helena” (EN, II, 9, 1109b, p. 10) –, mas instaurar uma relação com eles que é do tipo “dominação-obediência” e que responde à “estrutura ‘heautocrática’ do sujeito na prática moral dos prazeres” (FOUCAULT, 1984, p. 66). Dito de outro modo, para usar moderadamente os prazeres, é preciso ser capaz de lhes resistir e dominá-los, ou mais precisamente, ser continente.¹² A continência (*enkrateia*) aparece, então, como condição da temperança (*sophrosune*), como “a forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para tornar-se temperante (*sophron*)” (FOUCAULT, 1984, p. 66).

Cumprir notar, de resto, que a “continência” como exercício (*askesis*) de dominação vincula-se diretamente à tese aristotélica da “educação para a virtude”, qual seja, a de que a virtude não é natural, mas adquirida. É que, se o “domínio de si” conduz à temperança, não é porque ele opere um constrangimento do desejo pela razão, mas, ao contrário, porque educa o indivíduo a sentir prazer com o que a “reta

¹² Aristóteles salienta que é diferente “resistir” e “dominar”, assim como “não perder difere de ganhar” (EN, VII, 7, 1150a, 36-37), e que a segunda conduta é preferível à primeira. Entretanto, se levarmos em conta que a “atitude” (*enkrateia*) de domínio ainda supõe a presença de “maus apetites”, essa preferência não ganha nenhum outro destaque na moral aristotélica dos prazeres (cf. LOPES, 2004, p. 58-60). Decerto, há uma grande distância entre dominar os apetites e ser temperante, mas não significa que haja aí uma relação de exclusividade, ou ainda, que a temperança seja um “estado de integridade” no qual a virtude de domínio é inteiramente desnecessária. A primeira razão é de que a temperança não implica o abandono do exercício de dominação, porquanto não supõe a supressão dos desejos, como já dissemos. A segunda razão nos é fornecida por Foucault (1984) e concerne ao fato de que o exercício é “a própria prática daquilo para o que é preciso se preparar”, cria o “hábito da conduta que será preciso manter daí em diante” (p. 70).

razão” discrimina como um bem, produz nele o “hábito” de agir virtuosamente, ou ainda, como explica Lopes (2004), desenvolve “um sentimento favorável ao que é belo e bom” (p. 65). Ora, como a virtude não é uma disposição natural e “levar uma vida temperante e esforçada não seduz a maioria das pessoas, especialmente quando são jovens” (*EN*, X, 9, 1179b, 32-35),¹³ convém que, desde bem cedo, os homens se ocupem dessa “ascética” da conduta moral. Mais ainda, a “educação” deve ser uma preocupação de toda a cidade, pois como “a virtude de todos é conseqüência da virtude de cada um” (*P*, VII, 13, 1132a, 38) seria preferível uma cidade em que “alguns” possuíssem a virtude individual, do que aquela em que “todos” fossem virtuosos, mas apenas coletivamente. Em outras palavras, a cidade jamais será virtuosa se os seus cidadãos não o forem, ou ainda mais radicalmente, a cidade “não existe sem que o homem se exerça como ser ético” (LOPES, 2004, p. 37). Cumpre dizer, então, que a estrutura da virtude cívica e a da virtude individual são análogas, já que, do ponto de vista teleológico, é sempre para o exercício positivo e político da liberdade que elas tendem.

5 A teleologia da temperança e a constituição do sujeito moral

A reflexão aristotélica acerca da virtude moral e da ética dos prazeres é indissociável do tema da liberdade, assim como em Platão ou Xenofonte. Deveríamos mesmo dizer que, de um modo geral, a temperança, modo de ser característico do homem virtuoso e austero no “uso dos prazeres”, é caracterizada no pensamento da Grécia Clássica como sendo uma liberdade. O desejo racional que a temperança (*sophrosune*) manifesta não visa a outra coisa senão a elaboração do direito que os “homens livres” têm de exercer seu poder sobre aqueles aos quais convém a “subordinação”. Toda comunidade política, diz Aristóteles na *Política*, “é constituída de governantes e governados” (*EN*, VII, 14, 1132b, 12-13); entre outras coisas porque “todas as pessoas estão marcadas desde o nascimento, uns para serem comandados

¹³ É talvez nesse sentido que a criança, porquanto vive à mercê dos apetites, “deve submeter-se à direção do seu preceptor” (*EN*, III, 12, 1119b, 12-14).

outros para comandarem” (*EN*, I, 5, 1254a, 21-23).¹⁴

Mas o exercício dessa “liberdade-poder” implica, como sua condição essencial, o domínio que o indivíduo tem de si mesmo, de seus desejos e prazeres. Aquele que se encontra em posição de autoridade deve, mais do que os outros, ser capaz de comandar a si mesmo. Seria difícil conceber um governante que fosse virtuoso no exercício de seus poderes políticos sem sê-lo com relação a seus próprios apetites, quer dizer, um governante que fosse, ao mesmo tempo, soberano, justo e prudente em suas atividades políticas e escravo de suas paixões.¹⁵ O poder sobre si aparece, então, como um “princípio de regulação interna” do poder político. Ao governante, explica Foucault (1984), pela posição de mestria que ocupa, seria muito mais fácil se entregar ao uso intemperante dos prazeres, usá-los à vontade; é por essa razão que ele deve, mais do que os governados, “exercer uma autoridade perfeita sobre si mesmo”, mas também porque “as desordens de sua conduta têm efeitos sobre todos e na vida coletiva da cidade” (FOUCAULT, 1984, p. 75). Em contrapartida, daqueles que, por *status*, encontram-se sob a autoridade de outros, deve-se esperar apenas obediência e submissão.

Decorre daí outro aspecto essencial da “liberdade-poder”: o caráter “viril” da temperança, entendida como liberdade. Já vimos que a moral pagã é uma moral de homens, feita para homens (cf. nota 3). Não tanto porque as prescrições que ela elabora só se apliquem a indivíduos do “gênero masculino”, mas porque o que ela concebe como virtude de temperança põe em jogo a necessidade de uma posição viril e, portanto, masculina, dos sujeitos em relação ao campo de problemas éticos. Ora, não é simplesmente por sua anatomia que um indivíduo é “homem”, no sentido político do termo; ele só pode sê-lo à medida que

¹⁴ É importante salientar que, para Aristóteles, o poder de “uns” sobre os “outros” tem fundamento na natureza. Mas há também a escravidão estabelecida pela lei, como é o caso da guerra, através da qual o perdedor passa a pertencer ao vencedor. Isso é em geral aceito por convenções, mas não deixa de ser um contrassenso tratar como um escravo quem não merece a servidão (*EN*, I, 5, 1255a, 25 e seq.). Por fim, cumpre ainda dizer que, na cidade de Aristóteles, a divisão não é simplesmente entre “homens livres” e “escravos”. Entre os primeiros, também se encontram as mulheres e as crianças, os quais não gozam, evidentemente, da liberdade dos “homens”, mas que, no entanto, não são escravos; o poder do senhor sobre eles não é o mesmo que o do senhor sobre o escravo. Em todo caso, a relação que se estabelece entre eles é, igualmente, a de um “governante” com um “governado”.

¹⁵ “Se, com efeito, aquele que comanda não é nem temperante nem justo, como é possível que comande bem?” (*P*, I, 13, 1259b, 39-41).

instaura “de si para consigo uma estrutura de virilidade” (FOUCAULT, 1984, p. 77). Dito de outro modo, a moral pagã é “feita para homens” no sentido de que ser temperante é ser ativo, “ser homem” na relação com os outros e, principalmente, consigo mesmo; em compensação, a intemperança é, por assim dizer, uma maneira de ser “feminino”, ser passivo em relação a si mesmo, mais do que aos outros.

De fato, não há, para Aristóteles, identidade da virtude nos homens e nas mulheres, tal como pensava Sócrates. Mas não significa, entretanto, que as mulheres não devam ou não possam ser temperantes; o caso é que a temperança nelas não deixa de ter como referência a “estrutura de virilidade”, o modo de ser “homem” na ordem dos prazeres e da política. Que a mulher seja por natureza subordinada ao homem, que seu *status* seja de dependência em relação ao marido, nada disso impede que ela seja temperante, quer dizer, que ela domine seus desejos, que ela use moderadamente os prazeres, enfim, que ela seja “viril” em relação a si mesma, sem, com isso, deixar de ser subordinada – afinal, “a temperança não é a mesma nos homens e nas mulheres” (*P*, I, 13, 1260a, 22-23). Aquele que comanda deve possuir a “virtude ética plena [...], ao passo que para os outros basta ter o quanto de virtude lhes é apropriado” (*P*, I, 13, 1260a, 15-20). Em outras palavras, todos devem participar da virtude, cada um, entretanto, de um modo diferente: no homem, a temperança é virtude de “comando”, na mulher, virtude de “subordinação”.

A dessimetria do conceito aristotélico de temperança no que tange ao homem e à mulher, fornece-nos uma chave essencial para compreendermos o tratamento que a homossexualidade teve na Antiguidade grega. Como mostramos acima, a virtude da temperança supõe uma estrutura essencialmente “viril” (ativa) da conduta, e o intemperante é, por assim dizer, um homem “feminino” (passivo) em relação a si mesmo. Portanto, é o par atividade/passividade que traça as fronteiras entre o “moral” e o “imoral”, não apenas no campo da ação política, como também no dos comportamentos sexuais.

Nos nossos dias, ninguém ousaria dizer de um homem que

se entrega em excesso aos prazeres do sexo que ele é feminino, salvo se ele o fizer com parceiros do mesmo sexo que o seu. Nesse caso, a oposição entre masculino e feminino é delimitada exclusivamente pelo papel sexual que tal ou tal indivíduo exerce na relação. Para os Antigos, ao contrário, não é a escolha de objeto que serve de critério para inferirmos a masculinidade ou a feminilidade de um indivíduo, mas a sua posição em relação aos prazeres; quer dizer, se ele é ativo e os domina, ou se é passivo e a eles se subordina. Não é o homem que mantém relações com outros homens que deve ser chamado “feminino”, mas apenas o desmesurado, aquele que vive à mercê dos apetites, seja qual for o objeto eleito como o seu preferido. Vejamos o que Foucault (1984) nos diz a esse respeito:

Os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto. As linhas de demarcação não seguiam uma tal fronteira. A oposição entre um homem temperante e senhor de si e aquele que se entregava aos prazeres era, do ponto de vista da moral, muito mais importante do que aquilo que distinguia, entre elas, as categorias de prazer às quais era possível consagrar-se mais livremente. (p. 167)

Essa primazia da atividade e do domínio, tanto na ordem dos comportamentos sexuais, quanto na do exercício da liberdade-poder, nos permite sustentar que “ética” e “política” se articulam exatamente no sentido de que ambas remetem para a necessidade da inserção da conduta moral no conjunto de um processo mais amplo e gradativo, através do qual o indivíduo constitui a si mesmo enquanto “sujeito moral”, isto é, não apenas pratica seus atos em função de certas regras ou leis, mas, sobretudo, estabelece uma relação consigo mesmo, se problematiza e se modifica nesse processo, define suas posições em relação aos preceitos da cidade, enfim, confere à sua existência um estilo singular e racional, uma certa maneira de agir dotada de um valor que não é apenas moral, mas também estético e político. Em resumo, a atitude de ser temperante no uso dos prazeres e de ser virtuoso no exercício da liberdade política se inscrevem em um único movimento: aquele que tem

como finalidade imanente o domínio que o sujeito tem de si mesmo no momento mesmo em que se relaciona com o outro.

O problema da constituição do “sujeito moral” no pensamento da Grécia Clássica não pode ser entendido sem prejuízos se não levarmos em conta o elo que, de certa maneira, une o campo dos prazeres ao do exercício político. Ora, não é verdade que o ato sexual manifesta a mesma lógica que rege, por exemplo, as relações entre senhor e escravo, marido e mulher, pai e filho, qual seja, aquela que discrimina um agente e um paciente, um que comanda e outro que obedece? A esse respeito, Foucault (1984) observa que há, na cultura grega, um “princípio de isomorfismo entre a relação sexual e a relação social” (p. 190). Como se sabe, Aristóteles afirma que o poder exercido pelo homem sobre a mulher é um “poder político” (*P*, I, 12, 1259b, 1).

Não devemos, entretanto, concluir daí que, para Aristóteles, o uso dos prazeres e o exercício da magistratura política são atividades que exigem o mesmo tipo de cuidado, que impõem as mesmas dificuldades e que se reduzem, no fim das contas, a uma única prática. Seria o mesmo que ignorar todo o esforço analítico que consiste em estratificar os problemas, recolocar cada coisa na ordem que lhe é própria, diferenciar os tipos de poder, as formas de organização política, etc. Em todo caso, não nos parece inexato dizer que a reflexão aristotélica acerca dos prazeres, à medida que coloca o problema da conduta moral a partir da oposição entre atividade e passividade, mostra que a negatividade ética, seja no governo de si mesmo, seja no governo da cidade, é ser passivo em relação ao que deve ser dominado, ser escravo quando se deve ser senhor, tratar como iguais os que, por natureza, são desiguais, ou inversamente, o que é o mesmo, tomar por desiguais aqueles que têm o mérito da igualdade.

6 Considerações finais

Como dissemos inicialmente, nossa intenção neste trabalho não era analisar exaustivamente a *História da sexualidade* de Michel Foucault, mas apenas mostrar que essa obra nos fornece um quadro de referências importante para compreendermos

de que maneira o campo dos prazeres se constituiu como objeto de reflexão e de cuidado moral na Grécia clássica, e mais especificamente no pensamento de Aristóteles. Nesse sentido, vimos que as práticas do prazer se tornaram alvos de uma preocupação moral não porque carregassem consigo mesmas as marcas do mal e da decadência originária do homem, mas devido ao fato de que, pela sua vivacidade natural, pela sua força “estasiástica”, tendem a serem excessivas, a irem além dos limites fixados pela natureza. É, portanto, o “uso dos prazeres” que coloca problemas: exigência de controle da intensidade e da frequência, como também de ajustamento segundo as necessidades e circunstâncias, mais do que de codificação rigorosa das práticas do prazer em um sistema universal do “normal” e do “patológico”.

Mas o desenvolvimento dessa “arte” que consiste em fazer um “bom uso” dos prazeres não está em nenhum sentido dissociada da liberdade política e do exercício cívico ao qual todo cidadão deve se dedicar. A posição de domínio e a virilidade que se manifestam na conduta temperante também estruturam a ação do “homem livre” em suas relações com aqueles que, por sua vez, sendo naturalmente “subordinados”, não devem, entretanto, entregar-se aos seus apetites, já que, na cidade, todos devem ser temperantes da maneira mais conveniente à função que se exerce. Resta dizer, então, que a cidade virtuosa se edifica sobre uma tripla estratégia: bom uso dos prazeres, domínio de si e estilização da liberdade.

7 Referências

ARISTOTE. *Les Politiques*. Tradução, introdução, bibliografia, notas e índice de Pierre Pellegrin. 2. ed. Paris: Flammarion, 1993.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de L. Vallandro e G. Bornheim. Seleção de textos de J. A. Motta Pessanha. São Paulo: Abril, 1987, tomo 2. p. 4-196. (Os Pensadores, 3: Aristóteles).

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de R. L. Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque; Revisão técnica de José Augusto Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. (Vol. 2: O uso dos prazeres).

LOPES, Marisa, *Ação ética e virtude cívica em Aristóteles*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

Ethics of pleasures in Aristotle: an analysis from Michel Foucault's *History of Sexuality*

Abstract

This article aims to exam the question of the pleasures in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, searching to elucidate the reasons why the sexuality was object of moral preoccupations in the Ancient Greece. In order to do so, we used the analysis scheme proposed by Michel Foucault on the second volume of his *The History of Sexuality* (The Use of Pleasure). Generally speaking, that scheme is based on the distinction between the aspects of "code", "techniques of self" and "modes of subjectivity". According to Foucault, it is important to analyze the "prescriptions" and the "system of rules and values", in the light of the different ways individuals can face them, i.e. the way they conduct themselves in the field of sexuality and pleasures. In this distinction Aristotle's moral reflection makes sense, once the process of constitution of the subject is beyond the strict definition of "permitted" and "forbidden", it is the "use of pleasure". In the last part of the article, we try to show some of the possible articulations between Ethics and Politics in Aristotle's thought, departing from the problem of pleasures and sexuality.

Keywords: pleasure, sexuality, ethics, Aristotle, Foucault

Artigo recebido em: 28/05/2013

Aprovado para publicação em: 16/07/2013