



RONALD VALENTIM GOMES SAMPAIO

**ESTOICISMO IMPERIAL E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA EM A *HERMENÊUTICA*
DO SUJEITO, DE MICHEL FOUCAULT.**

BELÉM/PARÁ
2022

RONALD VALENTIM GOMES SAMPAIO

ESTOICISMO IMPERIAL E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NA *HERMENÊUTICA DO SUJEITO*, DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para obtenção do título de Mestre, na área de concentração Estética, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves.

BELÉM
2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) de acordo com ISBD Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Pará
Gerada automaticamente pelo módulo Ficat, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

V155e Valentim Gomes Sampaio, Ronald.
Estoicismo Imperial e Estética da Existência em A
Hermenêutica do Sujeito, de Michel Foucault / Ronald Valentim
Gomes Sampaio. — 2022.
178 f.

Orientador(a): Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves Dissertação
(Mestrado) - Universidade Federal do Pará,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Belém, 2022.

1. Estética da Existência. 2. Ética. 3. Artes da Existência.
4. Cuidado de Si. 5. Ascese. I. Título.

CDD 100

RONALD VALENTIM GOMES SAMPAIO

ESTOICISMO IMPERIAL E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA NA *HERMENÊUTICA DO SUJEITO*, DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Pará como requisito para obtenção do título de Mestre, na área de concentração Estética, Ética e Filosofia Política.

Data de aprovação: ____/____/____

Conceito: _____

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves/UFPA (Orientador)

Profa. Dra. Regiane Lorenzetti Collares/UFCA (Examinador Externo)

Profa. Dra. Jovelina Maria Ramos de Souza/UFPA (Examinador Interno)

Prof. Dr. Roberto de Almeida Pereira/UFPA (Suplente)

Para o meu clã:
Aparecida, Gustavo, Vitor e Anthony.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Ernani Pinheiro Chaves, que me acompanha desde a graduação, pela colaboração com este trabalho a partir das suas valiosas orientações na produção do texto.

RESUMO

Em seus últimos estudos, Michel Foucault (1926-1984) se debruçou sobre a questão do cuidado de si, retornando à Antiguidade Clássica para (re)pensar a ética moderna nos termos de uma ontologia crítica do momento presente. Foucault nos revela que o processo de subjetivação do indivíduo clássico, na tomada de uma posição ética, caminha na direção de uma estética da vida. Os fundamentos para essa assertiva serão encontrados na leitura e interpretação atenta dos filósofos antigos, sobretudo das principais obras de Sêneca (Séc. I d. C), Epiteto (Séc. I d. C) e Marco Aurélio (Séc. II d. C), conhecidos como filósofos do estoicismo romano imperial, encarando-as como dotadas de função “etopoiética”, isto é, função transformadora do sujeito que as examina. Não obstante ter tratado das práticas éticas dos antigos em outros trabalhos (livros, entrevistas e conferências), é em *A Hermenêutica do sujeito* (1981-1982) que Foucault apresenta, passo a passo, todo o labor da filosofia antiga, a partir da identificação das “práticas de si”, “técnicas da existência” e “cuidado de si”, na elaboração de um modo de vida pautado em escolhas pessoais capazes de engendrar um estilo de vida como “obra de arte”. Assim, a ética que Foucault extrai dos antigos é uma verdadeira estética da existência, uma liberdade possível no fazer-se existir.

Palavras-chave: estética da existência; ética; artes da existência; cuidado de si; ascese.

RÉSUMÉ

Dans ses dernières études, Michel Foucault (1926-1984) s'est concentré sur la question du soin de soi, revenant à l'Antiquité classique pour (re)penser l'éthique moderne en termes d'ontologie critique du moment présent. Foucault nous révèle que le processus de subjectivation de l'individu classique, en prenant une position éthique, se dirige vers une esthétique de la vie. Les fondements de cette affirmation se trouveront dans la lecture et l'interprétation attentive des philosophes antiques, en particulier des œuvres majeures de Sénèque (Ier siècle après J.-C.), d'Épictète (Ier siècle après J.-C.) et de Marc Aurèle (IIe siècle après J.-C.), connus comme les philosophes du stoïcisme romain impérial, en les considérant comme dotés d'une fonction "éthopoïétique", c'est-à-dire transformatrice du sujet qui les examine. Bien qu'il ait traité des pratiques éthiques des anciens dans d'autres ouvrages (livres, entretiens et conférences), c'est dans *Herméneutique du sujet* (1981-1982) que Foucault présente, étape par étape, tout le travail de la philosophie antique, à partir de l'identification des "pratiques de soi", des "techniques d'existence" et du "soin de soi", dans l'élaboration d'un mode de vie fondé sur des choix personnels capables d'engendrer un style de vie comme une "œuvre d'art". Ainsi, l'éthique que Foucault extrait des anciens est une véritable esthétique de l'existence, une liberté possible en se faisant exister.

Mots clés: esthétique de l'existence ; éthique ; arts de l'existence ; soin de soi ; ascèse.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 O DESLOCAMENTO PARA O ESTUDO DAS TÉCNICAS DE SI NO MUNDO CLÁSSICO.....	15
2.1. Mudança de foco ou atualização da pesquisa? O deslocamento ao mundo greco-romano	15
2.2 O sujeito antigo em questão e a preparação para a Hermenêutica do sujeito.....	24
2.3 A Hermenêutica do sujeito: algumas considerações.....	26
3.2 O Momento Socrático-Platônico	35
3.3 O Momento Cartesiano Ou Por Que Abandonamos O Cuidado De Si	45
3.4. O momento helenístico do cuidado de si e as novas formas de existência	52
4 OS GRANDES TEMAS ESTOICOS E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO NO PERÍODO HELENÍSTICO	63
No presente capítulo analisaremos a pujança da filosofia estoica, o efeito da leitura etopoiética dos principais filósofos desta corrente no pensamento de Foucault, sobretudo o modo como elege e operar os conceitos no contexto desse importante período ou momento helenístico e romano imperial.....	63
4.1 Cuidado de si e a velhice como meta da existência.....	64
4.2 A vocação geral do cuidado de si: opção geral versus universalização.....	66
4.3 Salvação de si, constituição de si e direção filosófica: a atuação ampla do cuidado de si..	69
4.4 A voz do dirigido na direção de consciência	78
4.5 O cuidado de si como salvação de si por si	80
4.6 A salvação de si como salvação dos outros	84
4.7 A conversão helenística e romana em face da <i>epistrophé</i> platônica e da <i>metánoia</i> cristã..	88
4.8 Do conhecimento do mundo ao saber etopoiético: o processo de transformação pelo conhecimento verdadeiro.....	97
4.9 A conversão a si e a metáfora da navegação.....	105
5 DA ÁSKESIS ÀS PRÁTICAS TRANSFORMADORAS E CONSTITUTIVAS DO SUJEITO: A PUJANÇA DO ESTOICISMO DE SÊNECA, MARCO AURÉLIO E EPITETO	112
5.1 A conversão a si sob o ângulo da áskesis	113
5.2 As práticas de subjetivação no processo de autoconstituição: escuta, leitura-escrita e fala	117
5.3 Parrhesía: O dizer-verdadeiro como atitude ética e técnica.....	123
6 O CUIDADO DE SI NO MOMENTO ASCÉTICO-CRISTÃO	128
7 DA ÉTICA CLÁSSICA À ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO ÉTICA DE UM MODO DE VIDA POSÍVEL: PARA UMA RELAÇÃO ARTÍSTICA CONSIGO MESMO.....	132
7.1 O modo de vida grego pode ser um modelo para os dias de hoje?.....	133
7.2 A ética como estética de uma vida outra possível	136
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	139
REFERÊNCIAS	144

INTRODUÇÃO

Com a finalidade de contribuir para o desenvolvimento da pesquisa sobre a obra de Michel Foucault (1926-1984), no que tange às pesquisas do filósofo sobre o mundo clássico e seus autores, questão presente em seus últimos escritos, de 1980 a 1984, propõe-se a presente dissertação de mestrado.

A presente pesquisa é resultado de leituras e investigações voltadas para a busca da identificação das razões que levaram Michel Foucault a fazer um “desvio” ou “deslocamento” em seu longo trabalho para estudar o mundo greco-romano, dando demasiada atenção ao estoicismo helenístico e romano imperial. A pergunta que nos colocamos e ponto de partida para toda a pesquisa foi: O que levou Foucault a se deslocar para o mundo antigo para estudar os períodos grego, helênico e romano imperial? O que buscava Foucault com o retorno à moral greco-romana? Que efeito procurava produzir ao nos transportar do presente para um passado cujos contornos e dinâmicas, tão diferentes, se transformaram ou se perderam ao longo da história?

Inicialmente, como primeira dificuldade da pesquisa, nos deparamos com um clichê que, não raro, dificulta o entendimento do projeto filosófico foucaultiano, a saber, a classificação do pensamento do filósofo em três estágios ou períodos estanques: período arqueológico, período genealógico e período ético. O método arqueológico foi descrito por Foucault em 1969, no livro *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 1997). O método teve como ponto de partida a história das ideias, a qual é atribuída à tarefa de penetrar nas disciplinas existentes, tratá-las e reinterpretá-las - é a disciplina dos começos e dos fins, da descrição das continuidades obscuras e dos retornos, da reconstituição dos desenvolvimentos na forma linear da história. A descrição arqueológica, por sua vez, abandona os postulados e procedimentos da história das ideias na tentativa de fazer uma história inteiramente diferente daquilo que os homens disseram. Procura estabelecer a constituição dos saberes privilegiando as interrelações discursivas e sua articulação com as instituições, na tentativa de responder a como os saberes apareciam e se transformavam. Nesta mesma obra são apresentadas quatro diferenças básicas

entre a análise arqueológica e a história das ideias, com o propósito de demarcar as transformações (FOUCAULT, 1997, 155-159).

A noção de genealogia é apresentada no ensaio “Nietzsche, a genealogia, a história” (1971)¹¹, quando enfatiza as reflexões do filósofo alemão sobre as relações entre História e Filosofia. A discussão conceitual desenvolvida nesse comentário à obra de Friedrich Nietzsche (1844-1900) é fundamental para a elaboração da ideia de genealogia, que marca uma inflexão na obra de Foucault com a inclusão mais explícita das relações de poder e das práticas não discursivas nas análises. Suas investigações a partir daí diferem dos trabalhos anteriores orientados pelo método arqueológico, discutido em *A arqueologia do saber* (1969) - em que procura responder à polêmica gerada em torno de *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* (1966) - e empregado em suas primeiras obras: *História da loucura na Idade Clássica* (1961) e *O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico* (1963).

O método genealógico surge como questionamento de leituras metafísicas da história, segundo as quais a pesquisa sobre a origem das coisas apresentaria como resultado sua essência supra-histórica, o que permitiria tanto o reconhecimento de seu valor solene, quanto a descoberta de sua verdade oculta. Como contraponto, Foucault proporá uma investigação genealógica que problematiza três elementos. Em primeiro lugar, a genealogia é “dissociativa”, buscando refutar a existência de essências e identidades eternas, e procurando apresentar os acontecimentos múltiplos, heterogêneos e disparatados presentes na origem. Em segundo lugar, ela é “paródica”, destruindo os valores e as realidades aceitas, negando-se a venerá-los, o que permitiria a liberação de potências vitais e criativas. Finalmente, a genealogia é “disruptiva” do sujeito de conhecimento e da verdade, não se limitando a inquirir a verdade daquilo que se conhece e questionando também quem conhece, de modo a propor uma crítica do próprio fundamento antropológico do saber, isto é, do sujeito do conhecimento.

No terceiro momento, vemos Foucault operar uma original genealogia da ética, voltada para a análise de práticas do sujeito em relação a si mesmo, práticas de si: todo um conjunto de

¹¹FOUCAULT, M. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Foucault M. *A microfísica do poder*. 8ª. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-37.

trabalhos, operações, elaborações e produções que um sujeito exercita e realiza sobre si mesmo, tomando por referência valores, enunciados, normas, estéticas, no esforço de constituir-se como sujeito. Não se trata, portanto, de práticas egoístas, autocentradas e autorreferidas, individualistas, mas de práticas sociais compartilhadas por sujeitos que vivem em determinado tempo, determinada cultura, em contato com seus artefatos sociais. Em diferentes momentos da história, análises e estudos desenvolvidos da perspectiva da genealogia da ética são empregados diferentes termos para designar esse campo de relações éticas do sujeito consigo mesmo: práticas de si, técnicas de si, tecnologia de si, que a rigor não são sinônimos. Uma leitura mais atenta mostra que a designação varia conforme o grau de elaboração do trabalho realizado sobre si mesmo: relação do sujeito consigo mesmo refere-se a uma designação geral que engloba operações diversas do sujeito sobre si; prática de si refere-se a trabalhos sobre si de natureza menos elaborada; técnica de si designa operações mais elaboradas sobre si mesmo; e tecnologia de si envolve maior complexidade de trabalho e articulação entre diferentes técnicas e práticas, compondo um conjunto.

Como referido, esses períodos são emoldurados com as obras filosóficas correspondentes: *História da loucura* (1961)², *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969), compõem o período arqueológico; obras *Vigiar e punir* (1975) e *História da sexualidade – a vontade de saber* (1976), integram o período genealógico; *História da sexualidade* II, III e IV e as aulas no Collège de France estão articuladas com o período ético. Conquanto seja uma classificação corrente entre os estudiosos da filosofia de Foucault, não nos parece a melhor forma de apresentar a produção do filósofo, uma vez que sua filosofia não se ajusta a estágios estanques ou etapas definidas por acabamentos científicos. Como bem observa Cesar Candiotti acerca dessa periodização do pensamento de Foucault:

A identificação desses três momentos na sua investigação há muito tempo é lugar comum; na verdade, na verdade, constitui uma tentativa de aproximação de

²A trajetória intelectual de Michel Foucault tem início em 1954, ano em que publica seu primeiro livro *Maladie mentale et psychologie* (1954) [*Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000], e termina em 1984, ano de sua morte e de suas últimas publicações.

sistematizar o que não pode ser sistematizado, quer dizer, um pensamento que procedeu mediante deslocamentos estratégicos e sempre apostando no impensado. (CANDIOTTO, 2010, p.15).

Também devemos considerar que não estamos lidando com outro Foucault, pois não acreditamos existir um Foucault antes e depois do *tournant*, do retorno aos clássicos – textos nos quais o que está em evidência é a liberdade do sujeito mais do que seu aprisionamento. Talvez os termos de Frédéric Gros, encontrados no resumo que escreve sobre o curso de 1982, sejam mais exatos. Segundo Gros, para compreender a abordagem dos temas do sujeito, da ética e da estética da existência elaborados pelo pensador francês, poder-se-ia pensar não em um Foucault em dois tempos, mas em uma “maturação lenta, um percurso sem ruptura nem alarde, que devia conduzir Foucault [inevitavelmente] às margens do cuidado de si” (GROS In: FOUCAULT, 2004, p. 616).

Importa considerar que as obras de Foucault, com a óbvia exceção da história da sexualidade (os quatro volumes já editados)³³, percorrem a história a partir do século XVI até nossos dias. Em verdade, recuam do presente até o século XVI, que, segundo Foucault, é o século responsável pelas mudanças que resultaram na nossa atual configuração histórica.

A história fornece os conteúdos para o pensamento refletir acerca de sua própria maneira de pensar, de modo que se possa lançar um novo olhar sobre as concepções que habitualmente temos da modernidade, dos comportamentos, das instituições e dos vários saberes (técnicos, científicos, médicos, jurídicos etc.). A base da pesquisa foucaultiana, portanto, é a pesquisa histórica com visadas propriamente críticas do sujeito contemporâneo, o que o leva a problematização da verdade em relação com o sujeito. Ele desenvolveu minuciosos estudos históricos com o objetivo de mostrar que o sujeito moderno não é tão somente uma invenção da Modernidade. É na construção de uma história crítica da verdade, de uma história crítica do sujeito, não apenas de quem somos, mas o que fazemos de nós mesmos, que Foucault se afasta da filosofia corrente, da filosofia do sujeito, dirigindo duras críticas a três heranças mais

³⁰O último volume da história da sexualidade (Les aveux de la chair – Hitoire de la sexualité IV), póstumo, foi publicado em 2018. A tradução brasileira vem a público em 2020 pela Paz e Terra: FOUCAULT, Michel. História da sexualidade 4: as confissões da carne. São Paulo: Paz e Terra, 2020.

presentes em nossa maneira de pensar, a saber: o iluminismo, o positivismo e o historicismo.

O iluminismo sustenta que a razão deve e pode progredir se fizer sua autocrítica. Contudo, esta é a mesma razão que precisa ofuscar a loucura para poder confiar em seu brilho transcendental. A herança positivista está assentada no fundamento da verdade como produto do conhecimento científico. A única verdade é a da ciência⁴, o que desqualifica outros saberes que colocam os sujeitos em contato com a realidade. A crítica ao historicismo implode a crença de que, no futuro próximo, todas as contradições presentes serão resolvidas resultando em mundo melhor. Foucault, como nietzschiano que é, rejeita de pronto esta tese, pois nada assegura que no futuro seremos “melhores”. Portanto, Foucault encara o sujeito como constituído ao longo da história. Ora, se o sujeito é constituído, se nada lhe é dado naturalmente, toda a filosofia que apresentá-lo como constituinte, como senhor pleno e criador dos seus atos, compreendido como cogito de tipo cartesiano, completo, imutável como consciência de si e de seus atos, livre, autônomo, é uma filosofia do sujeito, um tipo de antropologia filosófica que cai na ilusão de que aquele que conhece permanece como garantia da não dispersão de seus atos⁵.

Ao estudar o sujeito como constituído historicamente pelas práticas subjetivantes, Foucault rompe com a filosofia tradicional “antropologizante” empreendendo uma genealogia do sujeito moderno sob inspiração nietzscheana⁶⁷, mediante o estudo da constituição desse

⁴A verdade única provinda da ciência é tão fundamental para o positivismo que Augusto Comte propõe a “lei dos três estados”, segundo a qual a humanidade teria passado, em seu processo histórico de desenvolvimento, de uma etapa teológica (caracterizada por uma crença em poderes sobrenaturais organizadores do universo) ao estado metafísico (no qual a crença teológica teria sido substituída pela confiança em princípios abstratos, apreendidos racional e aprioristicamente) para atingir, finalmente, o estado positivo ou científico, no qual o conhecimento outra coisa não é senão a dedução da experiência. Cf. JAPIASSÚ, Hilton e MARCONDES, Danilo. *Dicionário Básico de Filosofia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p.122.

⁵Ao final de uma entrevista concedida a A. Badiou em 27 de fevereiro de 1965, Foucault assim sintetiza a necessidade da Crítica filosófica hoje: “Eu diria que houve simplesmente uma espécie de sono antropológico no qual a filosofia e as ciências do homem se fascinaram, de algum modo, e se adormeceram umas às outras, e que é preciso acordar desse sono antropológico, como outrora acordou-se do sono dogmático”. FOUCAULT, Michel. “Filosofia e Psicologia”. In. *Ditos & Escritos*, v. I. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002, p. 231.

⁶Na entrevista intitulada “Le retour de la morale”, de 1984, Foucault declara: “(...) sou simplesmente nietzschiano e tento, dentro do possível e sobre um certo número de pontos, verificar, com a ajuda dos textos de Nietzsche – mas também com as teses antinietzschianas (que são igualmente nietzschianas!) –, o que é possível fazer nesses ou naquele domínio. Não busco nada além disso, mas isso busco muito bem.” (FOUCAULT, 2006, p. 60)

sujeito por meio das práticas históricas. Essa forma de pesquisa empreendida por Foucault, que rejeita os *a priori* históricos, que rejeita também a naturalidade dos acontecimentos, quer ser um diagnóstico do presente. Com sua análise crítica da história, Foucault quer nos mostrar que os sujeitos são produzidos, constituídos dentro de relações articuladas de práticas estratégicas de poder que produzem verdade que se pretendem universais, sobre o sujeito e suas relações.

A análise crítica da história do sujeito implica uma história igualmente crítica dos jogos de verdade, dentro dos quais o sujeito é constituído. Estes jogos de verdade são os saberes que pretendem dizer a verdade sobre o sujeito. Verdade que é resultado de práticas que atuam sobre o sujeito, que moldam o ser mesmo do sujeito. Foucault estudou esses jogos de verdades na *História da loucura*, em *As palavras e as coisas* e em *Vigiar e punir*, enfocando as relações do sujeito com as práticas divisoras (louco e são), com saberes constitutivos do homem (língua, economia, história etc.) e práticas subjetivantes (delinquente/cidadão), destacando a interrelações entre os domínios do saber, do poder e decorrências. Nessas análises, contudo, faltou adentrar o universo da conduta individual, expondo-a nas suas nuances e possibilidades no campo da existência. É o próprio Foucault quem diz:

Tentei destacar três grandes tipos de problemas: o da verdade, o do poder e o da conduta individual. Esses três grandes domínios da experiência só podem ser entendidos uns em relação aos outros, e não podem ser compreendidos uns sem os outros. O que me incomodou nos livros precedentes foi o fato de eu ter considerado as duas primeiras experiências sem levar em conta a terceira. (FOUCAULT, 2006, p. 253).

Didier Eribon⁷, um jornalista que conhecia com muita propriedade a trajetória de Foucault, assevera: “Para Foucault, o sujeito só existia em seus livros dos anos sessenta, como uma forma de experiência sujeitada pelas forças de repressão e os mecanismos de poder, ou como uma voz a romper a monotonia do silêncio e da opressão” (ERIBON, 2008, p. 412). Eis porque, visando analisar o domínio da experiência individual, Foucault se volta para as antigas éticas greco-romanas para nelas buscar peculiaridades, especificidades, práticas e

⁷Eribon escreveu duas obras fundamentais sobre Foucault: ERIBON, Didier. *Michel Foucault*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990 e ERIBON, Didier. *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

ações próprias de um modo de vida livre, criativo, autoconstituído. Assim procedendo, nessa fase de seus estudos:

As portas do asilo, os muros da prisão desaparecem, dando lugar a falas livres em que gregos e romanos discutiam as melhores maneiras de conduzir suas vidas (...). A paisagem do confinamento cede lugar à liberdade luminosa do sujeito. (EWALD, 1984, p. 71-73).

Não é forçoso afirmar que Foucault foi atraído pelo fato de que, entre gregos e romanos, não houve a tentativa de imposição de uma moral única a todos, porém, entre as existentes, havia a possibilidade da escolha de uma moral do cuidado de si orientada para uma ética moldada segundo uma estética da existência, uma estilização da vida. Assim sendo, a presente dissertação visa, através da análise dos textos do estoicismo imperial, representado por Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio, os três latinos da stoá, além de outros clássicos (Epicuro, Plutarco, Musonius Rufus, Fílon de Alexandria etc.), trabalhados exaustivamente por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, elabora uma análise crítica do que somos através das práticas de subjetivação antigas, práticas que possibilitaram a existência de uma filosofia como modo de vida, inspirada em Pierre Hadot (HADOT, 2014), em que o pensamento é exercício de si no próprio pensamento com efeito de transformação do ser mesmo do sujeito na dimensão da prática da vida, da conduta, do governo de si e dos outros.

A importância de pesquisar o pensamento antigo na última fase do trabalho do filósofo francês, reside no próprio esforço filosófico de fundamentar sua proposta ética nos estudos do helenismo greco-romano, com destaque efetivo do estoicismo do período. Assim, a constituição do sujeito como sujeito ético é pensada como efeito das técnicas de si que objetivam a condução de uma vida bela, uma vida estética, uma vida como obra de arte. Essa identificação entre o bom e o belo, entre o ético e o estético deriva evidentemente da filosofia greco-romana, sobretudo da leitura etopoiética dos estoicos romanos.

2 O DESLOCAMENTO PARA O ESTUDO DAS TÉCNICAS DE SI NO MUNDO CLÁSSICO.

2.1. Mudança de foco ou atualização da pesquisa? O deslocamento ao mundo greco-romano

Como é sabido, a partir de 1978⁸⁹, mais especialmente a partir de 1980, Foucault volta seu olhar para a Grécia Clássica (séculos V e IV a.C.), para a antiguidade tardia (séculos I e II d.C.), e para os primeiros cristãos (IV e V d.C.). Foucault se volta para os gregos e os romanos para apreciar a formação do sujeito como resultado de um certo tipo de relação que o indivíduo mantém consigo próprio e, neste caso, como fruto de um determinado estilo de vida, de uma espécie de estética da existência e de cuidado de si.

Considerando os trabalhos que o filósofo vinha desenvolvendo, sobretudo aqueles que buscavam nas disciplinas uma forma atualizada de subjetivação do sujeito moderno ou mesmo os estudos sobre a subjetivação pela sexualidade, o que levou o pensador a mudar os rumos de suas análises? Quando ocorreu a mudança de análise em suas obras? O que levou o filósofo francês a voltar os olhos para o mundo clássico? Na entrevista datada de 20 de janeiro de 1984, intitulada “*A ética do cuidado de si como prática da liberdade*”, Foucault detalha como se operou essa mudança em seu projeto inicial:

Esse sempre foi, na realidade, o meu problema, embora eu tenha formulado o plano dessa reflexão de uma maneira um pouco diferente. Procurei saber como o sujeito humano entrava nos jogos de verdade, tivessem estes a forma de uma ciência ou se referissem a um modelo científico, ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle. Este é o tema do meu trabalho *As palavras e as coisas*, no qual procurei verificar de que modo, nos discursos científicos, o sujeito humano vai se definir como indivíduo falante, vivo, trabalhador. Nos cursos do Collège de France enfatizei essa problemática de maneira geral. (...) O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir seja de práticas coercitivas - como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário -, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos - como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Ora, em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de uma prática de si, que é, acredito, um fenômeno bastante importante em nossas sociedades desde a era greco-romana,

⁸Em 1978, durante o curso *Segurança, Território, População* (FOUCAULT, 2008), após uma revisão de sua concepção de poder, agora entendida enquanto técnicas de governo ou modos de condução de condutas, Foucault investiga especificamente as tecnologias de poder cristãs dos séculos IV e V, as quais são concebidas pelo termo “poder pastoral”. Essas tecnologias não sofrem grandes alterações até as grandes revoltas religiosas nos séculos XVI e XVII.

embora não tenha sido muito estudado. (FOUCAULT, 2006, p. 265-266).

Em 1984, ano da morte do filósofo, são publicadas ao mesmo tempo *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, corrigidos pelo autor antes de sua morte. Contudo, essas publicações causaram um grande espanto nos leitores do escritor de *As palavras e as coisas* (1966), *História da loucura* (1961) e *O nascimento da clínica* (1963). Os leitores de Foucault esperavam que as duas publicações fossem a continuidade das análises que o filósofo desenvolvera sobre a sexualidade como dispositivo inscrito nos mecanismos e estratégias das relações de poder. Além disso, os livros apresentam um novo estilo de escrita e os novos estudos não estão voltados para os problemas do ocidente europeu (do século XVI ao XIX), mas para a Antiguidade greco-romana, onde o filósofo desenvolve uma leitura da ética em termos de práticas de si.

Em *A vontade de saber* (1976), segundo volume da *História da sexualidade*, Foucault investiga uma série de questões histórica sobre os mecanismos de poder sobre a sexualidade. A essa obra se seguiriam outras: 2. “A carne e o corpo”; 3. “A cruzada das crianças”; 4. “A mulher, a mãe e a histérica”; 5. “Os perversos”; 6. “Populações e raças”. Nenhuma destas jamais foi publicada, mesmo assim os cursos no Collège de France de 1973 a 1976 estão repletos de informações que bem poderiam compor os capítulos de alguma dessas obras, sobretudo quando confrontados os títulos sugeridos com as aulas que compõe os cursos *Les anormaux* (1974-1975), *Il faut défénder la Société* (1976) e *Sécurité, territoire, population* (1977-1978).⁹¹⁰

Na introdução de *O uso dos prazeres*, “Modificações”, Foucault relata, esquematicamente, sua trajetória investigativa, os domínios da “experiência”¹⁰ que se envolveu em seus livros anteriores e destaca que, após haver operado um “deslocamento teórico” no campo do saber para empreender sua arqueologia, e outro deslocamento na

⁹As três obras foram traduzidas pela Martins Fontes: *Os anormais* de 2001, *Em defesa da sociedade* de 1999 e *Segurança, território, população* de 2008.

¹⁰Foucault define o que entende por experiência: “(...) se entendemos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”. FOUCAULT, 1984, p. 10)

problemática do poder com o intuito de dirigir-se à genealogia, seria necessário, por fim, realizar um “terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como sujeito”. Finalmente, “convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1984, p. 16). Definido seu novo horizonte investigativo, Foucault explicita as razões por que se distanciou tanto do primeiro projeto a ponto de ser levado a “substituir uma história dos sistemas de moral, feita a partir das interdições, por uma história das problematizações¹¹12 éticas, criada a partir das práticas de si” (FOUCAULT, 1984, p. 16). Assim, ao longo das “Modificações”, Foucault nos remete ao novo terreno teórico-conceitual que toma corpo no cenário greco-romano da Antiguidade Clássica e que envolve um novo leque de noções que o filósofo adensará nos estudos do chamado período ou fase ética: prática de si; estética da existência; áskesis, cuidado de si; técnicas de si; artes da existência; etopoética/ etopoiesis, entre outras.

Na entrevista de 1983, concedida a Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow (“Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”), Foucault justifica sua escolha pelo estudo da Antiguidade grega e greco-romana por três motivos: i) o fato de que “na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos” (FOUCAULT, 1995, p. 255); ii) o fato de que “a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional – nem sequer a nenhum aspecto legal” (FOUCAULT, 1995, p. 255); iii) o fato de que “a sua preocupação, seu tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência” (FOUCAULT, 1995, p. 255). Com relação ao interesse de Foucault pelo mundo clássico e que isso tem a ver com sua pesquisa precedente, cremos que as observações de Deleuze são necessárias para a compreensão da questão:

¹¹Na entrevista concedida a F. Ewald em 1984 (“O cuidado com a verdade”), Foucault define o que entende por problematização: “É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.” Cf. FOUCAULT, 2006, p. 242.

Talvez fosse mesmo preciso voltar aos gregos... Assim o problema mais passional encontraria condições que poderiam torná-lo mais frio e acalmá-lo. Se a dobra, se a reduplicação obceca toda a obra de Foucault, mas só encontra seu lugar tardiamente, é porque ele exigia uma nova dimensão, que devia se distinguir ao mesmo tempo das relações de forças ou de poder, e das formas estratificadas do saber: “a absoluta memória”. A formação grega apresenta novas relações de poder, bem diferentes das velhas formalizações imperiais e que se atualizam à luz grega como regime de visibilidade, no logos grego como regime de enunciados. (DELEUZE, 2006, p. 106).

Assim, o tema do poder não foi abandonado por Foucault, e sim desdobrado no sentido de afirmá-lo não apenas como poder sobre outrem, mas, igualmente, como poder sobre si visando sobretudo encontrar através das práticas de si um modo de vida ético e estilizado. Ante a esse novo quadro, Foucault dedica-se num jeito próprio de filosofar, capaz de buscar no pensamento grego o que não foi problematizado e simplesmente esquecido. Todavia, com Foucault recebe um novo significado. Não obstante, essa base que o filósofo procura na sociedade grega não está centrada somente na questão de aprender a lidar com o poder, mas sim, segundo Deleuze (2006, p. 136-137) em problematizar novos elementos de reelaboração social do ser humano e de si. Embora seja uma grande transcrição, pensamos que esta reflexão de Deleuze é elucidativa acerca da relação de Foucault com o mundo clássico, mesmo que nela esteja enfatizado o papel dos gregos:

Esta é, pelo menos, a versão de Foucault sobre a novidade dos Gregos. E esta versão parece-nos ter grande importância, tanto na sua minúcia como na sua modéstia aparente. O que os Gregos fizeram não foi revelar o Ser ou desdobrar o Aberto, num gesto histórico-mundial. Foi muito menos, ou muito mais, diria Foucault. Foi vergar o fora, através de exercícios práticos. Os Gregos são o primeiro forro. Aquilo que pertence ao fora é a força, porque ela é essencialmente relação com outras forças: é em si mesma inseparável do poder de afetar outras forças (espontaneidade) e de ser afetado por outras (receptividade). Mas, aquilo que daí deriva então é uma relação da força consigo, um poder de afetar a si mesmo, uma afetação de si por si. Segundo o diagrama grego, só os homens livres podem dominar os outros (‘agentes livres’ e ‘relações agonísticas’ entre si, são efetivamente traços diagramáticos). Mas, como dominariam eles os outros se não se dominassem a si mesmos? É necessário que o domínio dos outros se dobre num domínio de si. É preciso que a relação com os outros se dobre numa relação consigo mesmo. [...] Foi o que os Gregos fizeram: dobraram a força, sem que ela deixasse de ser força. Relacionaram-na a si. Longe de ignorarem a interioridade, a individualidade, a subjetividade, os Gregos inventaram o sujeito, mas como um derivado, como produto de uma ‘subjetivação’. (DELEUZE, 2006, p. 107-108).

Buscando uma razão fundamentada para o retorno de Foucault ao mundo antigo, compreendido aí os estudos dos filósofos gregos, helênicos e romanos do período imperial, Gros assinala:

O que lhe interessa nessa filosofia [antiga], no entanto, não são doutrinas, não é a teoria, não são os elementos de conhecimento, mas o que ele chama de “técnicas de subjetivação”. Isto é: ele encontra na sabedoria antiga procedimentos pelos quais o sujeito é convidado a se construir a si próprio, como se a própria vida devesse ser para cada um de nós um material que fosse preciso trabalhar e moldar. A filosofia se entende neste caso como o empreendimento pelo qual cada um é convidado a dar uma forma à sua liberdade e, conseqüentemente, a se inventar. Passamos então do tema da produção do sujeito pelas máquinas cegas ao da autoprodução do sujeito por ele mesmo. (GROS, 2010, p. 179).

Importa considerar que Foucault não está preocupado em uma leitura política da antiguidade em termos de dispositivos de poder (o poder está presente em toda e qualquer sociedade). Não pretende realizar uma genealogia dos sistemas repressivos antigos, mas em fazer uma análise da problematização do sujeito antigo e seus modos de existência. Quando indagado sobre seu novo estilo de escrita e suas novas abordagens, Foucault esclarece:

Estou começando a reler os manuscritos que escrevi para essa história da moral e que se referem ao início do cristianismo (esses livros - é um motivo do seu atraso são apresentados em uma ordem inversa daquela de sua escrita). Relendo esses manuscritos abandonados há muito tempo, percebi a mesma recusa do estilo de *As palavras e as coisas*, de *História da loucura* e de *Raymond Roussel*. Devo dizer que isso foi um problema para mim, porque essa ruptura não se produziu progressivamente. Abandonei esse estilo muito bruscamente, de 1975 a 1976, quando surgiu a ideia de fazer uma história do sujeito que não fosse a de um acontecimento que teria ocorrido certa vez e do qual seria preciso relatar a gênese e o resultado (FOUCAULT, 2006, p. 252).

Portanto, ao longo dos oito anos que separam a publicação dos dois últimos volumes de *História da Sexualidade* (*O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*), Foucault dedicou-se a estudar as técnicas através das quais os indivíduos se constituem a si mesmos enquanto sujeitos éticos a partir de relações de si para consigo e com os outros (as práticas ou técnicas de si), analisando o que denomina de “jogos de verdade”. Portanto, trata-se de uma mudança simultaneamente cronológica e temática no quadro das pesquisas até então desenvolvidas pelo filósofo. Nesse retorno fundamental de sua pesquisa, Foucault se ocupa de temas como ética,

verdade, estética da existência, sujeito da ação e sujeito ético, ascese, espiritualidade etc.

Alguns desses temas já estavam presentes de forma pouco desenvolvida nas fases anteriores e ganham maior destaque, como a liberdade e a agência do sujeito ético/político.

É importante considerar que nas duas obras do início da década de 1980, a sexualidade é abordada de modo diverso. Se em *A vontade de saber* (1976) ela havia sido tema indispensável à compreensão do investimento do poder sobre a vida dos indivíduos, nas linhas de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, ambas de 1984, é campo por meio do qual Foucault avalia a possibilidade da estilização da vida e da cultura de si como expedientes de resistência às formas disciplinares e normalizadoras de composição da subjetividade. A explicação aponta para a necessária modificação teórica, para o imprescindível deslocamento de foco: é preciso verificar como, numa relação consigo, o homem se institui e se afirma como sujeito do desejo e, em última instância, como sujeito ético, constituído pelas “artes de viver”.

Interessado, desde o início de sua atividade filosófica, em contribuir para a constituição de uma “história da verdade” ou das relações estabelecidas, na história, entre pensamento e verdade (FOUCAULT, 1984, 11-12), Foucault prefere alterar totalmente o trajeto inicial da *História da sexualidade*. Em vez de insistir na elaboração de uma história da sexualidade do século XV ao século XIX, debruçando-se, neste caso, sobre o mesmo período examinado em obras anteriores, como *História da loucura*, *Nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *Vigiar e punir*, prefere deslocar-se aos longínquos séculos I e II d.C. e V e IV a.C. para “analisar o que é designado como *o sujeito*”, o que o levou a “pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 1984, p. 11).

O estudo do mundo antigo, como abertura de novo eixo em suas pesquisas, impõe a Foucault: “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem do desejo’” (FOUCAULT, 1984, p. 11). Contudo, o investimento na denominada “história do homem do desejo” afastaria Foucault de seu projeto primitivo de realizar a problematização do sujeito a partir das relações entabuladas no campo dos jogos de

verdade. Por essa razão, o filósofo opta por manter o projeto inicial e investe nos estudos da “formação de uma hermenêutica de si” durante a antiguidade.

Com a formulação da historicização dos jogos de verdade, Foucault reorienta todo seu percurso filosófico a partir deste novo eixo: “Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante, ser trabalhador, quando se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?” (FOUCAULT, 1984, p.12). Este homem do desejo se apresenta agora nos estudos empreendidos por Foucault como o “sujeito ético”, o fundamento de toda sua pesquisa que resultará na história desse “sujeito ético”.

O olhar de Foucault para o mundo antigo exige uma tomada de posição no rumo das investigações empreendidas até então. É preciso assumir os riscos e enfrentar o perigo (FOUCAULT, 1984, p.12). Com efeito, a pesquisa para a continuação de História da sexualidade surpreende o próprio Foucault: a despeito da provocação de *A vontade de saber*, nos dois últimos volumes confirma, enfaticamente, que o argumento da interdição ou da repressão não permite a compreensão da problematização da sexualidade pelos antigos e da conformação de um saber sobre a sexualidade (FOUCAULT, 2006, p. 242). Mas é necessário ultrapassar os preconceitos da pesquisa, pois a ideia corrente de que a sexualidade é vivenciada de forma menos rígida e mais livre no período pagão é contrariada pelo material de investigação:

O que me surpreendeu na Antiguidade é que os pontos sobre os quais a reflexão é mais ativa a respeito do prazer sexual não são de forma alguma os que representavam as formas tradicionalmente aceitas da interdição. Pelo contrário, era ali onde a sexualidade era mais livre que os moralistas da Antiguidade se interrogaram com mais intensidade e chegaram a formular as doutrinas mais rigorosas. (FOUCAULT, 2006, p. 43).

Afastando a ótica da investigação pela via da interdição, Foucault escolhe caminhar em sua pesquisa visando “definir as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 1984, p.14). Esse modo de conduzir a

pesquisa impõe a escrita de uma história do sujeito ético, problematizado ou identificado a partir das “artes da existência”, compreendidas por Foucault como: “(...) práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, com o também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida um a obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 1984, 14). Foucault volta seu olhar para o sujeito que antes de qualquer coisa é um “eu ético”, capaz de transformação, modificação, autoformação. Este sujeito se constrói, se dá regras de existência e conduta, se forma através de exercícios, das práticas, das técnicas de si. A abordagem foucaultiana da ética se caracteriza por investigar o próprio processo de constituição do sujeito ético, que não está preso aos códigos, que não é refém de si, mas que se constitui a partir das práticas de si, práticas derivadas da própria escolha do indivíduo.

A partir dos esclarecimentos feitos por Foucault nas “Modificações”, as “artes da existência” ocuparão agora as pesquisas, as aulas e as entrevistas do filósofo, afastando, por conseguinte, a antiquada afirmação que dizia que o filósofo esteve em silêncio durante os oitos anos que distancia o primeiro volume da história da sexualidade dos demais. No resumo do curso *Subjetividade e verdade* (1980-1981), a preocupação com o “sujeito”, o “cuidado” e as “técnicas de si”, detalhadamente esclarecida e justificada nas “Modificações”, é também uma outra maneira de fazer a história da subjetividade:

(...) não mais, porém, através das separações entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científicas dando lugar ao sujeito que vive, fala, trabalha; e sim através da implantação e das transformações, em nossa cultura, das ‘relações com si mesmo’, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. E assim se poderia retomar sob outro aspecto a questão da ‘governamentalidade’: o governo de si por si em sua articulação com as relações com outrem (como se vê na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição de modelos de vida etc.). (FOUCAULT, 2016, p. 268).

No *Governo dos vivos* (1979-1980), curso ministrado no Collège de France de janeiro a março de 1980 (aulas de 12, 19 e 26 de março), estudando as práticas de direção para as instituições monásticas, que disciplinam as relações entre um diretor tirânico e seu dirigido, submetido este ao diretor como o diretor a Deus, Foucault oferece, como contraponto a essa

prática monástica, as técnicas de existência na Antiguidade tardia, que contrabalançam as relações entre o sábio experimentado e eloquente e o discípulo que escuta. Nestas, não há dependência, não há submissão, mas vínculos temporários orientados para uma autonomia a ser conquistada pelo discípulo. O estudo da direção de consciência é uma questão fundamental no longo curso da história do sujeito ético (história da ética), sobretudo porque não há registro de uma história dessa técnica. Na sua forma de exame de consciência, entre os gregos e romanos, tem efeitos de conhecimento, tem efeitos de subjetivação. Porém, estes mesmos efeitos se projetam de modo bem diferentes no cristianismo, produzindo uma subjetivação igualmente diferente. Inclusive, com fundamento nesses estudos Foucault declara “A subjetivação do homem ocidental é cristã, não é greco-romana, desse ponto de vista” (FOUCAULT, 2014, p. 215).

A preocupação de Foucault é demonstrar nessas aulas (aulas de 12, 19 e 26 de março de 1980) como a articulação entre verdade e subjetividade se transforma quando essa prática do exame de consciência é utilizada pelo cristianismo. Buscará em Sêneca, citando passagem do *Sobre a ira*¹²¹³ e Epiteto (*Diatribes*), os argumentos que mostram que, no pensamento clássico, sobretudo no estoicismo tardio, existe um outro regime de relações do sujeito com a verdade, um outro regime de palavra e de silêncio, um outro regime de leitura e de escrita (as artes da existência). Assim:

Digamos, numa palavra, que a direção antiga com suas práticas de obediência provisórias, de exame regular, de confidências indispensáveis ao mestre tinha por objetivo permitir que o sujeito exercesse em permanência a jurisdição de seus atos. Tratava-se, para o sábio antigo, tratava-se para Sêneca refletindo à noite sobre si mesmo, de ser sua própria instância de jurisdição, de impor a si mesmo uma regra de conduta. A direção cristã, ao contrário, não tem em absoluto por objetivo estabelecer uma jurisdição ou uma codificação. Trata-se de estabelecer uma relação de obediência à vontade do outro e de estabelecer ao mesmo tempo, em correlação, como condição de obediência, o que eu chamaria, não de uma jurisdição, mas de uma veridicção: a obrigação de dizer permanentemente a verdade a si mesmo, e isso na forma de reconhecimento das faltas. (FOUCAULT, 2014, 279).

Nas obras desses filósofos antigos, o sujeito e a verdade não estão vinculados, como no

¹²SÊNECA. *Sobre a ira. Sobre a tranquilidade da alma: Diálogos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

cristianismo, pelo exterior e como que por um poder que vem de cima (uma verdade absoluta), mas por uma escolha irreduzível de existência. Escolher um modo de vida que consubstancia uma arte de viver. Foucault demonstra com essa análise que é possível um “sujeito verdadeiro” (sujeito de verdade), não mais no sentido de uma sujeição, mas de uma subjetivação. Conforme diz: “Eis o que tentei reconstruir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objetivo construir a si mesmo como artesão da beleza de sua própria vida” (FOUCAULT, 2006, p. 244). Esta será a ênfase da problematização ética empreendida por Foucault de 1980-1984. Opondo a moral cristã, que investe na renúncia de si, as práticas de si do mundo clássico, Foucault assim se posiciona:

Da antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras. Se me interessei pela antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência. (FOUCAULT, 2006, p. 290).

Ao realizar um deslocamento histórico, para observar a possibilidade de o sujeito constituir-se como sujeito de outro modo, sem os mecanismos disciplinares até então estudados e, a partir daí pensar a atualidade, Foucault encontrou elementos que o levaram ao tema do cuidado de si e das práticas de si. Nesse deslocamento histórico, Foucault redescobre na Filosofia antiga as relações que os sujeitos estabeleciam, em uma relação consigo mesmo, de um sujeito se autoconstituindo, por ele próprio. Esse recuo à moral greco-romana antiga, segundo as declarações do próprio Foucault, revela seu interesse ético no estudo do pensamento clássico e na liberdade luminosa do sujeito.

2.2 O sujeito antigo em questão e a preparação para a Hermenêutica do sujeito

Em novembro de 1980, Michel Foucault pronuncia em inglês na Dartmouth College (USA), duas conferências intituladas “Truth and Subjectivity” (Subjetividade e verdade) e

“Christianity and Confession” (Confissão e Cristianismo)¹³¹⁴. Com algumas variantes, estas conferências também foram proferidas por Foucault na Universidade da Califórnia, em Berkeley, no mês de outubro. Estas conferências estudam as práticas do exame de si e da confissão, primeiro nas escolas filosóficas da antiguidade greco-romana e em seguida no cristianismo dos primeiros séculos, a fim de relatar as transformações radicais que marcaram a passagem do antigo princípio délfico «conhece-te a ti mesmo» (gnothi seauton) ao preceito monástico «confessa a teu guia espiritual cada um de teus pensamentos» (omnes cogitationes). O objetivo principal do estudo das técnicas de si antigas (em particular, do exame de si e da direção de consciência) que Foucault realiza na primeira conferência é mostrar que a hermenêutica do sujeito estava ausente na Antiguidade greco-romana e, portanto, é uma “invenção” tipicamente cristã, tal como explicará na segunda conferência.

Devemos observar e mesmo insistir neste ponto que, no âmbito das escolas filosóficas antigas, com efeito, a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo ocupava um lugar bastante modesto, porque o objetivo dessas escolas consistia antes de tudo na transformação do indivíduo por meio da ativação nele, de uma série de preceitos que deviam orientar sua conduta em todas as circunstâncias da vida e permitir-lhe alcançar vários fins: o domínio de si, a tranquilidade da alma, a pureza do corpo e do espírito etc. Assim, o acento não se colocava tanto sobre a verbalização do discípulo, mas sobre o discurso do mestre, e o vínculo entre discípulo e mestre era completamente provisório e circunstancial: se tratava de uma relação temporária que apontava a possibilidade de o dirigido adquirir certo grau de autonomia, que se interrompia logo que se obtinha esse resultado. Consequentemente, o indivíduo não tenha a necessidade alguma de empreender a exploração analítica de si nem de expor ao outro uma verdade secreta acerca de si mesmo.

O exame de si e a direção de consciência, juntos com várias outras práticas elaboradas nas escolas filosóficas antigas, foram apropriados pelo cristianismo e, assim, transferidos a um contexto profundamente marcado por novas modalidades de exercício do poder e métodos inéditos de extração da verdade do sujeito. Os modos de subjetivação do sujeito que derivam das tecnologias de si cristãs são, pois, muito diferentes dos que encontramos na antiguidade

¹³FOUCAULT, Miche. *L'origine de l'hermeneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980. Paris: Vrin, 2013.

greco-romana. Evidenciar esta descontinuidade fundamental constitui o objetivo das análises desenvolvidas por Foucault na segunda conferência de Berkeley e em Dartmouth College. Todas essas questões reaparecerão no curso que será ministrado em 1982, contudo, Foucault se voltará para a problematização da constituição do sujeito a partir das práticas de si, das artes da existência, esquadrinhando todas elas nas filosofias dos principais pensadores antigos, mas com acentuada atenção em Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. Esses filósofos estoicos, citados superficialmente por Foucault no *Do governo dos vivos* e nas conferências de Berkeley e em Dartmouth College, de 1980, serão estudados e referidos com profundidade em *A hermenêutica do sujeito* (1982).

Não é demais lembrar que a partir de 1980 até a data de sua morte, todos os cursos ditados por Foucault no Collège de France serão estruturados sobre o pensamento grego, helenístico e romano imperial. Além dos cursos, o que já foi informado nesta pesquisa, os livros *L'usage des plaisirs* e *Le Souci de soi*, que vêm a público em 1984, estão também atravessados pelo pensamento greco-romano. Inclusive, esses dois livros abordam a maneira grega e latina de construir a relação com os prazeres do corpo, partindo sempre de uma mesma noção: a de assinalar uma ruptura com a maneira cristã de fazê-lo e dissociar a atenção posta nos prazeres do exame escrupuloso dos desejos. Com efeito, o que causa surpresa nos leitores das obras foucaultianas, os cursos desenvolvidos no Collège de France superam em muito os livros publicados, uma vez que eles ampliam a perspectiva da pesquisa em profundidade e as questões levantadas têm uma base mais sólida e um quadro teórico mais ambicioso.

Cabe destacar que o interesse de Foucault pelo pensamento clássico não é uma novidade, não é uma descoberta que se verifica nos dois últimos livros publicados em 1984 e nos cursos do Collège de France dos anos 1980. Um olhar mais detido na produção foucaultiana, nos mostrará que os gregos sempre estiveram presentes nos escritos do filósofo francês, sobretudo nas suas celebres aulas dentro e fora do Collège de France.

O primeiro curso no Collège de France intitulado *Leçons sur la volonté de savoir: cours au Collège de France (1970-1971)*¹⁴, nas suas quatorze aulas existem referências constantes aos filósofos gregos. Inclusive, no final das aulas que compõem o curso, encontra-se uma

¹⁴ FOUCAULT, Michel. Aulas sobre a vontade de saber (1970-1971). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

palestra sobre Édipo (*Le savoir de Œdipe*), de Sófocles, proferida por Foucault na State University of New York em Buffalo, em março de 1972, e depois na Cornell University em outubro do mesmo ano. Um ano depois, Foucault proferirá uma segunda conferência sobre Édipo, agora no Rio de Janeiro, em 1973, intitulada *La vérité et les formes juridiques*¹⁵. Nos cursos de 1980 e 1981 encontramos Foucault esquadrinhando o pensamento clássico minuciosamente. Sêneca, os pitagóricos, Epiteto, Xenofonte, Musonius Rufo, Plutarco, Plínio etc. estão presentes nas análises de Foucault. Portanto, o interesse pelo pensamento greco-romano atravessa toda a produção Foucault, não sendo sensato afirmar que o filósofo só se preocupou com a filosofia antiga nos escritos dos anos 1980.

Na abertura do curso *A coragem da verdade* (FOUCAULT, 2011, p. 3), Foucault chamará toda sua investida no pensamento clássico de “*trip* greco-latina”, o que compreende uma investida de conjunto, um esquadrinhamento da filosofia clássica no seu todo. A fascinação pelos escritores clássicos provém da própria concepção de filosofia e fazer filosófico abrigada nos muitos trabalhos lidos por Foucault. Ele observou de pronto que esses filósofos não estavam preocupados em elaborar tratados de ciências naturais ou assuntos equivalentes. A preocupação que manifestavam estava voltada para um saber que tivesse retorno sobre o indivíduo, que o tomasse para si no processo de aprendizado. Assim acontecia com a escola pitagórica, epicurista, cínica e nos ensinamentos das cartas de Sêneca, nos *Diatribes* de Epiteto e nos *Pensamentos* de Marco Aurélio.

A produção filosófica desses grandes expoentes da cultura clássica, precisamente do período romano imperial, tem caráter nitidamente prescritivo, não no sentido de um manual de moralidade do tipo *savoir faire*, mas de orientações para adequação da vida e dos procedimentos cotidianos em direção a uma completa autonomia do sujeito. Esse tipo de leitura é identificado por Foucault como *etopoiética*. Mostrando o percurso que realizou na investigação do pensamento clássico, declara Foucault:

O campo que analisarei é constituído por textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém: textos “práticos” que são, eles

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. 2.ed. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

próprios, objeto de “prática” na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana. O papel desses textos era o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético; em suma, eles participam de uma função “etopoética”, para transpor uma expressão que se encontra em Plutarco. (FOUCAULT, 1984, p. 16)

2.3 A Hermenêutica do sujeito: algumas considerações

A hermenêutica do sujeito, curso ministrado por Foucault no período de 6 de janeiro e 24 de março de 1982, é um aprofundamento considerável do capítulo intitulado *A cultura de si* inserto na *História da sexualidade III – o cuidado de si* (FOUCAULT, 1985, p. 45-73). Frédéric Gros argumenta que esse material que compõe as aulas do curso de 1982 seria parte de um projeto de elaboração de um livro que Foucault estaria desenvolvendo, dedicado às técnicas de si. O livro nunca foi publicado, porém os estudos constitutivos dessa obra correspondem às aulas de *A hermenêutica do sujeito* (GROS, 2004, p. 622-624).

O título do curso chama a atenção por ser uma provocação. Nas quase quinhentas páginas que compõem a versão em língua original, nem a noção de hermenêutica do sujeito nem o conceito mais geral de hermenêutica são retomados nas exposições. Para Foucault, tal como exposto nas conferências de Berkeley e em Dartmouth College, a hermenêutica tem o sentido de prescrutar o sujeito, esquadriñar seu interior e fazê-lo desvelar sua própria verdade. Frédéric Gros afirma que em Foucault a hermenêutica designa uma postura subjetiva propriamente cristã: “A hermenêutica de si é a decifração analítica e meticulosa dos próprios estados de consciência, a leitura nos próprios pensamentos de traços de desejos, etc., isto é, no fundo, tudo aquilo que as práticas da confissão designam” (GROS, 2008, p. 127). Contra essa prática da “decifração de si”, própria do cristianismo, Foucault erguerá os “exercícios espirituais”, as “artes da existência” elaboradas pela filosofia antiga¹⁶. Com relação a pretensão de Foucault nas aulas que compõe *A Hermenêutica do sujeito*, indicando o fundamento da pesquisa e o caminho seguido pelo filósofo, esclarecedora é a observação de André Yazbeck:

¹⁶Importante considerar a influência que a leitura de Pierre Hadot tem nos estudos foucaultianos da filosofia antiga. Foucault reconhece a influência desse filósofo na *História da sexualidade II* (Modificações, p. 12) e na também em *A hermenêutica do sujeito*, p. 32, além de outras passagens onde o dialoga com o autor dos *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014).

Interessa a Foucault, nos marcos de uma “hermenêutica de si” – uma hermenêutica não mais do sentido, mas das práticas de si –, mostrar que o sujeito não está vinculado à verdade segundo uma necessidade transcendental ou um destino fático, mas segundo formas históricas de assujeitamento ou sujeição; e o que Foucault parece encontrar nas análises efetuadas em *A hermenêutica do sujeito*, seguindo um percurso que vai de Platão até os filósofos epicuristas e estoicos dos séculos I e II da era cristã, é a possibilidade – para a formação grega da “enkrateia” enquanto relação a si como domínio de si – de um sujeito verdadeiro cujo estatuto não é mais aquele da sujeição, mas sim o da subjetivação. Isto é: ao invés de mover-se nos esquadros de análise de um sujeito constituído pelas práticas sociais – regradas – de configurações discursivas diversas, Foucault “descobre”, com o exame do “cuidado de si” entre os gregos, práticas ordenadas de uma autoconstituição do si como sujeito ético. (YAZBECK, 2016, 11).

A analítica de Foucault sempre esteve marcada pela relação entre o sujeito e a verdade, como já considerado nesta dissertação, mas agora essa relação desponta da articulação entre o conhecimento de si e o cuidado de si. A verdade que se busca não é a verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si, mas a verdade como trabalho sobre si, como produção e *êthos*¹⁷16. Sobre essa questão, Francisco Ortega declara: “A temática da *ascese da verdade* ocupa o centro da reflexão nos cursos de 1982: verdade, não como verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si, mas como trabalho sobre si, verdade como *produção e êthos*” (ORTEGA, 1999, p. 104). O sujeito, que antes aparece como sujeito disciplinado, subjugado por meio de técnicas normativas e disciplinadoras, apresenta-se agora um sujeito capaz de autoconstituição, de um governo sobre si mesmo. Frédéric Gros, em sua “Situação do Curso”, mostra que Foucault faz aparecer “uma outra figura do sujeito”; “um novo pensamento” ou “uma ideia nova” sobre a verdade e sobre o sujeito; “novas formas de subjetividade” (GROS, 2004, p. 613-661).

Assim, *a Hermenêutica do sujeito* desponta como uma história das práticas do cuidado de si, das técnicas de ajuste da relação de si para consigo, das técnicas de subjetivação, dos modos pelos quais o “eu” se constitui para si mesmo como sujeito, que vai desde Sócrates a Gregório de Nissa (século V a.C – século V d.C), do exercício filosófico ao ascetismo cristão,

¹⁷O *êthos*, para os gregos, é um modo de ser do sujeito que se traduz em seus costumes, seu aspecto, sua maneira de caminhar, a calma com que se enfrentam os acontecimentos da vida. O homem que possui um *êthos* belo e que pode ser admirado e citado como exemplo é o que pratica sua liberdade de maneira refletida (CASTRO, 2009, p. 154).

mil anos de transformação, mil anos de evolução, mil anos de atuação desse princípio fundamental no mundo antigo. Em meio às várias escolas filosóficas da Antiguidade analisadas por Foucault em seu curso, ele se detém de forma particularizada sobre o estoicismo romano imperial, o estoicismo de Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. Desses filósofos, Foucault retira, após cuidadosos estudos e análises, as práticas de si, as técnicas do cuidado (conversão do olhar, as ascetes, escuta, confissão pessoal, escrita etc.) necessárias e indispensáveis à autoconstituição do sujeito.

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault trata essencialmente do conceito de cuidado de si (*epimeléia heauteau* em grego, *cura sui* em latim) e divide o seu trabalho em três momentos distintos: o primeiro, a que Foucault denomina de socrático-platônico, cujo foco exegetico é o *Alcibíades I* de Platão, o segundo identificado como helenístico, sustentado por escritos de Sêneca, Epiteto, Marco Aurélio e outros estoicos, assim como de epicuristas e cínicos, e finalmente um terceiro, que trata de um recorte entre a passagem do ascetismo pagão para o ascetismo cristão (o momento ascético-cristão). Impõe-nos considerar que o que realmente interessa a Foucault nos gregos, helênicos e latinos (estoicos romanos) não são os problemas metafísicos dos gregos, a canônica dos epicuristas e estoicos ou a pragmática e casuística dos latinos. Ele busca na ética dos clássicos o que é fundamentalmente importante para uma existência não submetida, a escolha fundada no cuidado consigo mesmo, numa relação de si para si, operacionalizada pelo trabalho constante de autoformação por meio das técnicas de si. Por isso, são tão valiosos os argumentos de Foucault em *A hermenêutica do sujeito* contra o “conhece-te a ti mesmo” socrático, considerando princípio fundador da filosofia ocidental como defendido nos manuais de história da filosofia ou história do pensamento.

É importante compreender que, para Foucault, as técnicas de si que propuseram os antigos não são técnicas do conhecimento de si. Sem dúvida, compreendem procedimentos para o conhecimento de si, mas estão subordinados a um objetivo que os ultrapassa. Relendo Aristóteles e Platão, muito mais Platão, Foucault descobrirá que o que se elabora ali é um sujeito do domínio de si [*maitrise de Soi*], o domínio sobre si mesmo e sobre os outros, mas nunca um sujeito do conhecimento de si. Relendo Marco Aurélio, Epiteto e Sêneca, os três latinos mais consultados, Foucault mostrará que esses autores tampouco inventam um sujeito do conhecimento de si, mas um sujeito do cuidado de si, da concentração atlética sobre si mesmo. De

fato, cuidar de si mesmo não é inclinar-se a si mesmo para conhecer-se ou abandonar-se a uma introspecção fascinada e hipocondríaca; não é fazer de si mesmo um objeto de saber, de investigação, de decifração. Cuidar de si mesmo é constituir-se como sujeito de ação, capaz de responder com retidão e firmeza aos eventos do mundo. Cuidar de si mesmo não é ignorar os outros para ocupar-se exclusivamente de si: é dar uma forma definida à ação que se empreende, à tarefa que se aceita, ao papel social que se acredita desempenhar.

Devemos considerar que a publicação de *L'herméneutique du sujet*, curso ditado em 1982, revelou um Foucault pulsante e inédito intelectualmente. Esse curso pronunciado há exatos quarenta anos conserva o mesmo vigor de sua primeira edição, pelo que não para de nos provocar e incomodar com suas questões fundamentais acerca da moral dos códigos em relação ao cuidado de si como uma prática de liberdade. Apesar das muitas críticas vindas de filósofos de várias correntes, uma vez que Foucault é acusado de substituir o sujeito tematizado pela filosofia ocidental (filosofia do sujeito) por um tipo egoísta, resistente aos códigos morais comuns, sua analítica dos modos de vida do homem clássico nos possibilita refletir se realmente vale a pena ser um com todos, fazer uso do modo de vida dominante.

3 O CONHECIMENTO DE SI VERSUS CUIDADO DE SI E OS MOMENTOS SÓCRÁTICO-PLATÔNICO, HELENÍSTICO E CRISTÃO

3.1 O desvelar de uma noção

Verificamos nas análises anteriores que a analítica do cuidado de si no período clássico mostra-se para Foucault uma forma de pensar a autoconstituição de um sujeito não assujeitado. A noção de cuidado de si, como constitutiva da subjetividade na Antiguidade, se opõe radicalmente à de saber de si, cultuada pela tradição da filosofia do sujeito e pelo cristianismo. A fim de mostrar que é possível uma existência baseada em escolhas que mudam o ser do indivíduo em direção a uma vida vivida como uma obra de arte, Foucault promove o resgate da noção do cuidado de si, o que o leva a seguir o caminho percorrido por esta noção nos principais

momentos históricos em que aparece na história da filosofia. Assim, antes de expor os momentos do cuidado de si, Foucault dedica a primeira hora da aula de 6 de janeiro de 1982 em *A hermenêutica do sujeito* a uma longa análise do aparecimento da noção na história do pensamento grego, confrontando as suas possíveis más interpretações e demonstrando a(s) causa(s) de seu declínio no pensamento ocidental.

O “cuidado de si” remete à expressão grega *epiméleia heautoû* e a sua tradução latina “*cura sui*”. A noção em questão atravessa a história da filosofia antiga qualificada por uma série de fórmulas inventariadas por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*: “ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidados consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “recolher-se em si”, “sentir prazer em si mesmo”, “buscar deleite somente em si”, “permanecer em companhia de si mesmo”, “ser amigo de si mesmo”, “estar em si mesmo numa fortaleza”, “cuidar-se” ou “prestar culto a si mesmo”, “respeitar-se” (FOUCAULT, 2004, P. 16). No início da aula de 6 janeiro de 1982, a primeira aula do curso, Foucault diz o que pretende, especificando o alcance de sua pesquisa: “(...) em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o “sujeito” e a “verdade”. (FOUCAULT, 2004, p. 4). Levando adiante sua analítica, toma como ponto de partida a noção de “cuidado de si”, esquecida ou ignorada pela historiografia tradicional da filosofia ocidental.

A escolha de Foucault pela *epiméleia heautoû* afigura inicialmente paradoxal, considerando que a questão do sujeito (do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originalmente colocada em uma fórmula totalmente diferente, a saber: o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) socrático. Contudo, sabe-se pelas pesquisas históricas e a leitura dos escritos da época que a *epiméleia heautoû* atravessou todo o pensamento grego, percorrendo ainda o helenismo e estoicismo imperial (romano imperial). Impõe-nos ressaltar que a *epiméleia heautoû* apresenta uma longa duração histórica permeada por mudanças de significação e pela associação com diferentes práticas:

Parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no

pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a epiméleia heatoû (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana (FOUCAULT, 2004, p.10-11).

Na analítica empreendida por Foucault, o cuidado de si é concebido como “o momento do primeiro despertar”, o “despertar do sono”, a base para que todo homem ocupe-se com sua alma (eis o mote do ensino socrático). A noção tem algo de perturbador e deve ser o princípio norteador de uma vida. Diz Foucault:

O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui o princípio da agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. (FOUCAULT, 2004, p. 11).

O cuidado de si, portanto, apresenta-se como princípio que norteia toda a conduta racional do período helenístico como um “fenômeno cultural de conjunto”, que constitui um momento decisivo na história do pensamento que afeta, inclusive, a compreensão do modo de ser do sujeito moderno, uma vez que contraste com este modo de ser. Na análise histórica leva a cabo por Foucault acerca do cuidado de si, o imperativo do conhecimento de si se revela como aplicação do cuidado de si e não a primazia do cuidado. Nessa linha de compreensão, Foucault se alinha ao pensamento de Wilhelm Heinrich Roscher¹⁸ (1845-1923) que, em artigo publicado em 1901 no *Philogus*, lembra que todos os preceitos délficos se endereçavam aos que vinham consultar o deus e, conseqüentemente, deviam ser lidos como espécies de regras, recomendações rituais em relação ao próprio ato da consulta. Estas se apresentam na forma de três preceitos. O *mebén ágan* ("nada em demasia"), que não possuía a função de um princípio geral de ética e de medida para a conduta humana. Significava o seguinte: “tu que vens consultar não coloques questões demais, não coloques senão questões úteis, reduzi ao necessário as questões que queres colocar. O segundo preceito, sobre os *engye* (as cauções)", significa exatamente o seguinte: quando vens consultar os deuses, não faças promessas, não te

¹⁸ Wilhelm Heinrich Roscher foi um erudito alemão clássico. Ele se especializou em estudos da mitologia grega e romana. Recebeu sua educação nas universidades de Göttingen e Leipzig, obtendo seu doutorado em 1868.

comprometas com coisas ou compromissos que não poderás honrar. Quanto ao *gnôthi seautón*, segundo Roscher, sempre significa: no momento em que vens colocar questões ao oráculo, examina bem em ti mesmo as questões que tens a colocar, que queres colocar; e, posto que deves reduzir ao máximo o número delas e não as colocar em demasia, cuida de ver em ti mesmo o que tens precisão de saber. (FOUCAULT, 2004, p. 6).

Foucault concorda também com a interpretação J. Defradas¹⁹, que aparece na sua obra *Les thèmes de la propagande delphique*, de 1954, em que este estudioso propõe que o *gnôthi seautón* de modo algum é um princípio de conhecimento de si. Segundo este erudito, os três preceitos délficos seriam imperativos gerais de prudência: "nada em demasia" nas demandas, nas esperanças, nenhum excesso também na maneira de conduzir-se; quanto às cauções", tratava-se de um preceito que prevenia os consulentes contra os riscos de generosidade excessiva; e, quanto ao "conhece-te a ti mesmo", seria o princípio [segundo o qual] é preciso continuamente lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois, não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade. (FOUCAULT, 2004, p. 6).

De qualquer modo, não obstante o debate sobre o real significado do preceito délfico, o aparecimento do *gnôthi seautón* na filosofia ocorre pelo ensino socrático, o que é atestado por Xenofonte nos *Memoráveis* e nos diálogos de Platão, sobretudo *Alcebiades* e *Apologia de Sócrates*. De qualquer forma, o surgimento do preceito délfico "conhece-te a ti mesmo", que inicialmente não se afirma nem se impõe como um imperativo prescritivo, ingressa no mundo filosófico ao mesmo tempo que o "cuidado de si", muito embora seja possível enxergá-lo interpolado ao primeiro. Foucault assim esclarece esse aspecto da análise:

Ora, quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do "cuida de ti mesmo" (*epiméleia heautoû*). Eu disse "acoplado", "atrelado". Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos (...) é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra "conhece-te a ti mesmo". O *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma

¹⁹Cf. DEFRADAS, J. *Les thèmes de la propagande delphique*. Paris: Librairie G. Klincksieck, 1954.

das conseqüências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. E neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra" conhece-te a ti mesmo. (FOUCAULT, 2004, p. 7)

Portanto, o *gnôthi seautón* aparece em muitos textos do período como sendo uma aplicação concreta da regra geral “cuidado de si mesmo”, estando subordinado a este princípio, e não o contrário. Esta premissa é verificada com exatidão no diálogo de Platão *A apologia de Sócrates*²⁰. Nele Sócrates apresenta-se como aquele que tem por função incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos. Foucault seleciona três passagens onde Sócrates se identifica como o homem do cuidado de si. Em 29d da *Apologia*²¹, encontramos Sócrates declarando: "Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos amo; mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, estejais seguros de que jamais deixarei de filosofar, de vos [exortar], de ministrar ensinamentos àquele dentre vós que eu encontrar." Passagem em que o filósofo assume sua vocação divina para convocar os gregos para que se volte para a própria existência. Quando questionado sobre essa divina vocação e sobre o tipo de mensagem que teria para os atenienses, Sócrates respondia com serenidade: "Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleisthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e . honrarias, e não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma?". Mesmo diante de uma resposta positiva a respeito do cuidado, ou seja, mesmo quando o transeunte respondia afirmativamente que cuidava de si mesmo, Sócrates retrucava em 30a: "E se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidados [com sua alma, com a verdade, com a razão; M. F.], não me irei embora imediatamente, deixando-o; vou interrogá-lo, examiná-lo, discutir a fundo. É assim que agirei com quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos no sangue. É esta,

²⁰O diálogo é um verdadeiro relatório de Platão sobre o processo movido por Meleto, um poeta da época, contra Sócrates, que é acusado de corromper a juventude e não respeitar a religião, venerando novas divindades. Platão eternizou as palavras proferidas pelo sábio grego antes e depois da condenação à morte.

²¹Para melhor aproveitamento das passagens citadas por Foucault, utilizaremos como apoio as traduções de Carlos Alberto Nunes dos Diálogos de Platão, publicadas pela Editora da Universidade Federal do Pará. Assim: PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Críton*. Belém: EDUFPA, 2016.

estejais certos, a ordem do deus; e penso que à cidade jamais aconteceu nada melhor do que meu zelo em executar esta ordem”.

A segunda passagem encontra-se em 30c da Apologia: “Eu vos declaro: se me condenardes à morte, sendo eu como sou, não é a mim que causareis mais dano, mas a vós mesmos”. Nesta passagem, Sócrates retoma o tema do cuidado de si e diz que se os atenienses o condenassem à morte, ele, Sócrates, não perderia tanto. Os atenienses, sim, provariam com a morte do filósofo uma perda muito pesada e severa. Pois, diz ele, não terão ninguém mais para incitá-los a se ocuparem consigo mesmos e com sua própria virtude. Na sequência, a terceira passagem, que se encontra em 36b da Apologia²², Sócrates, conhecedor das regras jurídicas tradicionais de Atenas, propõe para si mesmo a pena à qual, se condenado, aceitaria submeter-se. Segue-se o texto:

Que tratamento, que multa mereço eu por ter acreditado que deveria renunciar a uma vida tranqüila, negligenciar o que a maioria dos homens estima, fortuna, interesse privado, postos militares, sucesso na tribuna, magistraturas, coalizões, facções políticas? Por ter me convencido que com meus escrúpulos eu me perderia se entrasse por esta via? Por não ter querido me comprometer com o que não tem qualquer proveito nem para vós nem para mim? Por ter preferido oferecer, a cada um de vós em particular, aquilo que declaro ser o maior dos serviços, buscando persuadi-lo a preocupar-se (*epimeletheie*) menos com o que lhe pertence do que com sua própria pessoa, a fim de se tomar tão excelente, tão sensato quanto possível, de pensar menos nas coisas da cidade do que na própria cidade, em suma, de aplicar a tudo estes mesmos princípios? Que mereci eu, pergunto, por me ter assim conduzido [e por vos ter incitado a vos ocupar com vós mesmos? Nenhuma punição, certamente, nenhum castigo, mas; M. F.] um bom tratamento, atenienses, se quisermos ser justos. (PLATÃO, 2016, 139).

Foucault retira dessas três passagens três considerações fundamentais concernentes ao cuidado de si socrático. Em primeiro lugar, Sócrates recebeu dos deuses a missão de incitar os atenienses a cuidarem de si mesmos. Portanto, no seu ofício, ele só cumpre a ordem dos deuses. Segundo, a ocupação com os outros, sua dedicação aos que buscava converter ao cuidado de si, faz com que Sócrates se esqueça do seu próprio cuidado. Terceiro, no seu mister de incitar os

²²A citação transcrita é de Foucault, mas optamos por fazer referência a tradução de Carlos Alberto Nunes em razão de uma significativa mudança nos termos da tradução do texto platônico. Cf. PLATÃO. Apologia de Sócrates. Críton. Belém: EDUFPA, 2016.

outros a se ocuparem consigo mesmos, Sócrates desempenha o papel daquele que desperta, daquele faz acordar quem se encontra dormindo. No 30^e da Apologia, Sócrates se compara ao tãvão, inseto muito conhecido em sua época pela agitação que provocava nos animais quando os picava. Ele é o homem do cuidado de si. Portanto, o cuidado de si vai ser considerado como o momento do primeiro despertar, o momento em que os olhos se abrem, o momento em que se sai do sono e se alcança a luz.

Ainda com relação à *epiméleia heautoû* e suas articulações com o *ghôthi seautón*, verifica-se que o cuidado de si “acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (FOUCAULT, 2004, p. 11-12). A noção atravessa toda a filosofia clássica, passando por Platão, Epicuro²³, cínicos, estoicos, sobretudo os estoicos latinos: Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca. Mas a noção não é somente um domínio do pensamento filosófico da época, não é apenas como condição de acesso a verdade que é preciso cuidar de si mesmo. A *epiméleia heautoû* tornou-se “o princípio de toda conduta racional em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral” (FOUCAULT, 2004, p.12-13). Ela se tornou um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto próprio da sociedade helenística e romana imperial e, também, um acontecimento no pensamento²⁴. Esse quadro deve provocar, desafiar a história do pensamento ocidental, a forma tradicional de analisar os eventos, a “apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno” (FOUCAULT, 2004, p.13).

²³A abertura da Carta a Meneceu. In EPICURO. Cartas e máximas principais: “como um deus entre os homens”. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

²⁴Em *A arqueologia do saber* e em “Nietzsche, a genealogia e a história” (Foucault, 1972; 1979), Foucault entende o acontecimento como a irrupção de uma singularidade única e aguda, no lugar e no momento de sua produção; em *Nietzsche, Freud e Marx* (Foucault, 1980, p. 46-51), comentando Deleuze, vai definir o “sentido-acontecimento” como sendo “sempre tanto a ponta deslocada do presente como a eterna repetição do infinitivo”.

Desde do ingresso da *epiméleia heautoû* no mundo da filosofia, com o quadro emblemático de Sócrates interpelando os jovens atenienses para que se ocupem consigo mesmos até o ascetismo cristão, que adotará o cuidado de si como regra de vida (ascetismo acentuado), o que veremos mais adiante é a evolução da prática do cuidado, com matizes diferenciados entre os gregos, os helênicos e romano do Alto Império. Então teremos, desde Sócrates a Gregório de Nissa, do exercício filosófico ao ascetismo cristão, mil anos de transformação, mil anos de evolução, mil anos de atuação desse princípio fundamental no mundo antigo. Nesse longo período, a *epiméleia heautoû* ampliou-se, multiplicaram-se os seus significados, deslocou-se de pensamento a pensamento, mas manteve sua essência. Entre os diversos significados, a *Epiméleia heautoû* corresponde: (a) a uma atitude do sujeito para consigo, para com os outros e para com o mundo; (b) a uma certa forma de olhar que implica uma conversão a si e a uma atenção ao seu próprio pensamento; (c) às ações e às práticas exercidas por si para consigo mesmo no sentido de efetivar mudanças e transformações no âmbito da espiritualidade. Como bem define Foucault:

(...) com a noção de *epiméleia heautoû*, 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 noções e das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade. (FOUCAULT, 2004, p. 15).

3.2 O Momento Socrático-Platônico

Após uma ampla contextualização da noção do cuidado de si, Foucault se propõe a estudá-lo (isolá-lo) em momentos, em três momentos precisamente: o momento socrático-platônico, onde se dá o surgimento da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica; o momento da “idade de ouro” da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, localizado nos dois primeiros séculos de nossa era (I e II a.C.), e, finalmente, a passagem aos séculos IV-V d.C, que corresponde a passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão. A fim de expor o primeiro momento, o momento socrático-platônico, Foucault elege o diálogo

Alcibíades, de Platão, escrito que considera como a própria teoria do cuidado de si²⁵, “(...) longa teoria que está desenvolvida na segunda parte e em todo o desfecho do diálogo (...)” (FOUCAULT, 2004, p. 41). É a partir desse diálogo que toda a analítica do cuidado de si em *A hermenêutica do sujeito* é desenvolvida, inclusive com sucessivas referências a esse material de fundamental importância para a história da noção.

É relevante considerar as observações que Foucault faz antes de adentrar o diálogo *Alcibíades*, uma vez que reforçam as análises que realizou até então em *A hermenêutica do sujeito*. Em primeiro lugar, não obstante ter sido com Sócrates que assistimos à emergência do cuidado de si na reflexão filosófica, não devemos esquecer que o princípio “ocupar-se consigo” não foi originalmente uma recomendação para filósofos (não foi uma invenção socrática) ou mesmo uma forma de provocação utilizada para despertar os jovens transeuntes nas ruas de Atenas. O princípio “é preciso ocupar-se consigo mesmo”, segundo Foucault, era uma antiga sentença lacedemônia (espartana). Para demonstrar essa assertiva, Foucault retoma uma passagem dos escritos de Plutarco, onde Alexândrides, um lacedemônio, “(...) a quem um dia se teria perguntado: mas afinal, vós, espartanos, sois um tanto estranhos; tendes muitas terras e vossos territórios são imensos ou, pelo menos, muito importantes; por que não os cultivais vós mesmos, por que os confiais a hilotas? E Alexândrides teria respondido: simplesmente para podermos nos ocupar com nós mesmos”(FOUCAULT, 2004, p. 42).

Foucault analisa essa declaração de Alexândrides para dela extrair que a questão não era simplesmente de uso da mão de obra escrava, a questão era mais profunda. Tratava-se da afirmação de uma forma de existência ligada a um privilégio político, a um privilégio social e um privilégio econômico deste grupo solidário de aristocratas espartanos. Portanto, para que os espartanos pudessem se ocupar consigo mesmos é que confiaram suas terras aos hilotas: “temos que nos ocupar com nós mesmos e é para podermos fazê-lo que confiamos a outros nossos trabalhos”. Assim, quando Sócrates retoma a questão da *epiméleia heautoû* e a fórmula, retoma-

²⁵Foucault afirma na aula de 13 de janeiro, primeira hora, que Alcibíades “é primeira teoria (...) a única teoria global do cuidado de si”, obviamente entre todos os textos de Platão (FOUCAULT, 2004, p. 58). “Pode ser considerada como a primeira grande emergência teórica da *epiméleia heautoû*” (FOUCAULT, p. 58).

a a partir desta tradição noticiada por Plutarco. Essas observações antecipam o que Foucault vai dizer sobre o cuidado de si no momento seguinte, momento helenístico, uma vez que na aula do dia 20 de janeiro, a propósito do apelo universal do chamado ao cuidado si e a raridade do atendimento/eleição (é feito um chamado geral, mas não são todos que ouvem ou atendem). Foucault dirá que essa forma do chamado ao cuidado de si se encontrará no cristianismo em torno do problema da Revelação, da fé e do texto sagrado, da graça (FOUCAULT, 2004, p. 147-148). O filósofo, então, inicia sua análise do Alcibíades esquadrinhando o diálogo com a paciência e cuidado de um especialista.

No *Alcibíades*, Sócrates, tal como aparece n`*A apologia de Sócrates*, evoca a necessidade do ocupar-se consigo e passa a mensagem de que foi encarregado pelos deuses de convocar os atenienses a se ocuparem consigo mesmos. Foucault analisa o diálogo na segunda hora da aula de 6 de janeiro, na primeira e na segunda hora na aula de 13 de janeiro e na primeira hora da aula de 3 de fevereiro. Porém, como afirmado na presente pesquisa, a remissão ao diálogo atravessa todos as aulas que compõem o curso *A hermenêutica do sujeito*.

A fim de apresentar com clareza sua análise, Foucault organiza o diálogo em duas metades, sendo a segunda desdobrada em duas. Na primeira metade, Alcibíades é apresentado como pupilo de Péricles, como um jovem provido de grande beleza e grande riqueza, que ambicionava dominar o cenário político de Atenas por volta do século V a.C. Seu pai é um eupátrida; sua mãe, uma Alcmeônida, uma das famílias mais influentes da Atenas Clássica. Jovem, belo, e rico, Alcibíades reunia todas as características requeridas para exercer uma carreira política bem-sucedida. Alcibíades tinha tudo a seu favor. Apesar de tantas características, Sócrates demonstra que Alcibíades estava despreparado para a vida política. Ele não tem a mesma riqueza que os rivais (persas e espartanos) e não tem boa educação (ele foi educado por um velho escravo ignorante). Nesse momento Sócrates faz aparecer a inscrição de Delfos, a famosa máxima “conhece-te a ti mesmo”, aqui figurando como um conselho de prudência: “Não, meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição de Delfos: ‘Conhece-te a ti mesmo’.”. (PLATÃO, Alcibíades, 124b).

Além dos déficits mencionados (riqueza e educação), Alcibíades não possui um saber,

uma *tékhnē*, que lhe permitiria compensar estas inferioridades iniciais e lhe habilitaria a governar a cidade. Mas Sócrates, agindo como o grande Sócrates dos diálogos platônicos, quer saber de Alcibíades o que é bem governar a cidade, em que consiste o bom governo da cidade, em que se o reconhece? Alcibíades responde que é aquele onde há concórdia entre os cidadãos, porém, revelando realmente a fragilidade de sua formação, quando interrogado por Sócrates sobre o que é a concórdia, o jovem não sabe dizer (PLATÃO, Alcibíades, 127d). Em verdade, Alcibíades não sabe que não sabe. Sócrates com maestria peculiar levou o jovem Alcibíades a perceber que realmente estava vivendo numa completa ignorância, ignorância da ignorância. Contudo, percebendo sua perturbação, a inquietação diante dessa descoberta, Sócrates lhe diz:

É preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesses percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-lo. (PLATÃO, Alcibíades, 127d).

Portanto, é necessário cuidar de si mesmo, pois é por meio do cuidado que as deficiências do jovem Alcibíades serão corrigidas. No momento em que Sócrates traz a noção para o diálogo em questão, eis seu ingresso no âmbito da reflexão filosófica, do debate filosófico. Como forma de estruturar a análise sobre o “cuidado de si” (“ocupar-se consigo”, “tomar cuidado de si mesmo”), uma vez que tudo começa aqui, Foucault chama a atenção para três observações decorrentes da noção nesse primeiro momento. Inicialmente, a necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder, como se observou entre os lacedemônios, uma vez que era uma situação estatutária de poder. Agora, neste momento do diálogo, o cuidado de si não aparece como um privilégio estatutário, mas como uma condição para a ação política definida, condição para o governo da cidade. Isto porque não se pode governar a cidade, não se pode governar os outros se não se cuida de si mesmo, se não se está ocupado consigo mesmo. A segunda observação a respeito da *epiméleia heautoû* nesse momento inicial é que o cuidado de si está vinculado à insuficiência da educação de Alcibíades. Portanto, a necessidade de cuidar de si deve recobrir o projeto político do jovem aspirante ao poder e o seu déficit pedagógico. A terceira observação é uma retomada da passagem do 127d do diálogo homônimo, uma vez que aqui o cuidado de si é encarado como uma atividade de jovens que saem das mãos dos

pedagogos e que aspiram ingressar na vida política.²⁶ A quarta observação está diretamente ligada à descoberta que Alcibíades faz com Sócrates no curso do diálogo. Ele ignora o próprio objeto do cuidado, a natureza do objeto com que tem que ocupar-se. Alcibíades precisa ocupar-se consigo mesmo, precisa ocupar-se com seu “eu” para em seguida ocupar-se com os outros, com o governo da cidade. Importa ainda destacar que a questão abordada no diálogo não passa pela temática do conhecimento da natureza humana e seu aprimoramento. Sócrates busca levar Alcibíades a entender que o cuidado a que o jovem deve ser dirigido é ele mesmo enquanto “eu”, enquanto sujeito. O resultando desse investimento em si mesmo é o acesso aberto a “*tékhnē*”, a arte de que necessita para governa os outros.

Vimos até aqui que o surgimento da *epiméleia heautoû* está inserido num contexto que envolve três questões fundamentais, com frequência criticadas nos diálogos platônicos e, é claro, no *Alcibíades*. A primeira visa esclarece a primazia do status e a capacidade de governa. É preciso primeiro cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo mesmo para se poder governar os outros. A segunda questão concerne ao problema da pedagogia, ao problema da Paidéia ateniense, haja vista que, em comparação à educação espartana e à oriental (a sabedoria dos persas), Atenas se encontra em completa desvantagem. Tanto os persas quanto os espartanos sabem oferecer aos jovens os quatro grandes mestres necessários, capazes de ensinar as quatro virtudes fundamentais: sabedoria (*σοφία/sophía*), justiça (*δικαιοσύνη/dikaiosýnē*), temperança (*σωφροσύνη/soprosýnē*) e coragem (*ανδρεία/andreía*). No âmbito do problema pedagógico, temos ainda a crítica do amor, do éros pelos rapazes, da maneira como se desenrola esse sentimento por eles. O amor pelos rapazes nesse contexto não consegue realizar a tarefa formadora que seria capaz de justificá-lo e fundá-lo (FOUCAULT, 2004, p. 56). Há apenas assédio dos adultos pelos rapazes sem qualquer compromisso com sua formação, orientação. É nesse momento que nasce para esses jovens a necessidade de um guia para lhes fazer superar a

²⁶É importante sublinhar que se no *Alcibíades* o cuidado de si é um momento necessário na formação do jovem aspirante a vida política, ao cuidado da cidade e, conseqüentemente, ao cuidado dos outros, na *Apologia de Sócrates* a *epiméleia* aparece como uma função geral de toda a existência. Essa aparente contradição nesse período socrático-platônico será superada no momento helenístico, sobretudo quando o cuidado de si se transformar numa cultura geral.

dupla falha pedagógica (escolar e amorosa) e orientá-los ao cuidado de si mesmos, ao governo de si. Como terceiro elemento do contexto no qual apareceu a prescrição “ocupa-te contigo mesmo” é a ignorância, a “ignorância que se ignora”. A crítica aqui se dirige ao quadro em que se encontra Alcibíades, pois demonstra “ignorância, ao mesmo tempo, das coisas que se deveria saber e ignorância de si mesmo enquanto sequer se sabe que se as ignora” (FOUCAULT, 2004, p.57).

Como se verificou, quando interrogado por Sócrates, Alcibíades, acreditou saber o que é a concórdia e como deve ser o bom governo da cidade, mas apenas revelou sua ignorância, pois não apenas não sabe como ignora que não sabe o que lhe é mostrado por Sócrates.²⁷ Temos até este momento um quadro da análise que Foucault empreende do diálogo *Alcibíades*. Até aqui vemos Sócrates mostrar a Alcibíades que ele não sabe o que é a concórdia, que ele sequer sabia que ignorava o que é bem governar. O jovem Alcibíades se desespera. Sócrates consola-o dizendo-lhe: “não é tão grave assim, não te inquietes, afinal tu não tens cinquenta anos, és jovem; portanto, tens tempo”. Alcibíades tem tempo, não para aprender a governar a cidade, para prevalecer sobre seus adversários (internos e externos), para convencer o povo ou mesmo para aprender a retórica, a arte do belo discurso. Alcibíades tem tempo para ocupar-se consigo mesmo, para engendrar uma cultura de si mesmo.

Embora seja o diálogo *Alcibíades* a primeira teoria do cuidado de si, a única teoria global do cuidado de si entre os textos de Platão, não devemos ignorar que a exigência de ocupar-se consigo, que envolve um conjunto de práticas que dão vida ao cuidado de si, advém de práticas muito antigas existentes muito antes de Platão e Sócrates. Essas práticas constituíam toda uma tecnologia de si que estava diretamente relacionada com a verdade, com o acesso à verdade entre os antigos. Portanto, utilizar uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia presente no pensamento dos gregos arcaicos e muitas civilizações antigas. Essas tecnologias eram conhecidas e praticadas com muita frequência por aqueles que buscavam

²⁷Importante é a observação de Foucault com relação a esses três temas que aparece no diálogo *Alcibíades*: “Como vemos, tudo isto - estas três questões: exercício do poder político, pedagogia, ignorância que se ignora - forma uma paisagem bem conhecida dos diálogos socráticos” (FOUCAULT, 2004, p. 57).

contato com os deuses ou desejavam um certo grau de purificação. São elas: os ritos de purificação, as técnicas de concentração da alma, a técnica do retiro (*anakhóresis*, anacorese) e a prática da resistência. Vemos ainda, tomadas do pitagorismo, a preparação para o sono, que exigia a purificação com suas técnicas próprias (escutar música, respirar perfumes e o exame de consciência) e as técnicas da provação. Esse conjunto de práticas, como visto, existiam na civilização grega arcaica, foram integradas no movimento religioso, espiritual e filosófico, em especial no pitagorismo com seu comportamento ascético (FOUCAULT, 2004, p. 60). Essas práticas históricas ou ainda, se quisermos, que compõem uma pré-história do cuidado de si, portanto, pré-platônica, ingressaram no helenismo grego e romano com alguma modificação ou ajuste. Elas integram as análises de Foucault nas aulas dedicadas ao momento helenístico e todo o seu longo desdobramento. A exposição a respeito da pré-história do cuidado de si tem a finalidade de demonstrar que esse conjunto de técnicas que compõe a noção de cuidado de si agora encontra-se no âmbito da reflexão filosófica. Agora, como cuidado de si, vincula-se, dirige-se ao debate político (é preciso governa-se para governar os outros), ao problema da crise pedagógica e amorosa (é preciso superar a deficiência da ação educativa e reorientar a relação amorosa entre mestre e discípulo), a necessidade de vencer a ignorância (em relação ao que não se sabe e a ignorância que se ignora).

Após essas questões esclarecedoras do estudo da noção que estamos tratando, Foucault retomar a análise do Alcibíades a partir da passagem 127e, onde Sócrates considera que Alcibíades está na idade de cuidar de si mesmo. Daqui em diante, precisamente da passagem 127e a 129a, duas questões surgiram e serão enfrentadas: primeira, o que é o eu de que se deve cuidar (essa discussão encontra-se na primeira hora da aula de 13 de janeiro). A segunda, em que consiste cuidar-se (assunto da segunda hora da aula de 13 de janeiro). Acompanhando a análise de Foucault sobre o *Alcibíades*, observamos que o *gnôthi seautón* é manuseado por Sócrates para incitar o jovem Alcibíades a refletir seriamente sobre o que ele é, o que é capaz de fazer e as temíveis tarefas que o esperam quando assumir o governar a cidade. Neste momento, o *gnôthi seautón* surge no diálogo em outro nível, em um nível mais elevado. Alcibíades já assimilou que “é preciso ocuparmo-nos com nós mesmos”. Contudo, agora surge

a questão de saber o que é este "nós mesmos". Não está em questão se Alcibíades deve conhecer o que ele é, as capacidades que possui, a própria alma, as paixões que o acompanham, se é mortal ou imortal etc. O problema é metodológico e formal, capital neste movimento inteiro do diálogo: é preciso saber o que é *heautón*, é preciso saber o que é o eu. O eu que é preciso se ocupar é "psykhês epimeletéon" (é preciso ocupar-se com a própria alma)", expressão muitas vezes usada por Platão nos seus diálogos.

A alma é o sujeito de todas as ações corporais (movimentos, expressões etc.), instrumentais, e da linguagem, a alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo. Esta alma nada tem a ver com "a alma prisioneira do corpo e que seria preciso libertar" (Platão/Fédon)²⁸; "nada tem a ver com a alma como atrelamento de cavalos alados que seria preciso conduzir na boa direção" (Platão/Fedro)²⁹; e também "não é a alma arquiteturada segundo uma hierarquia de instâncias que seria preciso harmonizar" (Platão/República)³⁰. Portanto, a alma de que se trata é "a alma unicamente enquanto sujeito da ação, a alma enquanto se serve [do] corpo, dos órgãos [do] corpo, de seus instrumentos" (FOUCAULT, 2004, p. 70), a alma sobre a qual incide o cuidado de si. Considerando essa premissa fundamental, que é sobre a alma sujeito (e não sobre a alma subsistência) que incide o cuidado de si, é possível distinguir três outros tipos de atividades que podem passar aparentemente por cuidados de si. A primeira é a arte da medicina, a arte médica. Sabemos que o médico faz diagnósticos, prescrever medicamentos, curar as doenças etc. Mas quando o médico adoece e aplica todos esses procedimentos e recursos a si mesmo, não se poderia dizer que ele se ocupa consigo? A resposta é não. Pois, quando o médico se examina, faz um diagnóstico de si mesmo, não é com ele próprio no sentido do cuidado de si que estamos analisando que ele cuida de si, uma vez que não cuida de si enquanto alma, alma sujeito. Ele apenas cuida do próprio corpo. É com seu corpo que se ocupa, não com ele mesmo. A segunda atividade que pode aparentemente parecer com o cuidado de si é a economia, pois os cuidados que um bom dono de casa tem com os bens

²⁸PLATÃO. Fédon. Belém: EDUFPA, 2011.

²⁹PLATÃO. Fedro, Cartas e O primeiro Alcibíades. Belém: EDUFPA, 1973.

³⁰PLATÃO. A República. 3ª. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

que guarnecem sua propriedade, fazendo-os prosperar, não está cuidando de si, mas dos seus próprios bens. Finalmente, pode-se afirmar que os enamorados de Alcibíades ocupam-se com o próprio Alcibíades? A resposta é não, uma vez que o modo de agir desses indivíduos prova que se ocupam apenas com o corpo e a beleza de Alcibíades, já que o abandonam quando ele ganha mais idade e deixa de ser desejável. Portanto, seus enamorados não se ocupam com a alma de Alcibíades.

A diferença entre o verdadeiro mestre, no caso, Sócrates, e os demais interessados pelo jovem ateniense, é que Sócrates se interessa pelo próprio Alcibíades e a sua alma, sua alma como sujeito de ação. Esta é a verdadeira posição do mestre na *epiméleia heautoû* (o cuidado de si), aquele que cuida do cuidado do seu dirigido. Verificamos nessa grande lição da leitura do diálogo *Alcibíades* que o cuidado de si é algo que tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre, o diretor, o conselheiro etc., pois “não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre” (FOUCAULT, 2004, p. 73). O mestre é realmente aquele que cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo. Ele não cuida do corpo, dos bens, não tem a missão de ensinar aptidões, capacidades especiais ou mesmo retórica ao dirigido. Desta forma:

O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. Amando o rapaz de forma desinteressada, ele é assim o princípio e o modelo do cuidado que o rapaz deve ter de si enquanto sujeito. (FOUCAULT, 2004, 73-74).

O segundo desenvolvimento da segunda parte do *Alcibíades* consiste em responder as seguintes questões: em que deve consistir o cuidado? O que é cuidar? Em que deve consistir ocupar-se consigo? A resposta é conhecer-se a si mesmo. Nesse particular, encontramos pela terceira vez, no diálogo, a referência ao *gnôthi seautón*, ao preceito délfico repisado em todo o texto. Contudo, esta referência que agora surge tem um valor inteiramente outro, uma significação totalmente diversa das duas primeiras. A primeira questão envolvendo o *gnôthi seautón* portava apenas um conselho de prudência e a segunda, apresentava uma questão de certo modo metodológica: o que é este eu com que é preciso ocupar-se, o que quer dizer este

heautón ao qual ele se refere? O terceiro aparecimento, a terceira ocorrência do *gnôthi seautón* no diálogo, desponta quando se pergunta em que deve consistir "ocupar-se consigo" (*Alcibíades*, 132c). E aqui o *gnôthi seautón* aparece em todo o seu esplendor e plenitude, uma vez que o cuidado de si deve consistir no conhecimento de si. Trata-se do *gnôthi seautón* no sentido pleno, pois aparece aqui com seu significado mais exato no texto de Platão.

Contudo, não obstante o peso inquestionável do *gnôthi seautón*, o platonismo terá um grande papel na história das tecnologias de si e na história do cuidado de si, pois terá um forte peso ou, pelo menos, efeitos consideráveis durante a civilização grega, helenística e romana (FOUCAULT, 2004, 84). Ele funcionará como uma corda estendida na direção do cuidado de si, fornecendo os elementos constitutivos das grandes tecnologias que formaram o que mais tarde ficará conhecida como uma cultura geral do cuidado de si. Essa proposição pode ser extraída das muitas referências que encontramos em textos como o *Fédon*, o *Banquete*, a *República* etc. a práticas que não parecem concernir pura e simplesmente ao "conhece-te a ti mesmo", como, por exemplo, práticas de concentração do pensamento, de retraimento da alma em torno de seu eixo, de retiro em si, de resistência etc. Constatam-se muitas maneiras de ocupar-se consigo mesmo que não são assimiláveis de pronto ao conhecimento de si (FOUCAULT, 2004, p. 85-86). Porém, deve-se considerar que a recuperação e a reintegração de algumas das tecnologias de si existentes na história do cuidado de si, serão dispostas e subordinadas pelo platonismo ao grande princípio do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Assim, ocorrerá no interior do platonismo uma reorganização geral de todas as tecnologias em torno do "conhece-te a ti mesmo". Foucault dirá que "há um golpe de força do *gnôthi seautón* no espaço aberto pelo cuidado de si" (FOUCAULT, 2004, p. 86). Nesse sentido, para conhecer-se a si mesmo o indivíduo deve dobrar-se sobre si, precisa desligar-se das sensações que nos iludem, precisa manter a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores. Aqui verificamos que tudo está recoberto pelo princípio do "conhece-te a ti mesmo".

É fundamental compreender nos estudos foucaultianos que a busca pela visibilidade do cuidado de si na antiguidade, não terá a finalidade de demonstrar que o *gnôthi seautón* não

existiu, não teve importância ou só teve um papel subalterno. Pelo contrário. Foucault demonstrará que haverá uma sobreposição entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* (o "conhece-te a ti mesmo" e o cuidado de si). Isto ocorrerá ao longo do texto de *Alcibíades* e nos períodos subsequentes a Platão (helenístico e romano imperial). No *Alcibíades*, a sobreposição é clara quando Sócrates, lembrando a Alcibíades que faria bem em olhar um pouco para si mesmo que o leva a dizer – “sim, é verdade, preciso cuidar de mim mesmo”. Após estabelecido este princípio do cuidado, entendido e aceito por Alcibíades, reaparece a questão do "é necessário conhecer este si mesmo com o qual é preciso ocupar-se". Então, neste momento, quando se cogita em que consiste o cuidado, reencontramos o *gnôthi seautón*, pela terceira vez. Portanto, encontramos uma sobreposição dinâmica um apelo recíproco entre o *gnôthi seautón* e a *epiméleia heautoû* (conhecimento de si e cuidado de si), o que é característico na obra de Platão.

A questão que nos interessa agora é realmente compreender o significado do terceiro aparecimento do *gnôthi seautón* no *Alcibíades*: “ocupar-se consigo é conhecer-se”. Daí derivando um questionamento imediato: como é possível conhecer-se, em que consiste este conhecimento? Para explicitar essa questão, extraída dos diálogos tardios de Platão, com projeção nos demais diálogos do filósofo grego, temos a “metáfora do olho”. Sabendo que é a alma que precisa conhecer a si mesma, encontramos no primeiro *Alcibíades* o seguinte argumento a respeito do percurso que a alma deve realizar para se conhecer. Tudo inicia quando Sócrates pergunta a Alcibíades: – “E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos?” – “O espelho”, responde Alcibíades (132e). Sócrates, contudo, avança na questão. Quando olhamos o outro, é justamente na parte nobre do olho, a pupila, que vemos a nós mesmos. Aliás, nosso melhor espelho é o olho do outro. Prosseguindo, para conhecer a si mesma, deve a alma olhar para a parte de onde surge a virtude, porção semelhante ao divino e lugar de onde se originam o conhecer e o pensar. Neste percurso à interioridade, através do autoconhecimento, a alma encontrará a si mesma. Ao dirigirmos nosso olhar à nossa intimidade, interioridade, àquela porção da alma que é sede do conhecimento e do pensamento, encontramos o divino e, no divino, vemos, em transparência, a nós mesmos: “Olhando,

portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos” (133c).³¹

Assim sendo, o que temos no diálogo é a sequência que segue. Para ocupar-se consigo, é necessário ter conhecimento de si mesmo, conhecer-se a si mesmo. O meio de conhecer-se é olhar-se em um elemento que seja igual a si. É necessário olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento. Tal princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. É necessário conhecer o divino para reconhecer a si mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 89). A alma eleva-se ao divino, nesse contato com o divino ela atinge a sabedoria (*σωφροσύνη/sophrosýne*). Uma vez dotada de sabedoria, a alma retorna ao mundo dos homens com capacidade para distinguir o bel e o mal, o verdadeiro e o falso, e governar a cidade (134c). O diálogo segue com algumas reflexões sobre vícios e virtudes na condução da cidade, porém, em seu final (135e), Alcibíades promete em ocupar-se com a justiça (*δικαιοσύνη/dikaiosýne*). A questão pode ser resolvida nos próprios termos do diálogo. Assim, se tudo que é perfeito, se tudo que é virtuoso, se tudo que é justo encontramos quando contemplamos o divino que há em nós, logo, ocupar-se consigo mesmo é ocupar-se com a justiça. Acerca dessa questão, Foucault faz o seguinte comentário:

Portanto, quando Alcibíades seguindo a lição de Sócrates e mantendo sua promessa, vier a ocupar-se com a justiça, se ocupará com sua alma, com a hierarquia interior de sua alma, com a ordem e a subordinação que deve reinar entre as partes dela; ao mesmo tempo e por isto mesmo, se tornará capaz de estar atento à cidade, de salvaguardar suas leis, a constituição (a politeia), de equilibrar, como convém, as justas relações entre os cidadãos. (FOUCAULT, 2004, p. 215).

Infelizmente, o jovem Alcibíades não manteve sua promessa ao mestre que lhe dedicou

³¹Foucault faz um breve comentário sobre a autenticidade desta passagem. Mas ele mesmo a autêntica de acordo com a própria coerência do pensamento de Platão. Cf. “Na realidade, esta passagem só é citada em um texto de Eusébio de Cesaréia (*Preparação evangélica*) e por isto se suspeita que tenha sido introduzida, quer por uma tradição neoplatônica, quer por uma tradição cristã, quer por uma tradição platônico-cristã. De qualquer modo, seja ela efetivamente de Platão, ou tenha sido acrescentada posterior e tardiamente - ainda que constitua uma espécie de passagem no limite, relativamente ao que se considera como sendo a filosofia do próprio Platão -, o movimento geral do texto, independem ente desta passagem e mesmo se a abstrairmos, continua a parecer-me perfeitamente claro” (FOUCAULT, 2004, p. 89).

os cuidados irrestritos. No Banquete (216a), Alcibíades, agora com a imagem esmaecida, reconhece que não ocupou-se consigo mesmo, mas apenas dos atenienses, frustrando todo o ensinamento que recebera de Sócrates. Quanto a isso, diz Foucault: “E todos os dramas e catástrofes do Alcibíades real estão desenhados neste pequeno intervalo entre a promessa do Alcibíades e a embriaguez do Banquete” (FOUCAULT, 2004, p. 216).

Até aqui, vimos que o cuidado de si esteve presente no mundo clássico como modo necessário de viver, de existir em todos os aspectos da vida. Mesmo sendo um fenômeno que marcou profundamente a história e o pensamento antigo, ele foi ignorado em função da prevalência do *ghôthi seautón*. Mas o que ocorreu para que se tenha dado tanto valor ao “conhece-te a ti mesmo” em detrimento do “cuidado de si”? O que fez com que o princípio do cuidado desse lugar a vontade de conhecimento que submete todo o fazer historiográfico a esse desejo que marca a filosofia a partir do “conhece-te a ti mesmo”? Estas indagações serão respondidas no item seguinte.

3.3 O Momento Cartesiano Ou Por Que Abandonamos O Cuidado De Si

As análises desenvolvidas por Foucault acerca do *Alcibíades* demonstraram o quanto o jovem ateniense estava equivocado com sua vocação. Porém, no momento em que se dispõe a ouvir os ensinamentos de Sócrates, no exato momento em que aceita a direção do filósofo, Alcibíades está habilitado a obter todas as ferramentas necessárias para conquistar o comando de Atenas. O ensinamento do mestre da maiêutica consiste em que o justo governo da cidade tem início com o aprendizado do governo de si mesmo e que governar implica conhecer-se. Essa abordagem integra a arte do “ocupar-se consigo mesmo”, que remete ao mundo da filosofia onde o indivíduo é levado para o âmbito das práticas do cuidado de si e do conhecimento de si mesmo. Mesmo tendo mostrado que na história do pensamento grego a primazia sempre foi do cuidado de si, da *epiméleia heautoû*, Foucault mostrará que na filosofia platônica haverá momentos de oscilação entre as duas noções, uma vez que ora Platão reconhece a proeminência da primeira noção em relação à segunda, ora vemos o predomínio da

segunda. Foucault denomina essa posição de Platão de “paradoxo do platonismo” (FOUCAULT, 2004, p. 97). O cuidado de si continuará ocupando seu lugar na história do pensamento clássico (pensamento grego, helenístico e romano imperial), contudo, seguindo o raciocínio do filósofo, Foucault buscará explicar antes de prosseguir com a analítica da noção as razões da dissociação entre o “cuidado de si” e o “conhece-te a ti mesmo”, destacando as causas da opção histórica pelo último.

Para Foucault, o cuidado de si apresenta algo de perturbador, que incomoda, que incitar ao questionamento, que impede de tomá-lo como fundamento de uma moral. Uma vez que as diversas fórmulas que o traduzem (“ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidados consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “recolher-se em si”, “sentir prazer em si mesmo”, “buscar deleite somente em si”, “permanecer em companhia de si mesmo”, “ser amigo de si mesmo”, “estar em si corno numa fortaleza”, “cuidar-se” ou “prestar culto a si mesmo”, “respeitar”), soam como um dandismo³² moral ou mesmo como algo um pouco melancólico e triste, algo do plano do egoísmo, incapaz de sustentar uma moral coletiva. Portanto, essas assertivas nos levam a pensar o cuidado de si como algo negativo. Embora seja essa a percepção moderna ou de parte da história da filosofia, não se pode negar que em toda a história do pensamento antigo, como registramos, de Sócrates a Gregório de Nissa (mil anos de história do cuidado de si), “ocupar-se consigo mesmo” tem um sentido sempre positivo, nunca negativo. Mesmo diante dessa suspeita da filosofia moderna ocidental em face do “ocupar-se consigo mesmo”, esse temor ao princípio do cuidado, o que Foucault denomina de “paradoxo suplementar”, é algo estranho, pois foi a partir dessa noção:

(...) que se constituíram as mais austeras, as mais rigorosas, as mais restritivas morais, sem dúvida, que o Ocidente conheceu, as quais, repito (e foi nesse sentido que lhes ministrei o curso do ano passado), não devem ser atribuídas ao cristianismo, porém à moral dos primeiros séculos antes de nossa era e do começo dela (moral estoíca, moral

³²O dandismo apresentou-se como uma alternativa para expressar os princípios de diferença entre os indivíduos nas sociedades democráticas. Os dândis introduzem a ideia do senso estético como senso de distinção, para tanto retomam o programa da construção laboriosa de si advinda das filosofias antigas e dos fundamentos da arte de viver da aristocracia. Cf. BAUDELAIRE, Charles. Œuvres complètes. Paris: Robert Laffont, 2011, p. 407.

cínica e, até certo ponto, também moral epicurista). (FOUCAULT, 2004, p. 17)

Outra observação importante quanto à suspeita da *epiméleia heautoû*, que se apresenta como um outro paradoxo, é o fato de que essa moral tão rigorosa que advém da aplicação do cuidado de si na antiguidade, sobretudo no período helenístico, “essas regras” tão rigorosas que nasceram na materialização da noção, foram retomadas e aparecem na moral cristã ou na moral não-cristã, a moral moderna, com matizes completamente diferentes. Essas regras austeras, que possuem uma estrutura de código, foram reaclimatadas e transportadas para o interior de um contexto (moderno) que é o de uma ética geral do não egoísmo. Esses paradoxos se erguem como verdadeiros muros históricos que levaram os historiadores a não se interessarem pela noção tão importante e fundamental na antiguidade que é o cuidado de si (*epiméleia heautoû*).

Analisando esse desinteresse pelo cuidado de si na história da filosofia, esse preceito que esteve presente no mundo clássico durante um milênio, e que está diretamente atrelado ao problema da verdade e da história da verdade, Foucault diz que isso se deu em razão do que ele chama, com as aspas que coloca, de "momento cartesiano". Com relação a esse momento, diz Foucault: “Parece-me que o "momento cartesiano", mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si). (FOUCAULT, 2004, p. 18). A primeira atuação do momento cartesiano, segundo informa Foucault, foi a requalificação filosófica do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). Isso ocorreu quando Descartes “instaurou a evidência na origem em suas *Meditações*³³, no ponto de partida do procedimento filosófico”, e é claro, “a evidência tal como efetivamente se dá à consciência, sem qualquer dúvida possível”. Nesse sentido, é ao “conhecimento de si, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano” (FOUCAULT, 2004, p. 18). Com feito, colocada em questão e afirmada a existência do sujeito, o sujeito que não duvida de si mesmo enquanto existente, que “conhece a si mesmo”, eis como o “conhece-te a ti mesmo” é afirmado como condição para o acesso à verdade. É dessa forma, portanto, que se dá a requalificação do

³³Cf. DESCARTES, R. Discurso do Método, Meditações, Objeções e Respostas, As Paixões da Alma, Cartas. Pensadores: São Paulo, Abril Cultural, 1979.

conhecimento de si (*Conhece-te a ti mesmo/gnôthi seautón*), ao mesmo tempo em que ocorre a desqualificação do cuidado de si, não só a desqualificação, mas exclusão do campo do pensamento filosófico moderno. A esse respeito, Foucault dirá na aula de 13 de janeiro o seguinte: “Parecera-me então que a filosofia moderna - por razões que busquei assinalar naquilo que denominei, brincando um pouco, embora não seja engraçado, de "momento cartesiano" - teria sido levada a fazer recair a tônica inteiramente sobre o *gnôthi seautón* e, conseqüentemente, a esquecer, deixar na sombra, marginalizar um tanto, a questão do cuidado de si” (FOUCAULT, 2004, p. 86).

A fim de demonstrar essa desqualificação do cuidado de si com a conseqüente valorização do “conhece-te a ti mesmo”, Foucault fará o confronto entre filosofia como espiritualidade e filosofia como produção de conhecimento.³⁴ Inicialmente, Foucault propõe um conceito próprio para o que é filosofia: “Chamemos ‘filosofia’ a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 19). No mesmo ritmo em que conceitua a filosofia, Foucault identifica o que denomina de “espiritualidade”, noção fundamental e inseparável do pensamento filosófico antigo:

Pois bem, se a isto chamarmos ‘filosofia’, creio que poderíamos chamar de "espiritualidade" o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2004, p. 19).

Analisando esse procedimento filosófico, Foucault elenca algumas observações acerca da espiritualidade em questão: i) O sujeito não possui capacidade de verdade. A verdade não é dada de pleno direito ao sujeito como a posse de um conhecimento. Para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se modifique e se desloque até tornar-se um outro que não ele mesmo.

³⁴ Para Deleuze e Guattari (2010) a função da filosofia é criar conceitos sempre novos e a competência do filósofo se traduz por uma criação de conceitos, e por ser bom em conceitos, é ele que sabe quais conceitos são viáveis e consistentes.

Portanto, a verdade põe em jogo o modo de ser do sujeito. ii) Não pode haver verdade sem conversão do sujeito. Esse movimento implica duas modalidades: o movimento do *éros* e o trabalho da *áskesis*³⁵. Um movimento que o arranca de seu *status* e que promove uma prática de transformação de si em que o sujeito é o próprio responsável. iii) O acesso à verdade produz como efeito o retorno ao próprio sujeito, não sob a forma de uma recompensa pelo ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito. A verdade é o que concede ao sujeito a tranquilidade da alma. No acesso à verdade há algo que completa e que transfigura o sujeito. Foucault resume essa caracterização da seguinte forma: “(...) para a espiritualidade, um ato do conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 21).

É importante manter alinhada a toda reflexão de *A hermenêutica do sujeito* a premissa de que na antiguidade clássica, a preocupação com o acesso à verdade e a prática da espiritualidade estão interrelacionadas, de tal modo que o cuidado de si designa o conjunto das condições de espiritualidade necessárias ao acesso à verdade. Durante toda a Antiguidade (incluídos na proposição os pitagóricos, Platão, os estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos etc.), a questão da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas (FOUCAULT, 2004, p. 21). Contudo, mesmo que essa preocupação estruture o pensamento filosófico clássico na sua quase totalidade, existe uma exceção identificada por Foucault com muita ênfase. Trata-se da figura ímpar de Aristóteles, a quem Foucault chama de "o" filósofo, esclarecendo, com aquela ironia que lhe é peculiar, que “ele foi, sem dúvida, na antiguidade, o único filósofo; aquele dentre os filósofos para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante; aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo” (FOUCAULT, 2004, p. 22). Porém, como bem sustenta Foucault, Aristóteles não é o ápice, não é o auge da

³⁵A *áskesis* será trabalhada durante a exposição do período helenístico e será, fundamentalmente, o solo sobre o qual o sujeito efetuará o trabalho de mudança de si sobre si.

antiguidade, mas a exata exceção quando estudamos filosofia antiga. A crítica que Foucault endereça a Aristóteles, mormente quando diz que para este filósofo “a questão da espiritualidade foi a menos importante”, demonstra claramente que o pensador francês não alinha a filosofia antiga a partir do marco aristotélico, do “acontecimento” Aristóteles, pelo contrário. Foucault elege Platão como a linha estendida que indica o caminho percorrido pelo pensamento clássico, helenístico e romano. Eis a razão pela qual Platão é frequentemente citada em quase todas as aulas que com põem *A hermenêutica do sujeito*, mas também nos cursos subsequentes *O governo de si e dos outros* (2010) e *A coragem da verdade* (2011).

Quando consideramos o problema do acesso à verdade no contexto da modernidade (a história da verdade no período moderno), o ponto de partida é: o que dá acesso à verdade, as condições e exigências para o acesso à verdade é o conhecimento. Nesta premissa o "momento cartesiano" encontra seu lugar e sentido, porém, sem atribuir a Descartes o status de fundador desse procedimento. Desse modo, pode-se dizer que a história da verdade começa na modernidade no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento. Isto ocorre quando aquele que busca a verdade, “sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso” (FOUCAULT, 2004, p. 22). É óbvio que essas condições modernas para o acesso à verdade são outras, sem qualquer relação com a espiritualidade. Elas estão ligadas em primeiro lugar às condições internas do ato de conhecimento e a regras a serem pelo sujeito seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer (FOUCAULT, 2004, p. 22). No segundo momento (condições extrínsecas), temos as seguintes exigências: "não se pode conhecer a verdade quando se é louco" (DESCARTES, *Meditações*, p. 86) e é preciso ter preparação científica (ter uma formação). Há que se considerar ainda que a busca pela verdade precisa manter-se fiel aos postulados da moral científica, pois o conhecimento deve guardar respeito aos postuladas da sua própria formulação.

As condições para o acesso à verdade no amplo contexto da modernidade estão diretamente ligadas ao conhecimento propriamente dito, ao ato de conhecer, mas jamais ao

sujeito no seu ser. Nesse sentido, cumpridas as exigências, o sujeito é capaz de verdade, está autorizado a acessar a verdade. O resultado desse postulado é sempre o caminho indefinido do conhecimento. Não haverá aquele momento da transfiguração, da transformação mesma do sujeito pelo “efeito de retorno” da verdade que ele conhece sobre si mesmo, e que transita, atravessa, transfigura seu ser, nada disto pode mais existir (FOUCAULT, 2004, p 23). A verdade não trará ao sujeito a satisfação do resultado do trabalho modificador do seu próprio ser, pois não resultará na mudança que opera naquele que a alcança. O conhecimento despontará como algo sempre indefinido que se acumula ao longo da história e cujo benefício resultará apenas em satisfação psicológica ou social. Assim, com vista a esse confronto entre espiritualidade antiga e conhecimento moderno, Foucault estabelece: “Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 24). Portanto, temos um desmonte de toda a estrutura clássica de acesso à verdade, que exige que haja uma transformação do sujeito e no próprio sujeito que postula acessar a verdade, uma vez que, sem as alterações do seu próprio modo de ser, a verdade não produzirá os efeitos próprios do processo engendrado pela espiritualidade. No modelo inaugurado por Descartes e sustentado por Kant em suas críticas, não é o sujeito que deve transformar-se. Pelo contrário:

Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela sua própria estrutura de sujeito. Parece-me então ser isto que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada suplementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer. Conseqüentemente, a idéia de urna certa transformação espiritual do sujeito que lhe daria finalmente acesso a alguma coisa à qual não pode aceder no momento é quimérica e paradoxal. Assim, a liquidação do que poderíamos chamar de condição de espiritualidade para o acesso à verdade, faz-se com Descartes e com Kant; Kant e Descartes me parecem ser os dois grandes momentos. (FOUCAULT, 2004, p. 234-235).

Importa ainda considerar os argumentos de Foucault acerca da cisura entre filosofia e espiritualidade que resultou no apagamento e eliminação do pensamento e da preocupação filosóficos. Embora considerando o “momento cartesiano” como ponto de inflexão do cuidado de si para o conhecimento de si, Foucault sustenta que os vínculos entre essas duas noções não foram bruscamente rompidos, nem ocorreram “no dia em que Descartes colocou a regra da evidência ou descobriu o Cogito, etc.” (FOUCAULT, 2004, p. 36). Antes mesmo de Descartes encontramos um conjunto de reflexões para desconectar o princípio do cuidado de si e a própria condição da espiritualidade como acesso à verdade, trocando o caminho da espiritualidade por um caminho de acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente. Esse marco inicial dessa cisura não encontramos no pensamento científico, não encontramos na ciência, mas na teologia, que teve forte influência fundadora (seu fundamento de base) em “o” filósofo, Aristóteles. Esse pensamento se estrutura quando assume uma reflexão racional fundante, a partir do cristianismo, em uma fé cuja vocação é universal. Essa forma de pensar, como bem esclarece Foucault, essa postura inaugura, funda, a um só tempo, “o princípio de um sujeito cognoscente em geral, sujeito cognoscente que encontrava em Deus, a um tempo, seu modelo, seu ponto de realização absoluto, seu mais alto grau de perfeição e, simultaneamente, seu Criador, assim como, por consequência, seu modelo (FOUCAULT, 2004, p. 38). Assim sendo, a aproximação entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer, sob o amparo da fé, constitui um dos principais motivos que fizeram com que o pensamento ocidental se tenha desprendido das condições de espiritualidade, que estavam atreladas ao acesso à verdade como processo transformador do sujeito e cuja formulação mais geral era o princípio da *epiméleia heautoû*.

É importante considerar que durante doze séculos, fim do século V até o século XVII, o cristianismo atravessou um grande conflito. O conflito não ocorreu entre a espiritualidade e a ciência, mas entre a espiritualidade e a teologia. E isso pode ser verificado no florescimento de muitas práticas voltadas para o conhecimento espiritual, práticas que exigiam do sujeito uma modificação profunda no ser do sujeito para o acesso à verdade. Logo, a oposição se situava entre pensamento teológico e exigência de espiritualidade e não entre espiritualidade e ciência.

Portanto, o desprendimento da condição da espiritualidade como acesso à verdade não se fez bruscamente com o aparecimento da ciência moderna. Trata-se de um processo lento que deve ser visto do lado da teologia. Diante dessas observações, Foucault faz uma breve correção sobre o que disse sobre Descartes: “Também não se deve imaginar que foi no que chamei, de maneira totalmente arbitrária, de ‘momento cartesiano’, que o corte tivesse sido feito e definitivamente feito (FOUCAULT, 2004, p. 37). De qualquer maneira, o pensamento ocidental, a filosofia como um todo, prestigiou o processo de acesso à verdade apenas pela utilização do método, sem qualquer exigência das condições de espiritualidade tão caras ao pensamento clássico.

Eis as razões que Foucault elenca para que ocorresse a prevalência do “conhece-te a ti mesmo” (gnôthi seautón) com o conseqüente apagamento do “cuidado de si” (epiméleia heautoû) na história do pensamento ocidental. Foucault irá mostrar ao longo das aulas que compõem *A hermenêutica do sujeito* que a *epiméleia heautoû*, com as suas práticas e técnicas de constituição de um sujeito ético, ficou encrustada entre dois modelos (modelo Socrático-platônico e Ascético-cristão) que receberam atenção especial dos historiadores da filosofia pela importância que tiveram para a constituição do sujeito do conhecimento moderno, mas que não puderam apagar da história e nem dos escritos dos filósofos clássicos.

3.4. O momento helenístico do cuidado de si e as novas formas de existência

Após a análise cuidadosa do surgimento da *epiméleia heautoû*, da relação dessa noção com o “conhece-te a ti mesmo” socrático, passando pelo estudo dessas duas noções no *Alcíades*, quadro completo do que Foucault denomina de momento socrático-platônico, o filósofo dedicará todas as demais aulas de *A hermenêutica do sujeito* ao momento helenístico, uma vez que a previsão do estudo do Ascetismo Cristão não se realizará neste conjunto de aulas.³⁶ Não obstante essa constatação, encontram-se nos textos de *A hermenêutica do sujeito*

³⁶Na nota 7 da aula de 6 de janeiro de 1982, Frédéric Gros deixa bem claro não tratará do terceiro momento (Ascético-cristão) em *A hermenêutica do sujeito* e nem no curso seguinte. Cf. FOUCAULT, 2004, p. 41 e 53.

pequenas passagens sobre o cristianismo confrontadas com a filosofia helenística, visando, sobretudo, mostrar a diferença de abordagens das noções ou práticas comuns aos dois pensamentos (helenístico e cristão).³⁷ O estudo do momento helenístico requer inicialmente um balanço do que foi estudado no período antecedente. Por isso, a recorrência ao *Alcibíades* é imprescindível, afinal este diálogo é, considerando o período anterior, “(...) a única teoria global do cuidado de si” e a “(...) primeira grande emergência teórica da *epiméleia heautoû*” (FOUCAULT, 2004, p. 58).

No texto do *Alcibíades* encontram-se três condições que determinam a razão de ser do cuidado de si. A primeira exsurge da pergunta: quem deve ocupar-se consigo mesmo? A resposta é objetiva no texto: os jovens aristocratas destinados ao exercício do poder na cidade devem ocupar-se consigo mesmos. Portanto, jovens bem-nascidos, detentores da *areté*, tal como Alcibíades, devem ocupar-se consigo mesmos. A segunda condição, à qual está ligada à primeira, é que o cuidado de si tem um objetivo, uma finalidade prévia. É preciso ocupar-se consigo com o fim de poder exercer o poder para o qual se está destinado, o que deve ser feito virtuosamente. A terceira condição expõe que o cuidado de si tem como forma principal o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), pois ocupar-se consigo mesmo é conhecer-se. Essas condições não subsistem no período em que iniciamos a análise, não somente pelo fato de chegarmos a uma fase da paulatina perda da centralidade (não importância) da cidade-estado e transformação do modelo político clássico, mas porque se chocam com as filosofias que surgem ao longo da época helenística, a saber: cinismo, epicurismo e estoicismo. Essas novas filosofias propõem novas formas de vida, novas perspectivas da existência encaminhada para uma *tékhne toû bíou* (uma arte de viver).

O novo quadro histórico posicionou o cuidado de si, o ocupar-se consigo, como um princípio geral e incondicional, um imperativo de dimensões sociais (que se impõe a todos), isso durante a vida toda e sem condição de status. Verifica-se também que o fundamento do ocupar-se consigo mesmo, sua razão de ser, não é mais um preparativo, uma capacitação para

³⁷Um bom exemplo dessa assertiva é a análise empreendida por Foucault sobre a ascética filosófica helenística e a ascética cristã. Cf. FOUCAULT, 2004, p. 378-381.

governar os outros. Não tem mais como fim último a condução da cidade, uma vez que agora, nesta fase de ouro do cuidado de si, ocupar-se consigo mesmo é um fim em si mesmo. Destaque-se que no estudo do *Alcibíades*, o eu é definido como o objeto do cuidado de si. Contudo, a finalidade, o fim do cuidado de si era a cidade. É claro que quem governa faz parte da cidade e por isso, por ser parte da cidade, torna-se objeto do seu próprio cuidado. Assim, aquele que governa, parte integrante da cidade, deve governar para salvar a si mesmo e a cidade. Portanto, em resumo, vemos que na estrutura do cuidado de si do *Alcibíades* temos o objeto do cuidado que é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento. Nesse sentido, “a cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade” (FOUCAULT, 2004, p. 103).

No momento helenístico, o eu surge tanto como objeto do qual se cuida, pois é realmente motivo de preocupação, como finalidade mesma do cuidado de si. Não haverá a preocupação com o cuidado de si pela cidade, mas por si mesmo, em razão de si. Isto porque, neste momento do estudo, estamos diante de uma espécie de autofinalização da relação consigo. É preciso ainda considerar que nesta fase da evolução histórica do cuidado de si, ele não mais se determina na forma única do conhecimento de si. É óbvio que o conhecimento de si não desapareceu, mas não determina ou direciona o cuidado de si mesmo, não é o vetor de sua existência. Houve, portanto, uma atenuação do conhecimento de si, uma vez que se integrou no interior de um conjunto de práticas que dão visibilidade ao cuidado de si.

A fim de compreender esse processo de integração, não é demais lembrar que a expressão fundamental, que encontramos desde o *Alcibíades* de Platão até Gregório de Nissa, "epimeleisthai heautoú" (ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo, cuidar de si), tem um sentido que não se confunde meramente com uma atitude de espírito ou uma certa forma de atenção. Etimologicamente, a "epimeleisthai heautoú" remete a uma série de palavras do vocabulário grego como *meletân*, *meléte*, *melétai* etc. *Meletân*, verbo com muita frequência empregado e associado ao verbo *gymnázein*³⁸, é exercitar-se e treinar. *Melétai*, é derivado de

³⁸Tanto *meletân* como *gymnázein*, vocábulos gregos utilizados com muita frequência nos textos filosóficos e

meletân, que significa exercícios de ginástica, exercícios militares, treinamento militar. Portanto, *epimélesthai* refere-se a uma forma de atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, não apenas uma atitude de espírito. O uso desses vocábulos é observado na obra *Econômico*, de Xenofonte³⁹, onde este historiador e filósofo, esclarece como as atividades do proprietário de terras eram atravessadas pelas suas *epiméleiai* (ocupações, cuidados), que, obviamente, garantiam a vida do proprietário e todos os membros da família. Com essas referências e usos literários e filosóficos, essas palavras *meletân*, *meléte*, *epimeleîsthai*, *epiméleia* etc. designam um conjunto de práticas. Elas apontam para o campo da ação, do agir, da atividade mesma. Até mesmo no vocabulário cristão do século IV d.C, a *epiméleia* tem o sentido de exercício, exercício ascético. Portanto, a *epiméleia* e a *epimélesthai* estão articuladas com formas de atividade.

A importância da *epiméleia* dá origem uma nebulosa de vocabulário e de expressões que vão além do domínio circunscrito apenas pela atividade de conhecimento de si. Foucault reúne quatro famílias de expressões articuladas com a *epiméleia*. Algumas remetem a atos de conhecimento e se referem à atenção, ao olhar, à percepção que se pode ter em relação a si mesmo, uma vez que o conhecimento de si não foi suprimido, mas absorvido pelas diversas práticas que surgiram ao longo da história do cuidado de si. Estar atento a si (*prosékhein tân noún*); voltar o olhar para si (conversão do olhar); examinar a si mesmo (é preciso examinar-se: *skeptéon sautón*), são exemplos de vocábulos que enunciam práticas que têm a ver com o conhecimento de si. Encontram-se nesse grupo um vocabulário que não se refere a conversão do olhar, mas a “um movimento global da existência”, uma mudança radical em si mesmo. Assim é o voltar-se para si, oriundo do “*convertere*” latino e da “*metánoia*” grega. Acrescentem-se ainda “retirar-se em si”, “recolher-se em si” e “descer ao mais profundo de si mesmo”. No segundo grupo de expressões, “temos as expressões que se referem à atividade, à atitude de refluir sobre si mesmo, retrair-se, ou então estabelecer-se, instalar-se em si mesmo como em um lugar-refúgio, uma cidadela bem fortificada⁴⁰, uma fortaleza protegida por muralhas”

literários, serão estudados com mais vagar na aula de 3 de março de 1982.

³⁹Cf. XENOFONTE. *Econômico*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

⁴⁰Essa noção de “cidade fortificada”, “cidadela interior”, “cidade murada” etc., encontramos com muita frequência

(FOUCAULT, 2004, 104). Terceiro grupo abrange as expressões que se referem a atividades, condutas particulares em relação a si. Algumas delas tem inspiração no vocabulário médico: “tratar-se”, “curar-se”, “amputar-se”, “abrir seus próprios abscessos” etc. Há expressões que se referem ainda a atividades em relação a si mesmo, mas que possuem um caráter jurídico: “reivindicar-se a si mesmo”, isto é, é preciso “fazer valer seus direitos, os direitos que se tem sobre si mesmo, sobre o eu que se acha atualmente carregado de dívidas e obrigações das quais deve livrar-se, ou que está escravizado”. Verificam-se ainda expressões que designam atividades de tipo religioso: “cultuar-se”, “honrar-se”, “respeitar-se”, “envergonhar-se diante de si mesmo”. O quarto grupo de expressões designa certo tipo de relação permanente consigo mesmo: “ser mestre de si”, “sentir prazer consigo”, “alegrar-se consigo”, “ser feliz em presença de si”, “satisfazer-se consigo mesmo”. Verifica-se, portanto, que as muitas expressões que surgiram ao longo da história do cuidado de si, sobretudo durante o helenismo grego e período romano imperial, ultrapassam a simples atividade de conhecimento de si, uma vez que elas vão se ligar a toda um conjunto de práticas aplicadas a si, práticas voltadas a autoconstituição de si. Essas práticas dimensionaram o que Foucault chama de “explosão do cuidado de si”, justamente porque nesse momento helenístico ocorrerá a “transmutação do cuidado de si em uma prática autônoma, autofinalizada e plural nas suas formas” (FOUCAULT, 2004, 106).

A nebulosa de vocabulários estuda até aqui expõe uma franca generalização da *epiméleia heautoû*. Essa generalização será estudada por Foucault segundo dois eixos, em duas dimensões. O primeiro eixo considera a generalização do cuidado de si na própria vida do indivíduo e visa responder a questão: como o cuidado de si se toma e deve tornar-se coextensivo à vida individual? A resposta será dada na primeira hora da aula do dia 20 de janeiro. O segundo eixo será abordado na segunda hora desta aula e buscará “analisar a generalização pela qual o cuidado de si deve estender-se a todos os indivíduos, quaisquer que sejam”. No período em que nos situamos, o cuidado de si desponta como coextensivo à vida, transforma-se numa arte da vida, numa arte da existência, numa arte de viver (*tékhnē tou bíou*). Assim, considerando essa mudança fundamental da *epiméleia heautoû*, é significativo retomar o que encontramos no

em Marco Aurélio. Cf. *Pensamentos*, VIII, 48.

Alcibiades acerca do momento em que se deve cuidar de si a fim de entender essa mudança. Neste diálogo, o momento, a ocasião para cuidar de si não é o que em grego se denomina *kairós* (momento certo ou oportuno), mas o momento da vida, estação da existência em que se deve ocupar-se consigo mesmo (a palavra grega para este momento é *hóra*). Este momento, esta estação da existência, ocorre quando o jovem deixa de estar nas mãos dos pedagogos e passa integrar a vida política na cidade, exercendo o poder compatível com seu cargo e status. No momento helenístico, contudo, não é mais no fim da adolescência que se afirmará a necessidade do cuidado de si, uma vez que a epiméleia heautoû não é mais um imperativo ligado simplesmente à crise pedagógica e erótica do momento entre a adolescência e a idade adulta. O cuidado de si apresenta-se como uma obrigação permanente que deve durar a vida toda. A epiméleia heautoû integrará a vida como um todo e se espalhará por todos os setores da existência, definindo inclusive a atuação da atitude filosófica que será entendida como atitude de cuidado, de "ter cuidados com a própria alma". Inclusive, essa é a posição formulada por Epicuro antes do momento helenístico e pode ser checada no início da *Carta a Meneceu*:

Quando se é jovem, não se deve hesitar em filosofar e, quando se é velho, não se deve deixar de filosofar. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma. Quem disser que não é ainda ou não é mais tempo de filosofar assemelha-se a quem diz que não é ainda ou não é mais tempo de alcançar a felicidade. Logo, deve-se filosofar quando se é jovem e quando se é velho, no segundo caso [quando se é velho, portanto; M.F.] para rejuvenescer no contato com o bem, para a lembrança dos dias passados, e no primeiro caso [quando se é jovem; M.F.] a fim de ser, embora jovem, tão firme quanto um idoso diante do futuro! (FOUCAULT, 2004, p. 108).

Essa posição de Epicuro de que se deve filosofar todo o tempo, deve-se incessantemente ocupar-se consigo, independentemente da idade, tem ressonâncias mais específicas nos textos estoicos dos grandes filósofos da época helenística e romana imperial. Destaque-se a máxima de Musônio Rufo⁴¹, segundo o qual é cuidando-se sem parar que se pode salvar-se. Portanto,

⁴¹Musônio Rufo foi um personagem proeminente tanto da História como na Filosofia. Seu comprometimento com os princípios filosóficos que pregava tomou conta do imaginário da antiguidade. Filóstrato, por exemplo, faz Apolônio de Tiana compará-lo a Sócrates, no exílio injusto que sofrera em 65. Orígenes considera Musônio e Sócrates como os paradigmas das melhores vidas. Luciano de Samosata cita Musônio como um exemplo de

no período helenístico, considerando as muitas informações que se colecionou até aqui, verifica-se que o cuidado de si é ocupação de toda uma vida, não está jungido a uma determinada fase da vida, a uma mudança de estado ou humor. É de fato uma atividade de toda a vida. Diferentemente do período anterior estudado, o cuidado de si agora envolve o adulto (homem e mulher, obviamente), ou melhor dizendo, o homem de meia idade e até mesmo aquele que já se encontra no final da idade adulta. Se considerarmos aqueles que produziram o saber filosófico no período em que estamos analisando, “lidamos agora com um pequeno mundo, ou um grande mundo de homens jovens, ou homens em plena maturidade, homens que hoje consideraríamos velhos, que se iniciam, encorajam-se uns aos outros, empenham-se, quer sozinhos quer coletivamente, na prática de si” (FOUCAULT, 2004, p. 109).

Esse quadro, inicialmente marcado por articulações individuais, fica bem explícito quando consideramos as relações entre Sêneca e Sereno, quando este consultando Sêneca no começo do *Sobre a tranquilidade da alma* (SÊNECA, 2014), expressa-se de modo tal que se percebe tratar-se de um apelo, um pedido de ajuda em forma de carta endereçado a Sêneca (2014, p. 193)⁴². Aneu Sereno, um jovem que já se encontrava na fase adulta, é destinatário também das obras *Sobre a Constância do Sábio* e ainda de *Sobre o Ócio*.⁴³ Foi um grande amigo de Sêneca, pertencente à ordem equestre, formada pelos cidadãos mais abastados. Sereno também tinha cargo na administração pública, tendo obtido, por influência de Sêneca, a função de *praefectus*, atividade importante na cidade de Roma. No quadro das relações individuais,

liberdade e coragem. O filósofo sustentava uma firmeza moral que atravessou os séculos e se firmou como um exemplo de filosofia vivida – o que se pode notar a partir dos relatos de sua vida. Cf. EPICTETO. O Encheiridion de Epicteto. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014, p. 10-20.

⁴²Esse apelo em forma de carta endereçado a Sêneca tem início com a descrição do estado de Sereno: “Quando me examino, Sêneca, alguns vícios se mostram tão aparentes que eu poderia tocá-los, outros ficam mais obscuros e ocultos, alguns não são contínuos, mas retornam em intervalos, os quais eu diria que são os mais molestos, como inimigos que vagueiam e atacam de improviso, não nos permitindo ficar de prontidão, como na guerra, nem em descanso, como na paz”. A descrição vai do número 1 ao 17, neste, Sereno pede: “Peço, então, se tens algum remédio com que possas pôr fim a essa minha flutuação, que me consideres digno de dever-te minha serenidade. Sei que não são perigosas essas oscilações da alma, nem acarretam nada de alarmante. Para expressar-te por uma exata comparação aquilo de que me queixo, não me sinto atormentado pela tempestade, mas pela náusea. Portanto, elimina esse meu mal, qualquer que seja ele, e socorre quem padece mesmo a avistar terra”.

⁴³ Cf. SENECA. *Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia*. Milano: Bompiani, 2000.

temos também a importante figura de Lucílio, a quem será endereçada a longa correspondência (*Cartas a Lucílio*) que, a partir de 62, ocupará Sêneca, tanto quanto a redação das *Questões naturais*, que são dedicadas e dirigidas ao próprio Lucílio. Este Lucílio é um homem que tem a idade cerca de dez anos menos que Sêneca, mais ou menos cinquenta anos, enquanto que Sêneca, nesse período das obras citadas, já contava com sessenta anos. O empenho de Sêneca nas cartas de enviou a Sereno tinha um objetivo: fazer com que Lucílio evoluísse de um epicurismo mal teorizado para um estoicismo maduro.

Mesmo se tratando de lições endereçadas a específicas pessoas, ligadas ao filósofo pelo laço da amizade, os ensinamentos que compõem essas lições, essas filosofias encartadas em cada obra, carta ou discurso, afetam a todos os que leem esse material. Pois o que se tem em debate, em exame, em análise, é o que integra e compõe a própria existência do ser humano. Eis o caráter etopoiético de todos esses escritos, temática que será trabalhada nesta dissertação. Deve-se agora considerar o papel de Epiteto nessa transformação do cuidado de si, que não figura mais como uma questão pontual, ligada à vida política da polis. Epiteto⁴⁴ é um professor de filosofia por profissão. Abriu uma escola em Roma (Após a expulsão de Roma, abrirá outra na cidade grega de Nicópolis/Epiro) para ensinar seu pensamento estoico. Esta escola atraía muitos jovens que iam para lá em busca de uma formação. Nas *Diatribes*⁴⁵, Epiteto censura os jovens que se dirigem para a escola fazendo crer aos seus familiares que foram se formar em uma boa escola filosófica quando, de fato, não pensam mais que [em] retornar às suas casas para brilhar e ocupar postos importantes. Há também a crítica a todos os alunos que chegam cheios de zelo e que, ao cabo de algum tempo, desgostosos com o ensino porque não os instruiu suficientemente para brilhar e ainda lhes exigiu demais do ponto de vista moral, deixam a escola. A escola mantinha um regimento regido e voltava-se para uma formação pessoal efetiva. Assim, temos realmente uma grande quantidade de jovens que procuram a escola de Epiteto em busca de formação, contudo não somente os jovens são alcançados. Nesse centro de

⁴⁴O capítulo 4 desta dissertação é dedicado aos três latinos, onde se encontram dados biográficos desses filósofos.

⁴⁵Neste trabalho, além da versão francesa das *Diatribes*, consultou-se também a versão em espanhol:

EPICTETO. *Disertaciones* por Arriano. Tradução de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

ensino, o cuidado de si enquanto conjunto de lições que podem ser aprendidas e aplicadas, é acessível a todos, jovens e adultos. Inclusive, nas Diatribes (livro II), os jovens alunos são aconselhados a irem encontrar os personagens notáveis de suas cidades e sacudi-los um pouco interpelando-os: dizei, pois, de que modo viveis? Ocupai-vos verdadeiramente com vós mesmos? Destaque-se também a figura de Dion de Prusa ou Díon Crisóstomo, filósofo do período imperial, conhecido por seus *Discursos*, onde trata da ascese, do retiro em si etc.

A inserção do adulto no amplo campo da prática de si pode ser constatada no famoso grupo dos Terapeutas, tratado por de Fílon de Alexandria na obra *De vita contemplativa*. Trata-se de um grupo que se fixou às proximidades de Alexandria, que pode ser chamado de ascético (também conhecido como essênios)⁴⁶ e que tem como um dos seus objetivos, expresso no próprio texto de Fílon, a *epiméleia tés psykhés* (ter cuidados com a alma). Trata-se de um grupo de homens adultos que abandonam tudo em suas cidades para irem se ocupar com a própria alma. O diferencial é que esses homens se ocupam com a própria alma no final da vida, não mais no começo. Temos ainda, do final do século II, os escritos de Luciano de Samósata⁴⁷, uma série de sátiras e muitos textos irônicos. Destaque para o texto *Filósofos em leilão*, que foi traduzi em francês como *Philosophes à l'encan*, sobre esta tradução Foucault discorda e propõe um outro título (*O mercado das vidas ou dos modos de vida*); e também um outro texto, na verdade um diálogo denominado *Hermotímio*⁴⁸, com uma discussão, ironicamente apresentada, entre dois indivíduos. O texto é assaz irônico, mas revela que a questão do cuidado de si na fase adulta era um tema corrente no período em que estamos tratando.

Vimos como a figura do adulto está neste momento ligada ao cuidado de si, operando

⁴⁶ Os Essênios ou Essênios constituíam um grupo asceta, apocalíptico-messiânico do movimento judaico antigo que foi fundado em meados do 2º século a.C. e foram dizimados no ano 68 d.C, com a destruição de seus assentamentos em Qumran. O movimento já foi mencionado por autores antigos. Cf. EISENMAN, Robert; WISE, Michael. A descoberta dos manuscritos do Mar Morto. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

⁴⁷ Nasceu por volta de 125 em Samósata, na província romana da Síria (atual Samsat, Turquia), e morreu um pouco depois de 181; seu apogeu pode ser situado durante o reinado de Marco Aurélio, entre 161 e 180.

⁴⁸ LUCIANO. Obras completas – Vol. IV. Temos também uma versão portuguesa do texto de Luciano. Cf. LUCIANO. Luciano (II). Hermotimo ou as escolas filosóficas. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

uma descentralização em relação ao que aconteceu no período ou fase anterior, centrada na figura do jovem que se preparava para a vida política. Dessa mudança que realinha a noção até então conhecida do cuidado de si, resultaram consequências importantíssimas para a história do cuidado. A primeira consequência se revela a partir do momento em que o cuidado de si torna uma atividade adulta. Nesse caso, a função crítica dessa atividade vai acentuar-se. A prática de si evidenciará um papel corretivo e formador na vida daquele que se ocupa consigo mesmo. A prática de si assumirá uma função crítica em relação a si mesmo e ao mundo cultural ao redor. O lado formador da prática de si que se desenvolve no decurso do período helenístico e romano imperial, ao contrário do que acontecia com o jovem grego, que se preparava para assumir o poder na polis, prepara o indivíduo “para que possa suportar todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo” (FOUCAULT, 2004, p. 115). Na formação/preparação visa-se montar um mecanismo de segurança, um dispositivo de proteção, não de inculcar no indivíduo um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. Esta formação engendra uma armadura protetora em relação ao mundo e a todos os acidentes ou acontecimentos que possam atingir o indivíduo. A esta armadura protetora os gregos denominaram *de paraskheué*, que Sêneca traduziu por *instructio*. Esta armadura protege o indivíduo dos acontecimentos, dos percalços da vida, que surgem para perturbá-lo.

Assim, encontramos no período que estamos analisando (séculos I-II d.C), o lado formador da prática de si, do cuidado de si. Não apenas o caráter formador estará em questão neste período, mas o aspecto corretivo da própria vida, do modo de vida do indivíduo. A prática de si atuará sobre os erros, os maus hábitos, sobre as deformações do indivíduo. Portanto, trata-se de uma espécie de “correção-liberação”, no sentido de corrigir e libertar o indivíduo dos seus vícios mais profundos e mais ordinários. Essa correção-liberação é exemplificada por Sêneca no livro V, carta 50, números 4-7, das *Cartas a Lucilio*, onde encontramos:

Para quê iludirmo-nos? O nosso mal não vem do exterior, está dentro de nós, enraizado nas nossas vísceras, e, como ignoramos o mal de que sofreremos, só com dificuldade recuperamos a saúde. E mesmo que já tenhamos iniciado o tratamento, quando nos será possível levar de vencida a enorme virulência de tão numerosas

enfermidades? Nem sequer solicitamos a presença do médico, quando afinal é mais fácil tratar uma doença ainda no início. Almas ainda frescas e inexperientes obedecem sem tardar a quem lhes indique o justo caminho. Só é difícil reconduzir à via da natureza quem deliberadamente dela se apartou. Parece que temos vergonha de aprender a sabedoria! Pelos deuses, se acharmos que é vergonhoso buscar um mestre, então podemos perder a esperança de obter as vantagens da sabedoria por obra do acaso. A sabedoria só se obtém pelo esforço. Para dizer a verdade, nem sequer é necessário grande esforço se, como disse, começarmos a formar e a corrigir a nossa alma antes que as más tendências cristalizem. Mas mesmo já empedernidas, nem assim eu desespero: com esforço persistente, com cuidados aturados e intensos, todas as más tendências serão vencidas. Podemos aprumar toros de madeira, por muito tortos que estejam; por meio de calor é possível endireitar pranchas curvas e adaptar a sua forma natural às nossas conveniências. Com muito mais facilidade se pode dar forma à alma, essa entidade flexível, mais maleável que qualquer líquido. (SENECA, 2009, p. 170-171).

Essas passagens da carta 50 nos mostram que no cultivo de nós mesmos, devemos trabalhar para expurgar o mal que nos é interior e nos libertar dele. E quanto mais cedo buscarmos corrigir o mal que reside em nós melhor para o crescimento, para a maturidade. Daí a comparação com o apelo médico: um médico tem muito mais chances de sucesso se for chamado no começo da doença. Entretanto, mesmo que as más tendências tenham se cristalizado, podemos sempre buscar corrigi-las, uma vez que “Podemos aprumar toros de madeira, por muito tortos que estejam; por meio de calor é possível endireitar pranchas curvas e adaptar a sua forma natural às nossas conveniências”. Após se referir que é possível conformar os elementos físicos de acordo com a necessidade humana, Sêneca afirma: “Com muito mais facilidade se pode dar forma à alma, essa entidade flexível, mais maleável que qualquer líquido”. A esse processo corretivo-formador, aplica-se a fórmula retirada vocabulário cínico: *virtutes discere é vilia dediscere* (aprender as virtudes é desaprender os vícios).

Importante demarcar que na prática de si, na constituição de si mesmo, a noção de desaprendizagem essencial, é fundamental. É importante nos cínicos e é de igual modo importante nos estoicos. Esta noção de desaprendizagem remete à necessidade que se tem de reformar tudo o que se aprendeu que promove em si o vício, o defeito, o fracasso, pelo que se deve começar desde cedo, na juventude, se possível, tão logo tenha início o “se ocupar consigo mesmo”. Está em questão um desbaste em relação ao ensino recebido, aos hábitos estabelecidos e ao meio que se vive. Desbaste, inicialmente, de tudo o que ocorreu na primeira infância

(FOUCAULT, 2004, p. 117). Nesse sentido, oportuno o pensamento de Cícero⁴⁹ nas *Tusculanas*: “Agora, porém, ao mesmo tempo em que somos dados à luz e recebidos, parecemos ter sugado o erro. Mas logo fomos entregues aos pais, depois aos mestres, então somos impregnados de vários erros de tal modo que a verdade ceda à vaidade e à conjectura confirmada pela mesma natureza” (CÍCERO, 2014, p. 215). Não se tem dúvida de que a crítica a educação infantil está em questão aqui. Essa educação que não garante a autonomia futura. Entra em questão a crítica ao grupo familiar, responsável pelas principais deformações do indivíduo. Afinal de contas, tudo começa quando aprendemos os erros mais comuns da vida familiar e reproduzimos os vícios mais banais da vida que, obviamente, se aprimoram e se transformam nos grandes fardos dos adultos. Consequentemente, o cuidado de si precisa reverter inteiramente o sistema de valores impostos pela família.

A crítica a educação infantil, ao grupo familiar e até mesmo a crítica aos valores da sociedade, remete a crítica dos mestres de ensino, os que tinham o compromisso de formar os jovens, principalmente a dos professores de retórica. Neste último aspecto da crítica pedagógica reside toda a grande polêmica entre o ensino filosóficos e o ensino da retórica⁵⁰. A crítica que Epiteto⁵¹ faz ao aluno de retórica que chega a sua escola representa a crítica ao próprio ensino da retórica, que não visa levar o aluno a ocupar-se consigo mesmo, ao contrário, evoca no aprendiz o cuidado com a aparência, com o seu corpo para agradar os outros. O que vemos até aqui é o aparecimento da função crítica da prática de si que é a primeira consequência do deslocamento cronológico do cuidado de si do final da adolescência à idade adulta, segundo compreende Foucault (FOUCAULT, 2004, 118). A segunda consequência se dará com a aproximação entre a prática de si e a medicina⁵². Assim, assevera Foucault: “Com efeito, desde que a prática de si passa a ter como função maior, ou como uma de suas funções maiores,

⁴⁹A tradução que Foucault utiliza é a seguinte: "Desde que nascemos e somos admitidos em nossas famílias, encontramos-nos em um meio inteiramente falseado onde a perversão dos julgamentos é completa, tanto que, pode-se dizer, sugamos o erro com o leite de nossas amas". Cf. FOUCAULT, 2004, p. 217.

⁵⁰Cf. CAPELA, M. M. F. Libro V: *La retórica*. Traducción y notas de Pedro Rafael Díaz y Díaz. *Florentia Iliberritana*: Revista de Estudios de Antigüedad Clásica, n. 2, p. 117-160, 1991.

⁵¹ Cf. Epiteto, Diálogos, III, 1.

⁵²Foucault dedica um tópico completo na História da sexualidade III a esse tema da relação entre medicina e filosofia. Cf. Foucault, 1985, p. 59-63.

corrigir, reparar, restabelecer um estado que nunca talvez tenha existido, mas cujo princípio é indicado pela natureza, vemos que nos aproximamos de um tipo de prática que é o da medicina” (FOUCAULT, 2004, p. 119).

É claro que não é preciso esperar o período helênico e imperial da filosofia para encontrarmos uma aproximação ou mesmo uma comparação entre filosofia e medicina. O pensamento socrático-platônico que aproxima a filosofia da medicina, e, em muitos casos, a filosofia é chamada de medicina da alma, é um tema bastante conhecido na antiguidade, atravessando toda a história da filosofia clássica.⁵³ Na filosofia pós-platônica, destaque para o pensamento de Epicuro em sua sentença vaticana 53: “Não se deve simular filosofar, mas filosofar efetivamente, pois não precisamos parecer saudáveis, mas ter saúde verdadeira” (EPICURO, 2014, p. 51). A filosofia não está separada dos assuntos ordinários, não é distinta da verdadeira felicidade que alcançamos com a saúde da alma. Entre os estoicos, sobressaem Posidônio de Rodes ou de Apameia (135 a. C. - 51 a.C), integrante do médio estoicismo, e Musônio Rufo (30 d.C. - 90 d.C), o famoso professor de Epiteto. Nestes temos uma clara relação entre filosofia e medicina, com destaque para figura do filósofo como um “médico” que socorre os angustiados tanto quanto os especialistas nas afecções do corpo. Cite-se também Plutarco, um filósofo considerado do médio platonismo, que defendia que medicina e filosofia têm uma só região, um só território. Portanto, vínculo entre medicina e filosofia (cuidado de si) é antigo e aparece de diferentes maneiras nos escritos filosóficos a partir do manuseio de conceitos peculiares. O exemplo disso é a noção de páthos, que é compreendida como paixão e como doença. Ela está presente nos escritos epicuristas e estoicos. O páthos está ligado a uma afecção, sofrimento, mal, que se apresenta em forma de sintomas, que, quando ignorados, se transformam em uma doença propriamente dita (páthos ou patologia), em uma *perturbatio* (tradução de Cícero) e uma *affectus* (tradução de Sêneca). A doença quando não tratada tende a piorar e submeter o indivíduo a um estado de morbidez. Essa noção médica ou clínica está presente na prática do cuidado de si, uma vez que, com muita frequência, ela é concebida como

⁵³Cf. SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. Medicina da alma. 2ª. São Paulo: Hucitec, 2013 e PASSOS, José Davi. A filosofia como cura da alma: a formação ética como terapia na atividade filosófica antiga. Jundiaí-SP: Paco, 2018.

uma operação médica. Nesse sentido, aparece a importante noção de *therapeúein*. Esta palavra grega apresenta três significados. O primeiro, *therapeúein* significa realizar um ato médico cuja destinação é curar; o segundo, *therapeúein* é também a atividade do servidor que obedece às ordens e que serve seu mestre; e, o terceiro, *therapeúein* é prestar um culto. Vindo de Marco Aurélio, temos o *therapeúein* heautón (MARCO AURÉLIO, pensamentos, II, 13) que significa: cuidar-se, ser seu próprio servidor e prestar um culto a si mesmo.

É sempre importante retomar as lições do grupo dos terapeutas anotadas por Fílon de Alexandria no *De vita contemplativa*⁵⁴. Esse grupo de Terapeutas, considerado por Fílon como filósofos, são pessoas que, em determinado momento, retiraram-se para as proximidades de Alexandria, onde edificam uma comunidade integrada pelos terapeutas. E por que se chamam Terapeutas? Fílon responde dizendo que são assim chamados porque cuidam da alma como os médicos cuidam do corpo. Eles cuidam da alma e praticam o culto do Ser. Cuidam do Ser e cuidam da própria alma. Visualiza-se que a correlação entre filosofia e medicina, entre cultivo/prática da alma e medicina do corpo, suscita uma prática muito comum nesse período helenístico e romano imperial que é a reunião de um grupo de pessoas que se articulam, se associam para praticar o cuidado de si de modo ordenado e sistemático, ou funda uma escola de filosofia que constitui um dispensário da alma, um lugar onde se vai porque se quer, onde se leva e envia os amigos. Busca-se refúgio na escola ou no grupo para cuidar dos males e das paixões que atingem os indivíduos. É assim que Epiteto considera sua escola de filosofia. Concebe-a como um hospital da alma, um dispensário da alma. Encontramos essa posição do filósofo no colóquio 21 (1-22) do livro II de *As diatribes*, “em que ele censura vivamente seus alunos por terem vindo somente para aprender filosofia”, para aprender a discutir, para aprender a arte dos silogismos” (EPITETO, *Diatribes*, II, 21). Epiteto critica os alunos que vieram apenas para obter conhecimento e não para obter a cura da própria alma. Recomenda que alunos antes de aprenderem os conceitos filosóficos cure as afecções, as doenças de que padecem. Temos de maneira mais clara ainda, no colóquio 23 do livro III: a questão “o que é uma escola de

⁵⁴Temos uma ótima tradução feita por Jean-Yves Leloup da passagem do *De vita contemplativa* onde Fílon trata do grupo dos terapeutas. Cf. LELOUP, Jean-Yves. *Cuidar do ser: Fílon e os Terapeutas de Alexandria*. Petropolis-RJ: Vozes, 2013, p. 27-46.

filosofia?” Uma escola de filosofia é um *iatreîon* (um dispensário). Conseqüentemente, quando se sai da escola de filosofia não se deve ter aprendido o prazer, mas ter sofrido para mudar, se transformar. Pois não frequenta a escola de filosofia porque se está em boa saúde. “Este chega com o ombro deslocado, aquele com um abscesso, o terceiro com uma fístula, outro com dores de cabeça”.

Portanto, filosofia e medicina na antiguidade caminharam juntas, sem dúvida, porque o objeto de preocupação de ambas sempre foi o mesmo: cuidar do homem, integralmente. Essa relação aparece nos principais escritos do mundo clássico, porém ganha contornos especiais com a cultura do cuidado de si, sobretudo nos escritos de Sêneca e Epiteto que têm argumentos longos e precisos acerca da necessidade de curar as doenças da alma assim como são curadas as do corpo.⁵⁵

4 OS GRANDES TEMAS ESTOICOS E A CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO ÉTICO NO PERÍODO HELENÍSTICO

No presente capítulo analisaremos a pujança da filosofia estoica, o efeito da leitura etopoiética dos principais filósofos desta corrente no pensamento de Foucault, sobretudo o modo como elege e opera os conceitos no contexto desse importante período ou momento helenístico e romano imperial.

No período socrático-platônico, vimos que o deslocamento cronológico da prática de si do final da adolescência para a idade madura e a vida adulta, projeta pelo menos três conseqüências. A primeira diz respeito à função crítica desta prática de si, que vem dobrar e recobrir a função formadora, função de preparo do indivíduo para os percalços da vida. A segunda reside na aproximação frequente entre medicina e cuidado de si, ocorrendo quase uma simbiose entre os dois, mormente pela busca constante da superação da dicotomia entre doença do corpo e doença da alma. No período em que estamos estudando, o corpo reemerge como um

⁵⁵ Um significativo estudo sobre a filosofia com medicina da alma foi escrito por Giovanni Reale. Cf. GIOVANNI, R. *La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima*. Milano: Bompiani, 2004.

objeto de preocupação, de modo que cuidar de si mesmo (do corpo) é também cuidar, tratar, da própria alma. Essa questão aparece nos epicuristas, nos estoicos (Sêneca, Marco Aurélio e Epiteto) e nos comentadores de filosofia do período. A terceira consequência do deslocamento cronológico é a nova importância e o novo valor que a velhice⁵⁶ passa a ter no período helenístico.

4.1 Cuidado de si e a velhice como meta da existência

Não obstante o valor tradicionalmente ambíguo ou limitado da velhice (sabedoria e impotência física, experiência e incapacidade para a ação etc.), o coroamento, a mais alta forma do cuidado de si, o momento de sua recompensa, estará precisamente na velhice, é, claro, após uma vida de cuidado. Ela é o momento de liberação dos desejos físicos, das ambições políticas, mas também é o momento da *autarkeia* (autarquia), pois agora o idoso será soberano de si mesmo e pode satisfazer-se inteiramente consigo. Nesta fase final da vida, o idoso tem uma definição:

aquele que pode enfim ter prazer consigo, satisfazer-se consigo, depositar em si toda alegria e satisfação, sem esperar qualquer prazer, qualquer alegria, qualquer satisfação em mais nada, nem nos prazeres físicos de que não é mais capaz, nem nos prazeres da ambição aos quais renunciou. O idoso é, portanto, aquele que se apraz consigo, e a velhice, quando bem preparada por uma longa prática de si, é o ponto em que o eu, como diz Sêneca, finalmente atingiu a si mesmo, reencontrou-se, e em que se tem para consigo uma relação acabada e completa, de domínio e de satisfação ao mesmo tempo. (FOUCAULT, 2004, p. 135).

Diante desse quadro, podemos considerar, é claro, se a velhice é realmente este ponto desejável, então que ela não seja considerada simplesmente como um termo da vida, nem percebida como uma fase em que a vida definha. Ela desponta como um objetivo, uma meta, e uma meta positiva da existência. Deve-se caminhar para a velhice com sabedoria, equilíbrio e domínio de si, e jamais encará-la como um nefasto episódio da via. Acerca dessa questão da

⁵⁶Os debates sobre a velhice aparecem com muita frequência entre os filósofos do estoicismo imperial e entre aqueles que não se consideravam estoicos. Cf. CÍCERO, M. T. Saber envelhecer. Porto Alegre: L & PM, 1999.

velhice, o caminhar com equilíbrio em direção a ela, Sêneca na carta 32 (2-3) do Livro IV, é bastante elucidativo. Diz Sêneca:

Aí está uma coisa salutar, não te relacionares com pessoas de índole e objectivos distintos dos teus. Tenho a convicção de que essas pessoas não poderiam desviar-te e de que tu manterias os teus propósitos ainda que uma multidão te rodeasse e procurasse dissuadir-te de o fazeres. Quero eu dizer: não receio que te façam mudar de direcção, mas temo que te estorvem a marcha. Dificultarem-nos o avanço é um prejuízo de monta: é como se, apesar da tremenda brevidade desta vida que a nossa inconstância ainda torna mais breve, estivéssemos de momento a momento a dar os primeiros passos. Reduzimos a vida a migalhas, fazêmo-la em bocadinhos... Avança, portanto, meu caro Lucílio, pensa quanto maior seria a tua velocidade se algum inimigo corresse atrás de ti, se suspeitasses que um esquadrão de cavalaria se aproximava seguindo a pista dos fugitivos. É isto mesmo o que sucede: estás a ser perseguido. Anda mais rápido, foge, põe-te em segurança; pensa ainda como será admirável consumarmos a vida antes de morrer, e podermos depois aguardar em segurança o que nos restar para viver, sem nada mais desejarmos já para nós mesmos, gozando a plena posse de uma vida feliz, uma vida que, embora se prolongue, não poderá ser mais feliz do que já é. (SÊNECA, 2009, p. 120-121).

Sêneca está propondo aqui a Lucílio viver uma vida como uma unidade de um movimento contínuo, que tende para a velhice. Viver como se alguém estivesse vindo para atacar, viver apressado, viver em direção a meta da vida: alcançar uma velhice ditosa (abrigo seguro), significativa e plena de si. A velhice em questão é a chamada velhice cronológica, aquela que normalmente a maioria dos clássicos reconhecia começar por volta dos sessenta anos. Ela não se reduz apenas a essa ideia cronológica, é também uma velhice ideal, uma velhice para a qual nos preparamos. Essa é uma importante questão que surge nos séculos I e II da época imperial, que marca o deslocamento cronológico do cuidado de si. Enquanto no *Alcíbiades* visa-se prepara o jovem para os assuntos políticos, no momento helenístico o cuidado é um assunto que atravessa toda a vida, infância, adolescência, idade adulta e velhice, sendo que existe uma certa ligação, junção entre a idade adulta e a velhice real. Verifica-se que no momento helenístico não visualizamos o cuidado de si como uma atividade preparatória para a vida política, como acontece no *Alcíbiades*, não há portanto uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada. O que está em jogo agora é o ocupar-se consigo mesmo e ponto final! Será uma atividade de jovens, adultos e velhos que visa aprimorar o próprio modo de viver.

A preocupação com a velhice, não no sentido perturbador do ato humano de envelhecer, mas como prepara-se para ele, como ter uma velhice feliz, nessa fase tardia do estoicismo romano, dependerá de como cada homem constrói o seu percurso de vida, pois a velhice digna é uma construção que exige muito esforço, bem como uma práxis e uma relação virtuosa entre jovens e velhos, todos aceitando os ditames da natureza para viverem a excelência de suas idades. Na concepção estoica de Cícero, a velhice deve ser aceita por todos, pois é uma determinação da natureza. Sua obra sobre o processo de envelhecimento permanece como obra fundamental para se pensar as condições da velhice no mundo contemporâneo.⁵⁷

4.2 A vocação geral do cuidado de si: opção geral versus universalização

Considerando o alcance do cuidado si no período em que estamos analisando, é possível dizer que ele se constitui agora como uma espécie de lei ética universal? Que é aceito indeclinavelmente por todos? Obviamente que não. Pois, ainda que seja uma prescrição generalizada, disseminada pelos filósofos, o ocupar-se consigo mesmo será aplicado a um grupo limitada de indivíduos. Ocupar-se consigo aparecerá como um elemento correlato de uma noção, a noção de ócio (*skholé/σχολή* ou *otium*)⁵⁸. Este *otium* só é possível ser experimentado por alguém que pode e tem condições de garanti-lo. Ele é uma certa forma de vida particular, distinta de todas as outras vidas, que viabiliza as condições reais do cuidado de si. Impõe-nos considerar que na cultura clássica, compreendendo aqui a cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado. “O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e os outros” (FOUCAULT, 2004, p. 139). Ainda podemos acrescentar contra essa ideia de uma lei ética geral do cuidado de si, o fato de que na cultura clássica, helenística e romana imperial, o cuidado de si sempre

⁵⁷ Cf. CÍCERO. “Saber envelhecer” seguido de “Amizade”. Porto Alegre: LPM Pocket, 1997.

⁵⁸ Uma importante reflexão sobre o *otium* entre os romanos entramos A. GIARDINA. Cf. GIARDINA, A. O Homem Romano. Editorial Presença. Lisboa, 1992.

tomou forma em práticas, em instituições, em grupos, que eram distintos entre si, quase sempre fechados uns aos outros. Nesse sentido, esclarece Foucault:

O cuidado de si era ligado a práticas ou organizações de confraria, de fraternidade, de escola, de seita. Abusando um pouco da palavra "seita" - ou antes, dando-lhe o sentido geral que tem em grego, pois, como sabemos, a palavra génos, que significava, a um tempo, família, clã, gênero, raça, etc., era empregada para designar o conjunto dos indivíduos reunidos, por exemplo, na seita epicurista ou na seita estóica -, tomando a palavra "seita" em uma acepção mais ampla que a habitual, eu diria que, na cultura antiga, o cuidado de si generalizou-se efetivamente como princípio, mas articulando-se sempre com um ou com o fenômeno sectário. (...) eu afirmaria que não se deve pensar que, de fato, o cuidado de si só era encontrado nos meios aristocráticos. (FOUCAULT, 2004, p. 140).

É óbvio que não eram apenas os mais ricos, os privilegiados, os bem-nascidos, que praticavam o cuidado de si. Havia toda uma população que aderiu às práticas de si e que adotava um modo de vida condizente com o cuidado. O grande exemplo de fato são grupos religiosos institucionalizados, organizados em torno de cultos definidos, práticas oficialmente ritualizadas. Este caráter cívico e ritual tornavam menos necessárias as formas mais sofisticadas e mais eruditas da cultura pessoal e da investigação teórica do cuidado de si. As formas mais sofisticadas e elaboradas das práticas estão ligadas a escolhas pessoais, à vida de ócio cultivada, à investigação teórica do cuidado. Estão também ligadas às chamadas redes de amizade. Esta amizade está presente na cultura clássica, sociedade grega e romana, contudo, na sociedade romana as relações de amizade mantinham laços muito mais fortes e muito mais hierarquizados, visando quase sempre benefícios, préstimos e auxílios. A relação de Sêneca com Lucílio e Sereno pertencem a este tipo de articulação de amizade. É importante considerar que do ponto de vista da universalização do cuidado de si não há como polarizar em definitivo os grupos que faziam uso das práticas de si (um grupo popular, mais religioso, mais cultural, mais rude, e, de outro lado, um grupo sofisticado apoiado nas redes de amizade). Isso porque é possível identificar outros que não se encaixavam ou se enquadravam em nenhum dos polos referidos. Temos, por exemplo, os grupos epicuristas, grupos que não eram religiosos, mas filosóficos, e que constituíam comunidades em grande parte populares, frequentadas por artesãos, pequenos comerciantes, agricultores de poucos recursos, e que representavam uma

opção política, oposta à escolha aristocrática dos grupos platônicos ou aristotélicos, implicando porém, por mais populares que fossem, uma reflexão, reflexão teórica e filosófica, ou pelo menos uma aprendizagem doutrinária importante (FOUCAULT, 2004, p. 142-143).

Um outro exemplo muito importante, referido neste trabalho, que mostra a complexidade e a variedade de todas as dimensões institucionais do cuidado de si é o grupo dos Terapeutas descrito por Fílon de Alexandria em seu *De vita contemplativa* (Tratado da vida contemplativa). Como informado alhures, os Terapeutas formavam um grupo de pessoas que fixou morada aos arredores de Alexandria, não no deserto, mas em espécies de pequenos jardins, pequenos jardins suburbanos, onde cada um dispunha de um local para morar, além dos espaços comunitários. A comunidade estava estruturada em pelo menos três eixos. Em primeiro lugar, mantinha práticas religiosas bem definidas, tais como: prece duas vezes por dia, reunião semanal em que as pessoas eram posicionadas por idade e em que cada qual devia tomar a conveniente atitude. Tem-se como obrigação do grupo o trabalho intelectual e teórico (estudo da Torá, da filosofia e do método alegórico de interpretação). Quanto ao cuidado de si, o grupo se retirava para onde podiam curar as doenças provocadas por "prazeres, desejos, tristeza, temores, cobiças, estultices, injustiças e a profusão infinita de paixões" (LELOUP, 2013, p. 27, 30-33). Em segundo lugar, o grupo buscava a *enkráteia* (o domínio de si sobre si), pois consideravam-na como base e fundamento de todas as outras virtudes. Terceiro, o grupo somava aos cuidados do corpo a *epiméleia* tês *psychês* (o cuidado com a própria alma), atividade cotidiana dos terapeutas. Constata-se que, no momento helenístico e romano imperial, o cuidado de si toma forma no interior de grupos determinados, marcados por especificidades que os distinguem uns dos outros, mas que se aproximam no cultivo de práticas culturais, terapêuticas (cuidado do corpo e da alma) e intelectuais (cultivo do saber, da teoria, da ciência etc.). Contudo, ainda que esses grupos se separem uns dos outros, é no pertencimento a uma comunidade, a um grupo (ou seita), que o cuidado de si se manifesta e se afirma, uma vez que não se pode cuidar de si mesmo na ordem e na forma do universal.

Devemos considerar ainda acerca da formação desses grupos do período helenístico que, diferentemente do modelo grego, no interior do qual encontramos o jovem Alcibíades, detentor

de um status que o obriga a ocupar-se consigo para assumir suas obrigações políticas, não se reconhece, não se faz distinção entre rico e pobre, entre quem é bem-nascido ou de família humilde, quem exerce um poder político e quem vive despercebido. Nesses grupos, portanto, não se repete a distinção, a divisão social muito bem trabalhada nas sociedades grega, helênica e romana⁵⁹. Essa ausência de separação em classe social, como de resto ocorria entre os grupos mencionados, com exceção do grupo dos pitagóricos que tinha uma organização interna com tendências aristocráticas⁶⁰, quer significar que todos são capazes de desenvolver a prática do cuidado de si. Com efeito, é preciso entender que embora exista a possibilidade de acesso ao cuidado de si por todos, o chamado ao cuidado encontra barreiras, obstáculos, limitações no próprio indivíduo que é convocado a ocupar-se consigo mesmo. Assim: “se todos, em princípio, são capazes de aceder à prática de si, também é fato que, no geral, poucos são efetivamente capazes de ocupar-se consigo. Falta de coragem, falta de força, falta de resistência - incapazes de aperceber-se da importância desta tarefa, incapazes de executá-la: este, com efeito, é o destino da maioria” (FOUCAULT, 2004, p. 146). Tal como fizera Sócrates nas ruas de Atenas, o princípio de ocupar-se consigo (obrigação de *epimélesthai heautoû*) poderá ser anunciado pelos quatro cantos das vilas e cidades, porém, a aceitação, o entendimento do que é anunciado não é correspondido. Por esse motivo, o princípio deve ser anunciado incessantemente.

Epiteto tem uma compreensão muito clara dessa situação ao afirmar: “Por que está inscrita no pórtico a fórmula: «Conhece-te a ti mesmo», que ninguém compreende? Será que Sócrates convenceu todos os que vinham até ele para cuidar de si mesmos? Nem mesmo um em mil” (PETITETO, *Diatribes*, 1, 18-19). O fato é que o apelo deve ser lançado a todos indistintamente, mas somente alguns serão efetivamente capazes de ocupar-se consigo mesmos. Eis então a grande forma do apelo universal que conclama a todos, porém só a poucos garante a salvação, esta que vem pelo cuidado consigo mesmo (salvar-se a si mesmo). Esse apelo

⁵⁹A divisão social na antiguidade era uma forma de assegurar riqueza e manter o controle social. A análise desse controle é muito bem trabalhada por Veyne. Cf. VEYNE, Paul. *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris, Éditions du Seuil, 1976 e VEYNE, Paul. *La société romaine*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.

⁶⁰Cf. KAHN, Charles H. *Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Loyla, 2007.

universal que conclama a todos para que cuidem de si mesmos terá uma grande importância na cultura ocidental, pois é este modelo de apelo que reencontraremos no cerne do cristianismo, rearticulado em torno do problema da Revelação, da fé, do Texto e da graça (FOUCAULT, 2004, p. 148). Esse apelo dimensionará todas as questões do cristianismo em torno da política, da ordem social, da economia e da ética⁶¹.

4.3 Salvação de si, constituição de si e direção filosófica: a atuação ampla do cuidado de si

No quadro maior da salvação pelo cuidado de si, esta salvação que se apresenta na sua “forma vazia”, uma vez que não visa levar o indivíduo a um paraíso post-mortem, mas aperfeiçoá-lo e salvá-lo das paixões, vícios e deformações, exsurge a figura do outro e a consequente necessidade de compreensão da relação que com ele se entabula, entendendo-o como mediador entre esta forma da salvação e o conteúdo que se lhe há de fornecer. O outro é personagem indispensável na prática de si, pois é ele que indica e fornece os elementos necessários para que a prática atinja efetivamente seu objeto fundamental que é o eu. Para o sucesso do cuidado de si, para que ele atinja a sua meta prática, o outro é indispensável. Esta é a fórmula geral.

Com relação a esse quadro da relação com o outro, é importante resgatar o que se apresenta no *Alcibiades* e nos diálogos socrático-platônicos, a título indicativo, uma vez que nestes diálogos é possível reconhecer três tipos de mestria, três tipos de relação com o outro enquanto indispensável à formação do jovem. Temos em primeiro lugar, a mestria de exemplo. O outro aparece como um modelo de comportamento, um modelo a ser seguido, imitado, pelo que transmitido e proposto ao mais jovem e indispensável à sua formação. Aqui aparece os exemplos dos heróis, que protagonizam as grandes narrativas, as epopeias etc., dos gloriosos anciãos da cidade e dos enamorados que, em tomo do jovem rapaz, propõem-lhe um modelo de

⁶¹O importante estudo de Weber sobre o pensamento calvinista é bastante elucidativo a esse respeito. Cf. WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira. 1983.

comportamento. O segundo tipo é a mestria de competência, que consiste na simples transmissão de conhecimentos, princípios, aptidões e habilidades aos mais jovens. O terceiro tipo de mestria é a mestria socrática, sem dúvida, mestria do embaraço e da descoberta, exercida através do diálogo (FOUCAULT, 2004, p. 158). Essas mestrias mostram que o que está em jogo sempre é uma questão de ignorância e de memória, tendo a memória o papel de fazer a passagem da ignorância à não-ignorância, da ignorância ao saber, desde que se entenda que a ignorância por si só não é capaz de sair dela mesma. Nesse sentido, a mestria socrática é fundamental na medida em que o papel de Sócrates (o mestre do cuidado de si) consiste em mostrar que a ignorância, de fato, ignora que sabe, portanto, que até certo ponto o saber pode vir a sair da própria ignorância (FOUCAULT, 2004, p. 159).

A análise das mestrias que acabamos de realizar nos mostra que a figura do outro é realmente indispensável para o exercício das práticas de si no período clássico, mas sobretudo durante o período helenístico e romano imperial. Esse outro terá o papel essencialmente de direção na vida o indivíduo. Deve conduzi-lo não para um saber que substituirá sua ignorância, mas para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Como bem afirma Foucault: “Há que substituir o não-sujeito pelo status de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisto que o outro deve intervir” (FOUCAULT, 2004, p. 160). Verifica-se desde logo que o outro, aquele que assume a posição de mestre, não é mais o mestre de memória, não é mais o que transmite conhecimentos ignorados, “nem mesmo é aquele que, sabendo que o outro não sabe, sabe mostrar-lhe como, na realidade, ele sabe o que não sabe”. Portanto, o mestre é alguém que atua na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o intermediário na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito. É peça fundamental na mudança no ser do indivíduo, na correção dos mais elementares defeitos, uma vez que o indivíduo não pode ser operador de sua própria transformação. Emergir da ignorância para a sabedoria exige o mestre. Essa imperiosa necessidade do mestre é mostrada claramente por Sêneca no começo da carta 52 a Lucílio:

Como, Lucílio, designar este impulso pelo qual, se tendemos para uma direção, somos arrastados para outra e impelidos para o lado que desejamos evitar? Quem é este

antagonista de nossa alma, que nos impede de, uma vez por todas, querer? Vagueamos entre resoluções diversas; não queremos com uma vontade livre, absoluta (absolute), para sempre imóvel. 'É a desrazão (stultitia), responde tu, para a qual nada existe de constante, nada satisfaz por muito tempo'. Mas como, quando nos soltaremos de suas amarras? Ninguém, por si mesmo, tem força para emergir das vagas (*nemo per se satis valetut emergat*). É preciso alguém que lhe estenda a mão (*aportet manum aliquis porrigat*), alguém que o puxe para a margem (*aliquis educat*).⁶²⁵⁷(SÉNECA, 2009, p. 176-177).

Temos também uma importante passagem no começo do *Sobre a tranquilidade da alma* (SENECA, 2014, p. 193-197) que inicia com uma carta de Sereno pedindo conselhos e dizendo que sente ter um bom domínio sobre alguns de seus vícios, mas não sobre outros, e, como resultado disso, sua alma não tem tranquilidade. Sereno faz uma lista de seus problemas mais comuns: hesitação diante do desejo de bens e de prazeres corporais (I, 5-9); alternância entre desejo de atuação social e de recolhimento aos estudos (I, 10-12); dilema ético e estético relativo a busca pela fama (I, 13-14). Apresentados os sintomas, fazendo uso da imagem do paciente frente ao médico, Sereno pede o diagnóstico e o remédio: “Peço, então, se tens algum remédio com que possas pôr fim a essa minha flutuação, que me consideres digno de dever-te minha serenidade. Sei que não são perigosas essas oscilações da alma, nem acarretam nada de alarmante. Para expressar-te por uma exata comparação aquilo de que me queixo, não me sinto atormentado pela tempestade, mas pela náusea. Portanto, elimina esse meu mal, qualquer que seja ele, e socorre quem padece mesmo a avistar terra” (I, 17). A resposta de Sêneca ocupa os demais capítulos do diálogo e começa com a descrição completa das características da doença. Informa a Sereno que ele busca a coisa mais importante da vida, um estado que chama de tranquilidade (*tranquillitas*) e que os gregos chamavam de *euthymía* (II,3). A definição de tranquilidade vem logo em seguida: “Portanto, indagamos como a alma possa sempre se encaminhar num curso equilibrado, seja propícia para si, olhe alegre para sua condição e não interrompa esse contentamento, mas permaneça num estado plácido, sem jamais exaltar-se ou

⁶²A tradução portuguesa desta passagem da carta 52 é a seguinte: “Que tendência é esta, Lucílio, que nos desvia do rumo pretendido, que nos empurra para o ponto donde pretendemos sair? Que debate se desenrola na nossa alma e nos impede de manter uma vontade firme? Andamos à deriva entre resoluções contrárias; não conseguimos ser fiéis a uma vontade livre, absoluta, constante. Dirás tu que é prova de insensatez não ter um propósito contínuo, um interesse permanente. Mas dessa insensatez como e quando nos conseguiremos libertar? Por si só, ninguém conseguirá sair do remoinho; é necessário alguém que estenda a mão e ajude a pisar terra firme” (SÉNECA, 2009, p. 176-177).

deprimir-se: isso será a tranquilidade” (II,4). Nas duas passagens (a da Carta 52 e da *Sobre a tranquilidade a alma*) fica evidente que quem não teve ainda cuidados consigo mesmo encontra-se neste estado de desrazão, de insensatez, que Sêneca chama de *stultitia*. Esta é um estado em que o indivíduo não está em boa saúde, cujo pensamento encontra-se imerso na irresolução ou agitação. É o estado em que o indivíduo não quer livremente, não se quer a si mesmo, quem não suporta a si mesmo. Portanto, a *stultitia* é inverso do cuidado consigo mesmo. Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault esquadrinha a *stultitia*, mostrando que ela é um estado patológico, mórbido, inconstante que é preciso dele sair a todo preço. E que só possível sair desse estado através das práticas de si. Quanto ao *stultus*, aquele que se encontra mergulhado na *stultitia*, assim se posiciona Foucault:

Essencialmente, o *stultus* é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu. Entre a vontade e o eu há uma desconexão, uma não-conexão, um não-pertencimento que é característico da *stultitia*, ao mesmo tempo seu efeito mais manifesto e sua raiz mais profunda (FOUCAULT, 2004, p. 164).

A meta das práticas de si é possibilitar a saída desse estado de não-relação consigo, é sair da *stultitia*, é libertar o indivíduo desse estado patológico. Mas ele não é capaz de fazer sozinho, por isso há a imperiosa necessidade do outro, daquele que fornecerá os elementos para a passagem, daquele que vai levá-lo da *stultitia* (indivíduo *stultus*) a *sapientia* (indivíduo *sapiens*). Mas quem é esse outro que é capaz de assumir esse lugar fundamental da condução do indivíduo *stultus*? O pedagogo? O professor de retórica? O educador? Sêneca faz uma referência clara ao papel da filosofia para manter Sereno livre das oscilações das paixões, o que nos levar a pensar no papel importante e indispensável do filósofo. Diz Seneca na carta 37, 3-4:

Nós, estoicos, não podemos ser desmobilizados! "De que modo então" - perguntas tu - "consegurei libertar-me?" Tu não podes escapar ao inevitável, mas podes vencê-lo! Abre-se caminho à força, e esse caminho será a filosofia a indicar-to. Dedic-te a ela, se de facto queres salvar-te, se queres viver seguro e feliz, se queres, enfim, e isso é o fundamental, ser livre. Não há outro modo de conseguires tudo isto. A ignorância é

uma coisa vil, abjecta, indigna, servil, sujeita a inúmeras e violentíssimas paixões. Destes insuportáveis tiranos que são as paixões - e que ora nos governam alternadamente, ora em conjunto - te libertará a sabedoria, a única liberdade autêntica. Para chegar à sabedoria, um só caminho e em linha recta; não há que errar; avança em passo firme e constante. Se queres que tudo te esteja sujeito, sujeita-te tu à razão; dirigirás muitos outros, se a ti te dirigir a razão. Ela te dirá o que deves empreender, e de que maneira; assim não serás surpreendido pelos acontecimentos. (SÊNECA, 2009, p. 132).

Portanto, o outro que assume esse papel importante na condução do *stultus* para uma vida de *sapientia* é o filósofo. E esta é uma indicação que encontramos com muita frequência nos escritos filosóficos de todo o período clássico da filosofia. Assim, temos a noção do filósofo como guia, condutor, conselheiro em Epicuro, Musônio Rufo, Dion de Prusa, Sêneca, Epiteto etc. São os filósofos que dizem não somente como devemos nos conduzir, mas também como devemos conduzir os outros homens. São eles também que opinam sobre o melhor regime político e a melhor forma de governo para a cidade. Exatamente porque existe o compromisso do filósofo com o indivíduo e a cidade, exsurge a diferença entre o discurso sem compromisso, oportunista e o discurso comprometido do filósofo. Com relação a essa questão, declara Foucault: “Aí se acha, creio, o grande ponto essencial de divergência entre a filosofia e a retórica tal como eclode e se manifesta naquela época. A retórica é o inventário e a análise dos meios pelos quais pode-se agir sobre os outros mediante o discurso. A filosofia é o conjunto de princípios e de práticas que se pode ter à própria disposição ou colocar à disposição dos outros, para tomar cuidados, como convém, de si mesmo ou dos outros” (FOUCAULT, 2004, p. 167).

O filósofo se fazia presente no meio social da sociedade clássica, mormente a helênica e romana, através de duas grandes instituições: a forma de tipo helênico e a forma de tipo romano. A forma helênica é a escola, a *skholé*. A escola pode ter um caráter fechado, articulando um modo de vida comunitário dos indivíduos. As escolas pitagóricas são do tipo fechado. As escolas epicuristas também seguiam esse modelo. A direção espiritual e de consciência tinha um papel e uma função essenciais. Foucault recorre a Norman Wentworth DeWitt⁶³, estudioso do mundo antigo, para retratar a questão da organização interna da escola

⁶³Cf. DEWITT, Norman Wentworth. Epicurus and his philosophy. Minneapolis. Univ. of Minnesota Press, 1964.

epicurista. Segundo informa Foucault, baseando-se na leitura de DeWitt:

(...) a escola epicurista era organizada segundo uma hierarquia muito complexa e rígida, contando com uma série de indivíduos, o primeiro dos quais era, sem dúvida, o sábio, o único que jamais tivera necessidade de diretor: o próprio Epicuro. Epicuro é o homem divino (o *theios anér*) cuja singularidade - e singularidade sem nenhuma exceção - consiste em que ele e somente ele foi capaz de sair da não-sabedoria e de consegui-lo sozinho. Afora este *sophós*, porém, todos os outros necessitaram de diretores, e De Witt propõe uma hierarquia: os *philosophoi*, os *philologoi*, os *kathegetai*, os *synétheis*, os *kataskueazómenoi*, etc., que teriam ocupado na escola posições e funções particulares' havendo, para cada qual destas posições e valores, um papel particular na prática da direção. (FOUCAULT, 2004, p. 168).

Mesmo existindo estudos que discordam da hierarquia proposta por DeWitt, Foucault não rejeita o papel da prática da direção de consciência na escola epicurista, fazendo as seguintes observações quanto a essa prática a partir da leitura de Filodemo, filósofo epicurista. Primeira observação, na escola epicurista era imprescindível que cada qual tivesse um *hegemon*, um guia, um diretor que lhe assegurasse a direção individual. Segunda observação, segundo a leitura de Filodemo, esta direção individual estava baseada em dois princípios. Ela não podia fazer-se sem que houvesse entre os pares, o diretor e o dirigido, uma óbvia relação de amizade. Conseqüentemente, esta direção exigia uma certa “ética da palavra”, que se denomina parrhesía. “Parrhesía é a abertura do coração, é a necessidade, entre os pares, de nada esconder um ao outro do que pensam e se falar francamente (FOUCAULT, 2004, p. 169)⁶⁴. Portanto, verificamos que para os epicuristas, como pano de fundo do sucesso da escola, a amizade e a parrhesía apresentam-se como princípios éticos fundamentais da direção de consciência. Ainda com relação à escola epicurista, Sêneca traz na carta 52, 3, o importante testemunho do próprio Epicuro acerca dos alunos que lá viviam:

Diz Epicuro que certos homens conseguiram atingir a verdade sem qualquer auxílio, desbravando eles mesmos o seu caminho; para esses, que se elevaram a si próprios espontaneamente, vão os seus maiores louvores. Outros há, contudo, que necessitam de apoio externo: são incapazes de marchar se não tiverem um guia, mas, tendo-o,

⁶⁴É exatamente nesta passagem de *A hermenêutica do sujeito* que pela primeira vez aparece a palavra Parrhesía, acompanhada de uma breve definição. Na aula de 10 de março, primeira e segunda hora, Foucault fará uma análise fundamentalmente importante para os estudos futuros da Parrhesía. Cf. FOUCAULT, 2004, P. 449-499.

avançarão animosamente. Entre os homens deste tipo Epicuro inclui Metrodoro. São espíritos apreciáveis, embora, por assim dizer, de segunda escolha. Nós não pertencemos aos espíritos de primeira escolha, e devemos dar-nos por felizes se formos aceites entre os de segunda. De resto não se deve menosprezar alguém que se salva graças à ajuda dos outros, pois querer ser salvo não é questão de somenos importância. (SÊNECA, 2009, p. 177).

Na escola estoica, a prática da direção de consciência aparentemente não estava ligada à existência de um grupo fechado e a exigência da amizade não é verificada com tanta clareza. A partir da leitura das *Diatribes* de Epiteto, obra escrita por Arrianus⁶⁵, é possível visualizar como teria funcionado a escola de em Nicópolis, região do Épiro, sua segunda escola. A primeira foi fundada em Roma, onde permaneceu até a publicação do decreto de Domiciano que baniu todos os filósofos de Roma (AULO GÉLIO, Noites Áticas, 15.11)⁶⁶. A primeira informação sobre a escola é retirada do colóquio 8 do livro II⁶⁷, onde encontramos pequena anotação sobre os alunos que são enviados à cidade para compras e incumbências, o que demonstra que a escola possuía um sistema de semi-internato. A escola abrigava algumas categorias de alunos. Primeiro, os alunos regulares. Estes, por sua vez, se dividiam em duas categorias. Os que para lá se dirigiam a fim de completar, de certo modo, sua formação, antes de entrar na vida política, na vida civil, e os alunos que vêm para um estágio, estágio preambular à vida. A escola também abriga os alunos regulares que para lá se dirigem não apenas para completar sua formação e cultura, mas porque querem tonar-se filósofos, segundo se pode extrair do colóquio 22 do livro III, referido na literatura filosófica como colóquio sobre o retrato do cínico. É neste colóquio que Epiteto retrata a vida cínica como sendo muito positivamente valorizada, ao mesmo tempo em que se mostra todas as suas dificuldades e o seu necessário ascetismo. Portanto, a escola de Epiteto desponta como um verdadeiro centro de formação para aqueles que desejam exercer o mister do filósofo. A função da escola neste particular é prepara

⁶⁵Lucius Flavius Arrianus viveu entre 87 e 180 a.C. Filho de família aristocrata grega, nascido ao norte da Ásia Menor, em Nicomédia, na Bitínia, ficou conhecido, assim como Xenofonte, Heródoto e Tucídides por obras de recolhimento de fatos, ou seja, foi um doxógrafo a que hoje nomearíamos historiador. Arrianus escreveu várias obras entre as quais a “Anábase de Alexandre” e as *Diatribes* de Epicteto, seu mestre no Estoicismo.

⁶⁶Cf. AULO GÉLIO. *Noches áticas*. Madrid: Ediciones Akal, 2009.

⁶⁷Cf. ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Trad. Émile Bréhier. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962, p. 801-1105, e EPICTETO. *Disertaciones por Arriano*. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

os que buscam a escola com esse propósito.

Ainda com relação ao filósofo e sua função de diretor de consciência, deve-se destacar o que o colóquio 26 do livro II das *Diatribes* apresenta. Trata-se análise sobre a contestação de que o mal que se pratica é na verdade uma falta, uma falta de raciocínio, uma falta intelectual. Quando se pratica o mal é porque houve uma *mákher*: uma batalha, um combate, uma contradição, em quem o cometeu (*Diatribes*, II, 26,1). Esta contradição consiste em que quem faz o mal é igual a todo mundo, busca apenas a utilidade, mas não se dá conta de que aquilo que faz, longe de ser útil, é nocivo. Portanto, quando um indivíduo comete um erro como este (praticar o mal) é porque reputa como verdadeira uma coisa que não o é, sendo necessário fazer com que compreenda a *pikrà anánke*, a amarga necessidade de renunciar àquilo que reputava verdadeiro (*Diatribes*, II, 26,3). Para que este erro seja rejeitado, é necessário que o indivíduo renuncie a falsa ilusão de que o mal que está praticando é uma utilidade. “Pois bem, é preciso mostrar-lhe que, na realidade, ele faz o que não quer e não faz o que quer. Faz o que não quer, isto é, faz algo nocivo. Não faz o que quer, isto é, não faz a coisa útil que acreditava fazer” (FOUCAULT, 2004, p. 172). Quem tem a missão, quem tem o encargo de fazer com que o sujeito mude sua opinião? Esta é a missão do diretor de consciência, pois é ele que eleva o indivíduo da ignorância à sabedoria. O diretor de consciência, o mestre, que for capaz de mostrar e de fazer com que o outro, o que ele dirige, compreenda em que consiste a *mákher*, este combate entre o que se faz sem querer e o que não se faz quando se quer, é *deinòs en lógo* (é verdadeiramente forte, hábil na arte do discurso). É *protreptikós* e *elenktikós*, termos técnicos que possuem significados precisos. *Protreptikós*, é aquele que é capaz de dar um ensinamento *protréptico*, isto é, um ensinamento que consegue mover o espírito na boa direção, tem efeito sobre o dirigido. E *elenktikós*, isto é, bom na arte da discussão, do debate intelectual que permite distinguir a verdade do erro, refutar o erro e substituí-lo por uma proposição verdadeira (FOUCAULT, 2004, p. 172). Temos, portanto, que essas duas qualidades “refutar e mover o espírito do outro, do dirigido”, são as qualidades do mestre, do filósofo, do diretor de consciência, que tem a função fundamental de atuar na transformação da atitude daquele que estava enganado. Uma vez que a alma é como uma balança, inclina-se para um ou outro lado.

Inclina-se conforme a verdade que é levada a reconhecer. O verdadeiro filósofo é aquele consegue dirigir o outro como convém, fazendo-o vencer o combate, a luta que ocorre em seu interior (*Diatribes*, II, 26, 7).

A outra forma da presença do filósofo no meio social é a romana, que assume o papel de um conselheiro privado. Portanto, não se trata de vínculo escolar, não se tem o filósofo ligado a uma escola específica, mas integrado às relações tipicamente romanas da clientela, a saber, uma espécie de dependência semicontratual que implica, entre dois indivíduos cujo status é sempre desigual, uma troca dissimétrica de serviços (FOUCAULT, 2004, p. 174). No modelo escolar, o filósofo se encontra na escola e os alunos, os consulentes e os interessados (os que estão de passagem) vão até ele. No modelo do conselheiro privado, ao contrário, o filósofo é acolhido por uma família aristocrática ou por um político proeminente ou, ainda, por quem tem condições suficientes para exercer a função de conselheiro. Os textos clássicos citam vários exemplos desse modelo de atuação do filósofo: Filodemo e Lucius Piso, Atenodoro e Augusto, Demetrius, o cínico, que esteve ao lado de Thrasea Paetus e Helvidius Priscus. É importante considerar que este papel de conselheiro desempenhado pelo filósofo não é o de professor nem de amigo confidente. Exerce-se nessas condições a função de conselheiro de existência, conselheiro de existência que dá pareceres sobre circunstâncias determinadas. É ele consultado sobre assuntos culturais, econômicos, políticos etc. Deve conduzir o anfitrião, seu quase empregador e seu amigo, mas um amigo superior, no caminho certo. Essa é uma mudança essencialmente estrutural do papel do filósofo que ocorre nesse momento helenístico e romano imperial. Ele sai da escola, sai do seu campo profissional, para se fazer presente no meio social. Dará pareceres, opinará sobre política e assumirá com muita frequência o papel visível de conselheiro. Portanto, a prática da direção de consciência, fora do âmbito profissional dos filósofos, estará à disposição de qualquer indivíduo.

É possível afirmar com segurança que as práticas de si que conhecemos não surgiram na filosofia, não foram criadas pelos filósofos. Contudo, eles foram os seus guardiãs, os seus multiplicadores, os que difundiram as regras prática de si, que fizeram circular suas noções e métodos, que propuseram modelos sobre elas. Eles publicaram os principais textos sobre a

noção, mas também fizeram circular os escritos e os transformaram em manuais para a prática de si. Contudo, a existência de filósofos profissionais, pregando, pedindo, insistindo para que as pessoas se ocupassem consigo, não ocorria sem resistências. Havia todo um trabalho de desmoralização da figura do filósofo, que promovia hostilidade ou a desconfiança para com eles, como, por exemplo, o texto de Luciano (*Philosophes à l'encan*), onde o filósofo é visto como alguém ávido por dinheiro, prometendo o que não pode dar. Além disso, ele não tem qualquer uma das virtudes que diz possuir. Há, todavia, um texto muito importante da época em que estamos examinando que interessa muito a essa análise do filósofo como arauto do cuidado de si, que sai da escola para ter com os que ouvem o chamado para o cuidado. Trata-se da passagem na décima carta do primeiro livro das Cartas de Plínio, o Jovem⁶⁸, passagem consagrada a Eufrates, um filósofo estoico que teve muita importância em sua época⁶⁹. Plínio conta sobre sua relação de amizade com Eufrates, que não tem a forma da "amizade amorosa". Eleva a figura de Eufrates, adorna-o com todas as qualidades, faz dele uma espécie de personagem excepcional com quem se pode tecer laços afetivos intensos. Não faz menção a dinheiro em todo momento que manteve esse laço de amizade com o filósofo. Eufrates é o filósofo que, pelo seu modo de vida (é bem vestido, barba penteada, fala elegante, gentil etc.), contrasta com o filósofo profissional e com o próprio extremo deste último, que é a figura do filósofo cínico. Com efeito, o elogio de Eufrates feito por Plínio é uma forma de enxergar o filósofo "desprofissionalizado" em relação ao retrato tradicional do filósofo que faz somente filosofia. Eufrates é visto como alguém que detém uma invejável sabedoria, mas que não tem

⁶⁸ Cf. LENAZ, L. & Rusca, L. Plinio il Giovane — Lettere ai familiari. Volume Primo. Milano, Rizzoli, 1994.

⁶⁹ Poucas informações temos sobre Eufrates. A maior parte dos dados são provenientes de Plínio, exatamente na carta que este filósofo envia ao seu amigo Atio Clemente, na qual o aconselha a ouvir Eufrates. Graças a esta carta, sabemos que Plínio conheceu Eufrates estando na Síria em serviço militar. Teve três filhos, dois varões e uma mulher, aos quais procurou educar da melhor forma. Na descrição que faz Plínio, retrata-o como um homem alto e barbudo, para além de ser gentil e respeitoso com as pessoas. Era conhecido por ser bom orador e conselheiro. O próprio Plínio foi aconselhado por ele, como é assinalado na carta. Eufrates foi discípulo do filósofo Musônio Rufo, também estoico, ainda que também tenha sofrido influência da filosofia cínica. Estudou na sua terra natal (Síria ou Tiro) e em Roma posteriormente, até que foi expulso por ordem de Domiciano. Voltou depois, no reinado de Nerva. Morreu em 119, velho e cansado da vida, quando obteve a permissão do imperador Adriano para se suicidar.

receio de socializá-la. Comentando a carta 10 de Plínio, Foucault declara:

Creio que este texto abre uma pista, por assim dizer, que não pretendo seguir detalhadamente, mas que parece-me [tratar-se de] um dos traços mais característicos da época da qual lhes falo, os séculos I-II, a saber: mesmo fora das instituições, dos grupos, dos indivíduos que, em nome da filosofia, reivindicavam o magistério da prática de si, esta prática de si tomou-se uma prática social. Começou a desenvolver-se entre indivíduos que, propriamente falando, não eram do ofício. Houve toda uma tendência a exercer, a difundir, a desenvolver a prática de si, fora mesmo da instituição filosófica, fora mesmo da profissão filosófica, e a constituí-la como um certo modo de relação entre os indivíduos, dela fazendo uma espécie de princípio de controle do indivíduo pelos outros, de formação, de desenvolvimento, de estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo, cujo ponto de apoio, cujo elemento de mediação será encontrado em outro, outro que não é necessariamente um filósofo de profissão, muito embora seja-lhe certamente indispensável ter passado pela filosofia e ter noções filosóficas. (FOUCAULT, 2004, p. 191-192).

Percebe-se que a questão que está em jogo aí é a função, a atuação, o papel do mestre. Uma vez que se apresenta um flagrante contraste entre o mestre clássico (do período clássico), que era considerado na sua singularidade (mestre sofista, habilidoso na retórica; Sócrates como homem divino; Platão como aquele que atingiu o ápice do conhecimento etc.), um novo tipo de mestre, um novo tipo de diretor de consciência, que invade o cenário social com suas práticas de si de alcance geral. Nesse sentido, a prática de si vem localizar-se nas práticas sociais, vem fomentar novas relações que se darão entre indivíduos não especialistas, mas que entabularam novas modalidades de relação de si consigo e de si com o outro. Sêneca é um típico exemplo dessas transformações. Ele é um filósofo de profissão, “profissão” no sentido bem amplo que a palavra poderia ter naquela época. Porém, não se pode compará-lo a um professor de filosofia no sentido em que o foi Epiteto, ou no sentido em que o foi Eufrates, o estoico. Sêneca teve atividades políticas e atividade administrativa muito intensas. Mas quando examinamos as pessoas com as quais estabeleceu contato, com as quais desempenhou o papel de mestre de consciência, de diretor de consciência, compreendemos que são pessoas com quem mantinha outras relações. É o caso de Helvia, sua mãe, Polibo, um protetor, Sereno, um parente afastado, e Lucílio, um amigo ou um misto de cliente-amigo, a quem dirigiu suas cartas e dedicou as *Questões naturais* (*Naturales Quaestiones*). Plutarco também é um exemplo dessa nova

formulação, dessa nova relação entre o mestre e o discípulo, entre o diretor de consciência e o dirigido. Assim sendo, não é como filósofos profissionais que Sêneca e Plutarco interagem com outros com os quais mantêm relações as mais variadas, mas impulsionados pela ligação social que estabelecem com os outros (amigos, parentes, conhecidos, clientes etc.) é que atuam, o que possibilita e fundamenta uma série de intervenções de conselhos que permitirão ao outro conduzir-se como convém.

4.4 A voz do dirigido na direção de consciência

Essa questão remete a uma outra de grande importância na história das práticas de si, que é a posição do dirigido na relação de direção de consciência. Pois, como sabemos pelos textos clássicos, a prática de si sempre é vista e tratada apenas de um lado: dos diretores de consciência e dos conselheiros. Mesmo quando examinamos o início do *De tranquillitate*, onde encontramos uma confissão e um pedido de ajuda de Sereno, embora constatemos que se trata aí do testemunho de uma experiência pessoal, um dirigido que fala de si mesmo, o texto integra o tratado de Sêneca, submete-te a sua autoria. Dificilmente alguém dirá que é uma fala, uma manifestação do dirigido para o seu diretor. Contudo, existem textos que mostram o outro lado da moeda, a posição do dirigido em relação ao diretor de consciência. É o que encontramos na correspondência entre Frontão (Marco Cornélio Frontão) e Marco Aurélio. Frontão é o mestre de Marco Aurélio, mas não o mestre de filosofia, mas de retórica. Marco Aurélio se refere a ele no primeiro livro dos *Pensamentos* (I,6)⁷⁰, onde diz: “devo a Frontão ter compreendido quanta hipocrisia acarreta o exercício do poder e ter também compreendido quanto, em nossa aristocracia, se é incapaz de afeição”. É exatamente na afeição que a relação de Marco Aurélio e Frontão se estrutura, marcada pela franqueza e abertura do coração (parrhesía).

Com relação a essa experiência da direção de consciência vivida do lado do dirigido, a carta 6 de Marco Aurélio a Frontão é o melhor retrato que temos à disposição sobre essa

⁷⁰AURÉLIO, Marco. *Meditaciones*. Madrid: Gredos, 1977.

questão⁷¹. Nesta carta, Marco Aurélio faz uma descrição, um relatório do seu dia, dos acontecimentos, dos seus sentimentos, da sua saúde etc. Ele presta contas do seu cotidiano a seu dulcíssimo mestre, a quem ama com profundidade. Não há exatamente uma relação profissional e técnica sobre esta direção de consciência. Frontão não é filósofo. Temos aqui uma relação de afeição, uma relação de amor que implica sugestões e pensamentos, mas nada é dito com todas as letras. Destacam-se detalhes sobre saúde, sobre regime alimentar, há prestação de contas de seus deveres familiares, religiosos e amorosos. Portanto, vemos em destaque o corpo, os familiares, a casa e o amor, os grandes aspectos da vida clássica: dietética, econômica, erótica. Esses três grandes domínios são o lugar comum onde se atualiza a prática de si. O cuidado com o regime e a dietética remete à prática agrícola, que por sua vez remete à vida econômica. É no interior das relações familiares que as relações econômicas são definidas, onde também se encontrará a questão do amor. É importante lembrar que esses três domínios aparecem no *Alcibíades*. Contudo, o princípio fundamental do cuidado de si está direcionado para a alma e não para o corpo, bens materiais ou o cuidado amoroso. Portanto, no texto de Platão, o cuidado de si estava completamente distinto do cuidado do corpo, isto é, da dietética, do cuidado dos bens, isto é, da econômica, e do cuidado do amor, isto é, da erótica. Contrariamente, no momento helenístico, esses três domínios (dietética, econômica, erótica) são reintegrados como domínios de aplicação da prática de si, pois neles o próprio eu pode experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é sua regra de existência e seu objetivo. Finalmente, temos ainda na carta 6 uma passagem onde Marco Aurélio se refere ao momento que precisa retornar para casa para o repouso noturno. Mas “antes de me virar de lado para dormir, descarrego meu fardo e presto contas do meu dia ao meu dulcíssimo mestre, de quem sinto falta, etc.". Temos aqui uma clara referência ao exame de consciência, este exame de consciência muito caro aos escritores do helenismo grego e romano imperial. Esse tema também é descrito com precisão em *Sobre a ira*, de Sêneca. Diz o filósofo romano:

⁷¹Um importante trabalho sobre essa relação entre Marco Aurélio e Frontão foi desenvolvido por Ana Cristina Pereira, que aqui utilizamos para melhor entender o propósito de Foucault ao analisar a carta 6. Cf. PEREIRA, Ana Cristina. “O afecto na relação entre Frontão e Marco Aurélio”. Mestrado (Mestrado em Estudos Clássicos) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Lisboa/Portugal, 2014.

Cessará tua ira e será mais moderada sabendo que diariamente terá de apresentar-se ao juiz. Que há de mais belo que esse costume de examinar todo o seu dia? Que sono é aquele que advém após a inspeção de si, tranquilo, profundo e livre, quando a alma foi elogiada ou advertida e, como um auto-observador e um censor secreto, ela chega ao conhecimento de seus hábitos! Utilizo-me desse recurso e diariamente advogo minha causa diante de mim mesmo. Logo que foi apagada a luz e minha esposa, já ciente de meu costume, fez silêncio, perscruto todo o meu dia e repasso meus atos e palavras. Nada escondo de mim, nada omito. De fato, por que eu temeria algum de meus erros quando poderia dizer: “Trata de não fazer mais isso; por agora te perdoo. Naquela altercação falaste de modo muito combativo. Não discutas, depois disso, com ignorantes; não querem aprender os que nunca aprenderam. Àquele, tu o advertiste com mais franqueza do que devias; desse modo, não o emendaste, mas o ofendeste. No mais, vê não apenas se é verdadeiro o que dizes, mas se aquele a quem te diriges tolera a verdade; quem é bom se compraz em ser advertido, já os piores toleram com muita resistência quem os corrige. (SÊNECA, 2014, p. 183).

Vemos que tanto em Marco Aurélio como em Sêneca tem-se a necessidade de uma prestação de contas do que se passou ao longo do dia. Marco Aurélio presta contas a si mesmo à noite, mas no dia seguinte escreve a "seu dulcíssimo mestre", seu diretor de consciência. Sêneca presta contas a si mesmo, um relatório a si do que se fez e do que não se fez quando se poderia fazer. No caso específico de Marco Aurélio, ao escrever na manhã seguinte para Frontão, temos menos um exemplo da maneira como a direção de consciência se tornava, estava em vias de tornar-se, havia já se tornado, desde algum tempo sem dúvida, uma experiência, uma experiência inteiramente normal e natural (FOUCAULT, 2004, p. 2001). Nesse período tornar-se comum eleger um amigo, um amigo com quem se tem relações afetivas intensas, para realizar a direção e o exame de consciência. Ele se torna um diretor permanente, independentemente de sua qualificação de filósofo, uma vez que, geralmente, ele não é um filósofo, simplesmente porque é um amigo. Nesse quadro, através deste desenvolvimento da prática de si, através do fato de que a prática de si se torna assim uma espécie de relação social, desenvolve-se uma nova ética da relação verbal com o Outro, que é designada nesse importante período da filosofia de “parrhesía”. Ela, a parrhesía, traduzida em geral por "franqueza", é compreendida como uma regra de jogo, um princípio de comportamento verbal que se deve ter para com o outro na prática da direção de consciência.

4.5 O cuidado de si como salvação de si por si

É fundamental trazermos sempre a memória que, no período em que estamos estudando, séculos I-II d.C., a percepção do eu é um dos mais importantes fenômenos, que se desprende pouco a pouco das formulações gregas do cuidado de si, uma vez que o eu será um fim que se basta a si mesmo. Ele é a meta definitiva e única do cuidado de si. Jamais uma atividade preliminar e introdutória ao cuidado dos outros. Cuida-se de si como um fim em si, e é no cuidado de si que todo o investimento no cuidado encontra sua própria recompensa. Toda essa articulação que culmina no triunfo do cuidado de si como um fim em si já está refletida na filosofia pós-socrática (cínicos, epicuristas, estoicos etc.), que visando a todo custo fixar seu objetivo em torno do que conhecemos como *tékhnē tou biou* (técnicas da vida), suscita a identificação cada vez mais acentuada entre a arte da existência (a *tékhnē tou biou*) e a arte de si mesmo (*epiméleia heautoû*). Consequentemente, a pergunta formulada pela *tékhnē tou biou* "como fazer para viver como se deve, como convém?", torna-se cada vez mais idêntica e cada vez mais se observa nitidamente incorporada à pergunta: "como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?". Daí decorrem importantíssimas consequências que serão facilmente percebidas no período helenístico e romano imperial. Uma delas é a absorção da filosofia como pensamento da verdade, que ocorre pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo. Esta espiritualidade, que será o pano de fundo de todo o período que estamos analisando, estará direcionada para autofinalização de si no cuidado de si. Outra consequência, fundamentalmente arraigada no período helenístico, é o crescimento do tema catártico, ou seja, o problema da conversão (*metánoia*), donde advém a pergunta pelo modo de vida adequado, consequente, transformador: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade? Além dessa mudança de longo alcance da filosofia, do modo de pensar e fazer filosofia, que vai além dos textos, dos documentos do período, deve-se considerar que esta autofinalização de si no cuidado de si teve, a partir do período helenístico e romano imperial, um verdadeiro desenvolvimento no âmbito da "cultura" de si. Visando esclarecer o sentido em que emprega a palavra cultura em *A Hermenêutica do sujeito*, Foucault esclarece:

Pois bem, parece-me que se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que esta organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim que esta organização do campo de valores e o acesso a estes valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nesta medida, podemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si. (FOUCAULT, 2004, p. 221).

Portanto, no período que estamos estudando, desenvolveu-se realmente uma verdadeira cultura de si, donde retiramos um capítulo considerável da história da subjetividade, da história das relações entre o sujeito e a verdade. Com efeito, importa perguntar em que consiste efetivamente esta cultura de si como campo de valores organizado? Em *A hermenêutica do sujeito* Foucault responde a esta questão analisando um aspecto importantíssimo do período estudado que é a noção de “salvação de si” (salvação de si e salvação dos outros). O termo salvação (*σωτηρία*) é de uso tradicional na filosofia. Encontra-se em Platão e nele está associado ao problema do cuidado de si e do cuidado dos outros. Segundo o ensinamento de Platão⁷², é necessário salvar-se para salvar os outros. Portanto, tem um uso restrito e quase sempre voltado para a vida política. No período helenístico e romano imperial, a aplicação do termo tem um campo mais amplo e estrutura e significado muito mais específicos.

Não podemos deixar de considerar que a noção da salvação que recebemos está comprometida com os valores cristãos que nos foram repassados ao longo da nossa formação familiar e escolar. Inclusive, quando encontramos o tema da salvação no pensamento helenístico, romano ou no pensamento da Antiguidade tardia, sem perceber, aplicamos os pré-juízos ou pré-conceitos advindos da religião. Em razão dessas noções primeiras, somos levados a acreditar que a salvação se inscreve em um sistema binário, isto é, ela localiza-se entre a vida e a morte, ou entre a mortalidade e a imortalidade, ou entre este mundo e o outro. Nesse sentido, ela faz passar: faz passar da morte para a vida, da mortalidade para a imortalidade, deste mundo para o outro, sempre identificado como um mundo melhor. Acrescentem-se ainda relações

⁷²A noção de salvação em Platão é claramente verificada na República, sobretudo no livro V onde se estabelece o debate sobre as funções do rei-filosofo. Cf. PLATÃO. A República. 3ª. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

binárias que acompanham todo o processo de aceitação e vinculação ao cristianismo, a saber: passar do mal ao bem, de um mundo da impureza a um mundo da pureza, de uma mente mundana a uma mente espiritual etc. O cristianismo nesse sentido é um operador de passagem. A salvação também está vinculada à dramaticidade de um acontecimento, histórico ou meta-histórico, isto é, um acontecimento que pode ser localizado no curso histórico ou simplesmente no tempo da “eternidade”. Portanto, os acontecimentos que estão em jogo na salvação são: a transgressão, a falta, o pecado original, a queda, que tornam necessária à salvação do indivíduo. E como ordenação da própria compreensão do tema da salvação, temos a conversão, o arrependimento, a encarnação e a morte Cristo etc. Portanto, a salvação está estabelecida na dramaticidade de um acontecimento. Finalmente, devemos considerar que, quando falamos da salvação, surge a compreensão de estamos falando de uma operação complexa na qual o próprio sujeito que realiza sua salvação. Porém, nessa operação, ele não se encontra sozinho. É necessária a presença de outro (um Outro) cujo papel é muito variável nesse processo. Assim, é através destes três elementos - o caráter binário, a dramaticidade de um acontecimento e a operação com dois termos (o que está sendo salvo e o Outro que salva), a salvação é sempre considerada como uma ideia religiosa.

De qualquer maneira, mesmo que entre os pitagóricos a noção de salvação tenha tido um papel fundamental, influenciando de certo modo o pensamento grego, importa registrar que na época helenística e romana imperial, a salvação funciona como noção filosófica, atuando mesmo no âmbito da filosofia. A salvação é afirmada como objetivo da prática e da vida filosóficas. A fim de diferenciar a salvação do momento helenístico e romano da salvação cristã, Foucault expõe um conjunto de significações que encontramos em torno do verbo *sózein* (salvar) ou o substantivo *sotería* (salvação). O verbo aparece no *Crátilo* de Platão, em Plutarco, em Epiteto e em Díon de Prusa com um significado material, existencial, jamais significando algo além do mundo dos homens e de seus assuntos. Até mesmo a expressão latina *salus augusta* (a augusta salvação), expressão político-jurídica, tem um significado político-social e não religioso. Assim sendo, a proposição "salvar-se a si mesmo", própria do período helenístico e romano imperial, não pode reduzir-se a dramaticidade de um acontecimento que permite, em

nossa existência, permutar a morte em vida, a mortalidade em imortalidade, o mal em bem, como analisado na salvação cristã. A salvação (*sotería, sózein*) no período em que estamos analisando tem sentido muito mais abrangente, o que significa que “salvar a si mesmo” não apresenta o valor negativo de escapar do pecado, escapar da prisão do corpo, escapar da impureza do mundo e de tudo que possa tornar o indivíduo indigno de salvação. Portanto, salvação e salvar-se têm significados e denotações positivas. O exemplo comum do período é a imagem de uma cidade fortificada, pronta para enfrentar os ataques e problemas naturais. Essa mesma ideia é aplicada à alma que se salva, a alguém que se salva, a um indivíduo que se salva quando estiverem convenientemente armados, adequadamente equipados para defenderem-se e vencerem os inimigos. Para que essa salvação ocorra é necessário, é indispensável, que o indivíduo esteja em estado de alerta, de resistência, de domínio e soberania sobre si, a fim de repelir, rechaçar todos os ataques e todos os assaltos que sobrevierem. Segundo assevera Foucault, "salvar-se a si mesmo" significa também dizer:

(...) escapar a uma dominação ou a uma escravidão; escapar a uma coerção pela qual se está ameaçado, e ser restabelecido nos seus direitos, recobrar a liberdade, recobrar a independência. " Salvar-se" significará: manter-se em um estado permanente que nada possa alterar, quaisquer que sejam os acontecimentos que se passam em torno, como um vinho se conserva e se salva. Enfim, "salvar-se" significará: aceder a bens que não se possuía no ponto de partida, favorecer-se com uma espécie de benefício que se faz a si mesmo, do qual se é o próprio operador. "Salvar-se" significará: assegurar-se a própria felicidade, a tranquilidade, a serenidade, etc.(FOUCAULT, 2004, p. 226).

Afastada a noção de salvação como a dramaticidade de um acontecimento que nos faz passar do negativo ao positivo, como esclarecido linhas atrás, no período helenístico e romano imperial, por outro lado, o termo salvação está completamente ligado à própria vida, à própria existência. Nos textos desse período não encontramos a morte como punição eterna ou a imortalidade ou um outro mundo. Não existe uma noção de salvação fora do indivíduo ou em outro que possui os meios para a salvação de outrem. Salvar-se ou salvar a si mesmo é uma atividade, é um exercício que se desdobra ao longo de toda a vida e cujo único operador é o próprio sujeito. A recompensa da salvação, a meta que se almeja, o resultado de todo o

investimento no processo de equipar-se para enfrentar todos os desencontros da vida é, sem dúvida, nos tornarmos inacessíveis aos infortúnios, às perturbações, a tudo o que pode ser induzido na alma pelos acidentes, pelos acontecimentos exteriores etc. Alcançamos, conseqüentemente, com a salvação de nós mesmos a *ataraxia* (ausência de perturbação, domínio de si que faz com que nada nos perturbe, tranquilidade) e a *autarquia* (autossuficiência que faz com que de nada mais se necessite senão de si mesmo). Na salvação da filosofia helenística e romana, o eu é o agente, o objeto, o instrumento e a finalidade do próprio ato de salvar-se. Ela é assim uma atividade permanente do sujeito sobre si mesmo visando um resultado atual e que tem sua recompensa na posse de si mesmo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação tal que de nada mais necessita senão de si mesmo. “Salva-se para si, salva-se por si, salva-se para afluir a nada mais do que a si mesmo” (FOUCAULT, 2004, p. 227). A salvação é um intenso trabalho que se opera sobre si mesmo e que culmina com a posse de si por si. É um trabalho que não tem termo final, é permanente.

4.6 A salvação de si como salvação dos outros

Verificamos como a salvação se organiza no pensamento helenístico e romano imperial e que ela é o objetivo de uma relação consigo na qual se encontra a completude. Contudo, indaga-se, no esquema de salvação de si, da salvação pessoal, o outro estaria excluído? Salvação de si e salvação dos outros estariam desconectadas dessa operação no período em que estamos estudando? Obviamente que não. Porém, a noção de salvação no período helenístico e romano diferirá em grande medida da salvação do período grego e do período da ascese cristã. Nos escritos de Platão, como já tivemos a oportunidade de analisar neste trabalho, a salvação da cidade implica a salvação do indivíduo. Em Platão é preciso ocupar-se consigo mesmo para ocupar-se com os outros. A salvação dos outros, a salvação da cidade, determina a salvação de si mesmo. No período helenístico e romano imperial, esta relação (salvação dos outros, salvação de si) é invertida, pois é preciso ocupar-se de si para si mesmo e simplesmente para si. A

salvação dos outros ocorrerá como benefício suplementar, decorrerá do próprio cuidado que devemos ter conosco mesmos, do investimento que aplicamos à nossa própria salvação. Ela surgirá como uma “recompensa suplementar à operação e à atividade de salvação que obstinadamente exercemos sobre nós mesmos” (FOUCAULT, 2004, p. 237).

A inversão da salvação que é operada no momento helenístico e romano imperial é claramente estabelecida nos ensinamentos estoicos, sem prejuízo da influência de outras formas de pensamento, como acontece, por exemplo, com o epicurismo. Com relação a Epicuro, temos em seus escritos duas posições acerca da amizade. Inicialmente, ele exalta a amizade em seus escritos, mas em outro momento, Epicuro faz derivar a amizade da utilidade. É o que encontramos na Sentença Vaticana 23: "Toda amizade deve ser buscada por si mesma, mas origina-se de seus benefícios"(EPICURO, 2014, p. 23)⁷³. Vemos também a questão na Sentença Vaticana 39: "Nem é amigo quem busca sempre a utilidade, nem quem nunca a associa à amizade; pois o primeiro faz com o benefício o tráfico do que se dá em troca, o outro rompe com a boa esperança para o futuro ". E ainda na Sentença Vaticana 34: "Da ajuda por parte dos amigos recebemos não tanto a ajuda que deles nos vem, quanto a confiança nesta ajuda". Nas sentenças transcritas, conseguimos enxergar que a amizade na visão epicurista é inteiramente da ordem do cuidado de si e que é pelo cuidado de si que se deve ter amigos. Nesse sentido, a utilidade advém da amizade e dos amigos que conquistamos, porém, a mesma utilidade é obtida pelos amigos, nutrida pelo investimento que lhes dedicamos. Nasce assim a relação de reciprocidade (utilidade de nós mesmos para com os outros e dos outros para conosco) no interior do objetivo geral da salvação de si e do cuidado de si. Temos, então, que a amizade epicurista permanece no interior do cuidado de si e inclui, conseqüentemente, como garantia da ataraxia e da felicidade, a necessária reciprocidade das amizades.

Verificamos também que a inversão da salvação ocorre no pensamento de Epiteto (primeiro salvação de si e depois salvação do outro). Tal posição tem início quando o filósofo

⁷³Segunda a tradução utilizada por Foucault: "Toda amizade é por ela própria desejável; entretanto, ela tem seu começo na utilidade". Cf. FOUCAULT, 2004, p. 237.

afirma que, diferentemente dos animais, Zeus destinou os homens para cuidarem de si mesmos. Quando o homem assume essa postura, esse compromisso, torna-se objeto do seu próprio cuidado, distanciando-se dos animais. Assim, aquele que se ocupa consigo como convém, separando as coisas que dele depende das que não dependem, se alguma coisa vier à sua representação, saberá o que deve e o que não deve fazer, bem como saberá cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. Cumprirá seus deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão etc., precisamente porque decidiu ocupar-se consigo mesmo. A proposição em questão pode ser verificada no colóquio 14 do livro 11 das Diatribes: aqueles que souberam ocupar-se consigo “levam uma vida isenta de tristeza, de temor, de perturbação, e observam a ordem das relações naturais e adquiridas: relações de filho, de pai, de irmão, de cidadão, de esposo, de vizinho, de parceiro, de subordinado, de chefe”. A relação cuidado de si e cuidado dos outros é encontrada também no 11º. colóquio do livro I, onde temos um relato interessante de um pai de família que sofrer perturbações porque a filha está doente. Quando a doença da filha se agravou, o pai partiu às pressas abandonando sua filha e a própria casa, deixando tudo aos cuidados dos empregados e demais integrantes do lar. O que levou o pai a fazer isso? Afastada a ideia do egoísmo, Epiteto mostra que o pai de família deixou sua casa, sua filha doente, porque a amava intensamente, a ponto de sentir-se perturbado pela doença da infante e, pelo cuidado com ela, a abandonou aos cuidados dos demais membros da casa. Epiteto vai criticar a atitude do pai, após demonstrar que o amor entre os parentes é algo natural, conforme a natureza. Contudo, afirma que o pai de família cometeu um erro, um erro de avaliação da representação que adveio com a doença da filha. Erro consiste em ter se ocupado exclusivamente com sua filha, esquecendo-se de cuidar de si mesmo para em seguida cuidar da própria filha. Se o pai de família tivesse cuidado de si mesmo, se tivesse considerado que é um indivíduo racional com seus deveres decorrentes, se tivesse examinado as representações que lhe ocorreram ao espírito acerca da doença da filha, então não teria se deixado perturbar pela paixão e pela afeição da filha. Não teria sido passivo diante destas representações. Epiteto aconselha o pai de família a se tornar um *skholastikós* (aluno) e que frequente um pouco a escola a fim de aprender a fazer o exame sistemático das próprias opiniões. Esse relato nos

ensina que o cuidado de si deve preceder o cuidado dos outros, uma vez que o cuidado de si em primeira mão deve produzir, induzir as condutas pelas quais poderemos efetivamente cuidar dos outros. Se começarmos a cuidar primeiro dos outros colocaremos tudo a perder (FOUCAULT, 2004, p. 244).

Essas análises do cuidado de si, da utilidade e da amizade influenciaram a nova noção de salvação durante o período helenístico e romano imperial, contudo, não seria estranho retrucar e afirmar que o caso do Príncipe é uma exceção. Para ele, o Príncipe, o homem político por excelência, o ocupar-se primeira e inteiramente com os outros não seria o fundamento de validade de seu poder e existência? Porém, na relação entre cuidado de si e cuidado dos outros, o Príncipe, pela posição de condução/direção que ostenta, não deveria ocupar-se consigo mesmo em primeiro lugar para depois ocupar-se com outros? O pensamento de Marco Aurélio, alguém que sabemos que era Príncipe, nos orienta na compreensão da relação entre "ocupar-se com os outros", porque era o imperador, e "ocupar-se consigo", porque era um ser humano. Na leitura dos *Pensamentos* de Marco Aurélio verificamos que o imperador não estava aferrado ao poder, pois as referências diretas ao exercício do poder imperial são relativamente poucas, mas quando aparecem estão ligadas a questões cotidianas. O imperador tem preocupações claras sobre como acolher seus súditos, de falar com os subordinados e de relacionar-se com os que fazem solicitações. Marco Aurelio não está preocupado em fazer valer as tarefas específicas do Príncipe. Inclusive, expõe para a conduta em relação aos outros regras que podem ser adotadas por qualquer governante. Marco Aurelio deseja eliminar de seu comportamento tudo o que pode estar relacionado a privilégios ou mesmo deveres de um príncipe. Decorre disto que é preciso esquecer que se é um César e cumprir os deveres e encargos cesarianos agindo como um homem qualquer. Eis o conselho do imperador: “Acautela-te de te cesarizares profundamente e de te impregnares deste espírito. Conserva-te pois simples, honesto, puro, grave, natural. amigo da justiça, piedoso, benevolente, afetuoso, firme no cumprimento dos deveres” (MARCAO AURELIO, *Pensamentos*, VI, 30).

Como demonstrado, esses elementos comportamentais da boa conduta do Príncipe constituem elementos da conduta cotidiana de qualquer homem. Como sabemos, assunto que

já foi abordado em nosso trabalho, Marco Aurélio faz uso do exame matinal de consciência. Também sabemos que o exame de consciência no estoicismo e no pitagorismo tinha duas formas e dois momentos: o exame da noite, quando era feito um inventário dos fatos do dia para se saber o que deveria ter sido feito e não se fez; e o exame da manhã, em que o indivíduo deve preparar-se para as tarefas que vai enfrentar ao longo do dia. Marco Aurélio realiza o seu exame de consciência matinal, lembrando que não é só o imperador que tem obrigações diárias. O dançarino lembra os exercícios que deve fazer para se tornar um bom dançarino. O sapateiro ou o artesão deve lembrar as diferentes coisas que tem a fazer durante o dia. O imperador também deve proceder assim considerando que seu ofício não é mais digno do que nenhum outro, porém tem maior importância qualitativa dada a carga de responsabilidade que está envolvida. Importa considerar que em Marco Aurélio o principado torna-se ofício e profissão. E por ser assim compreendido, o objetivo primeiro de Marco Aurélio não é ser imperador, é ser ele próprio. Portanto:

E é na medida em que tiver cuidado de si, é na medida em que não cessar de preocupar-se consigo, é então que, nesta preocupação, encontrará todas as ocupações que lhe são próprias como Imperador. (...) assim o imperador, porque terá cuidado de si, encontrará e cumprirá tarefas, tarefas que só deverão ser cumpridas de modo imperativo na medida em que fazem parte deste objetivo geral que não é outro senão ele mesmo por ele mesmo. (FOUCAULT, 2004, 247).

Concluindo a análise acerca do cuidado de si e cuidado dos outros em Marco Aurélio, temos a passagem do livro VIII dos *Pensamentos*: "Mantendo os olhos fixados em teu labor, cumpre-o bem e, lembrando-te que é preciso ser um homem de bem e aquilo que a natureza [do homem] exige, faze-o, sem olhar para trás" (MARCO AURÉLIO, *Pensamentos*, VIII, 5). Verifica-se que o pensamento em questão chama a atenção para a própria figura do imperador, que deve cumprir seu labor e ser um homem de bem. Deve cuidar dos seus assuntos de Príncipe sem descuidar de si mesmo. Assim sendo, é no cuidado de si que o imperador fará acontecer o cuidado dos outros. É cuidando de si que Marco Aurélio cuidará dos outros.

4.7 A conversão helenística e romana em face da *epistrophé* platônica e da *metánoia* cristã

O apogeu da cultura de si, que se dá no começo da época imperial romana, está estabelecido sobre duas grandes mudanças fundamentais. A primeira ocorreu com a desvinculação da prática de si em relação à pedagogia, isto é, a prática de si não é mais um complemento, uma peça indispensável ou substitutiva da pedagogia. No período helenístico e imperial a prática de si é uma mudança, uma transformação de si que vale para a vida inteira. A prática de si está acoplada, e até mesmo funde-se, à própria arte de viver (a *tékhnē tou bíou*). No período em estamos analisando, a prática de si transcende o pequeno caso a dois do mestre e discípulo do período grego, ela é tecida e entrelaça-se com toda uma rede de relações sociais com diversos matizes. A segunda mudança estrutural se dá em relação à atividade política, uma vez que no *Alcibiades*, cuida-se de si para poder ocupar-se com os outros e com a própria cidade. Na cultura de si, no momento do *boom* do cuidado de si, é indispensável ocupar-se consigo para si mesmo, ocupar-se consigo mesmo como meta em si, cuida-se de si para si, decorrendo do próprio cuidado o cuidado com os demais. Marco Aurélio em seus *Pensamentos*, como vimos linhas atrás, mantém como fundamento do exercício do seu mister cuidar de si mesmo como convém a fim de poder cuidar do gênero humano, dos homens que foram entregues aos seus cuidados. “E na relação de si para consigo que o imperador encontra a lei e o princípio do exercício de sua soberania” (FOUCAULT, 2004, p. 254).

Considerando que a autofinalização do eu é um processo contínuo, é preciso se acercar de todas as técnicas, formas e modos para que esse processo não naufrague, não fracasse. Consequentemente, impõe-se aplicar-se a si mesmo e isto significa ser preciso desviar-se de todas as coisas que possam interromper o processo de autofinalização. Desvia-se das coisas que nos atrapalham para virar-se em direção a si, centrar-se em si, voltar a atenção, os olhos, o espírito, o ser por inteiro na direção de si mesmo, voltar-se para si mesmo. Afastada a imagem do pião de André-Jean Festugière, uma vez que o pião é algo que gira sobre si por solicitação e sob o impulso de um movimento exterior, voltar-se para si significa jamais ser induzido a um movimento involuntário por solicitação e impulso de um movimento exterior. “Pelo contrário, será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis” (FOUCAULT, 2004, p. 255). Portanto, é no centro de nós

mesmos (centro de si mesmo) que devemos fixar nossa meta. “O movimento a ser feito há de ser então o de retomar a este centro de si para nele imobilizar-se, e imobilizar-se definitivamente” (FOUCAULT, 2004, p. 255).

Essas imagens apresentadas em *A hermenêutica do sujeito*, são movimentos no sentido de virada em direção a nós mesmos, desviando-nos do que nos é exterior, nos aproximam da noção de conversão, importantíssima para o pensamento filosófico do período helenístico e romano imperial. Foucault faz um breve registro da palavra “conversão” e seu uso nos principais filósofos do período em estudo. Assim, temos a expressão *epistréphein pràs heautón* (voltar-se para si, converter-se a si), que aparece nos *Pensamentos* de Marco Aurélio, nas *Diatribes* de Epiteto e nas *Enéadas* de Plotino⁷⁴. Em Sêneca temos a expressão [se] *convertere ad se* (converter-se a si)⁷⁵. Converter-se a si significa fazer a volta em direção a si mesmo, que, como dito, tem um largo uso e importância fundamental no período em que estamos estudando, pois “dentre as tecnologias do eu que o Ocidente conheceu, esta certamente é uma das mais importantes (FOUCAULT, 2004, p. 256). A importância não é tão somente porque essa noção foi apropriada pelo cristianismo e no seu interior aprimorada segundo seus próprios fundamentos, mas também por ser a conversão uma noção filosófica de grande alcance na prática do cuidado de si e na própria ordem da moral⁷⁶.

Impõe-nos considerar que o tema da conversão não é uma novidade do período helenístico e romano imperial, já que aparece no pensamento de Platão na forma da noção de *epistrophé*. Esta noção consiste, inicialmente, em se desviar das aparências. Em segundo lugar, a *epistrophé* consiste em “fazer o retomo a si constatando sua própria ignorância e decidindo-se, justamente, a ter cuidado de si e a ocupar-se consigo”. Em terceiro lugar, a partir deste retomo a si que nos conduzirá à reminiscência, poder-se-á retornar à própria pátria, a das essências, da verdade e do Ser” (FOUCAULT, 2004, p. 257-258). Portanto, “desviar-se de”,

⁷⁴Para uma breve introdução ao pensamento de Plotino: PLOTINO. *Enéadas I e II*. João Pessoa: Ideia, 2021.

⁷⁵Cf. *Cartas a Lucilio* 11, 8, 53, 94 e 67.

⁷⁶Foucault nos fala também da “conversão à revolução” que teria inspiração na Revolução Francesa e que se projetou ao longo do século XIX na forma de “prática revolucionária”. Para Foucault, a origem da noção estaria na filosofia antiga. Cf. FOUCAULT, 2004, p. 256-257.

"virar-se na direção de si", "fazer ato de reminiscência", "retornar à própria pátria (à pátria ontológica)", são os elementos que compõem a *epistrophé* platônica. Constata-se que a *epistrophé* platônica está sustentada por uma oposição indispensável entre este mundo e o outro e que remete, na sequência do raciocínio, ao tema de uma liberação, de um desprendimento da alma em relação ao corpo (ao corpo-prisão, ao corpo-túmulo)⁷⁷. Esse desprendimento permite o privilégio do conhecer, do conhecer o verdadeiro, que por sua vez implica liberar-se. Desse modo, o ato de reminiscência aparece como forma fundamental do conhecimento.

Ressalte-se que o tema da "conversão" que encontramos na cultura de si helenística e romana imperial é muito diferente da *epistrophé* platônica. Aquela não se desenvolve no eixo de oposição entre este mundo e o outro, como esta última. A conversão do período em que estamos estudando propõe um retomo que ocorrerá na própria imanência do mundo, não fora deste mundo, sem negar a possibilidade de oposição essencial entre o que não depende e o que depende de nós. Eis, pois, a essencial diferença entre as duas noções, pois, enquanto a *epistrophé* platônica admite o movimento capaz de nos conduzir deste mundo ao outro (do mundo daqui de baixo ao de cima), a conversão da cultura de si helenística e romana, propõe a nos deslocarmos do que não depende de nós ao que depende de nós, nos desprendemos daquilo que não dominamos para alcançarmos aquilo que podemos dominar. A conversão da cultura de si helenística e romana propõe um estabelecimento de uma relação completa, consumada, adequada de si para consigo, não um desprendimento do corpo, não uma cisão com o corpo como forma de liberdade. Tem-se ainda que na *epistrophé* platônica o conhecer em sua própria forma da reminiscência constitui o elemento essencial, fundamental, da conversão. Na conversão da cultura de si helenística e romana, exatamente no "processo do [*se*] *convertere ad se*, bem mais do que o conhecimento, será o exercício, a prática, o treinamento, a *áskesís*, que constituirá o elemento essencial" (FOUCAULT, 2004, p. 259).

Seguindo as análises foucaultianas, devemos confrontar a conversão helenística com a conversão cristã, que tem seu fundamento na noção de *metánoia*, noção esta desenvolvida com bastante sutileza no cristianismo a partir do século III e sobretudo durante o IV. Importa dizer

⁷⁷Essas noções de corpo-túmulo e corpo-prisão são encontradas nos diálogos platônicos *Cratilo*, *Goegias* e *Fedro*.

inicialmente, fazendo o contraste necessário, que a conversão cristã, denominada pelos cristãos de *metánoia*, é claramente diferente da *epistrophé* platônica. Esta palavra grega *metánoia* tem dois significados: primeiro, é a penitência, ato de penitência; segundo, é mudança radical que ocorre no pensamento e no espírito. Suas principais características são: a *metánoia* cristã pressupõe uma mudança radical súbita, baseada em um acontecimento único, ao mesmo tempo histórico e metahistórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do indivíduo. No interior da *metánoia* ou conversão cristã ocorre uma passagem qualitativa no indivíduo, uma vez que ele passa de um tipo de ser a outro, da morte para a vida, da mortalidade para a imortalidade, das trevas para a luz, dos domínios do demônio para o reino de Deus. Finalmente, a conversão cristã só acontece efetivamente na medida em que houver no sujeito uma radical ruptura, pois o eu que se converte renunciou o eu anterior. Assim se posiciona Foucault com relação à *metánoia*: “Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e sob uma nova forma que, de certo modo, nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu éthos, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã” (FOUCAULT, 2004, p. 260).

Quando confrontamos o modelo de conversão cristão com o da conversão da época helenística e romana (a “*conversio ad se*”, a “*epistraphé pròs heautón*”), verificamos consideráveis diferenças de sentido, abordagens e significados. Constata-se que na conversão helenística e romana imperial não ocorre a ruptura radical pugnada pela *metánoia* cristã. E essa é uma questão que se pode verificar nos próprios textos da época. É claro que existem nos textos filosóficos algumas expressões que podem transparecer, no primeiro contato, alguma coisa semelhante a uma ruptura do eu, uma transfiguração súbita e radical de si. Há pelo menos duas expressões que aparecem em Sêneca que parecem significar essa ruptura do eu. Trata-se da expressão “*fugere a se*” (fugir, escapar de si mesmo). Temos também na carta 6 expressões semelhantes. Diz Sêneca: “é incrível como sinto estar fazendo progressos atualmente. Não se trata somente de uma *emendatio* (uma correção). Não me contento em corrigir-me, tenho a impressão de que estou me transfigurando (*transfigurari*)”⁷⁸. Ainda na mesma carta 6, Sêneca

⁷⁸Na edição portuguesa: “Verifico, Lucílio, que não apenas me estou corrigindo, antes me estou transfigurando.

afirma “Desejaria compartilhar contigo esta súbita mudança operada em mim”. Assim, exceto essas passagens, não se verifica entre os filósofos do período em que estamos estudando a utilização da conversão com o sentido de uma ruptura súbita e radical do eu. A conversão não cinde o eu, não anula o eu, pois se ocorrer a ruptura ela se dará em relação ao que cerca o eu. Ela acontecerá em torno do eu, para que ele não seja mais escravo, dependente e cerceado.

Assim, nos textos do período analisado, encontramos muitos termos e noções que remetem a ruptura do eu em relação a tudo que possa perturbá-lo, mas jamais uma ruptura de si para consigo. Esses termos estão ligados à fuga (pheúgein) e ao retiro (anakhóresis). A anakhóresis, já estudada neste trabalho, tem dois sentidos: retirada de um exército diante do inimigo (anakhoreî); ou anakhóresis como fuga de um escravo que parte para a khôra (campo), escapando do seu estado de escravidão. Portanto, é deste tipo de ruptura que a conversão helenística e romana imperial se refere. Essa salvaguarda do eu tem em Sêneca (aparece no prefácio à terceira parte das *Questões naturais* e nas cartas 1, 32, 8) numerosos equivalentes, numerosas expressões que remetem à ruptura do eu em relação ao que o cerca e o impede de alcançar a autonomia. Do próprio Sêneca retira-se a interessante metáfora do “rodopio”, sem qualquer semelhança do pão de Festugière. Esta metáfora encontra-se na carta 8, onde se diz que a filosofia faz com que o sujeito gire em torno de si mesmo, isto é, faz com que ele execute o gesto pelo qual, tradicional e juridicamente, o mestre liberta seu escravo. Esse gesto ritual existente na época (fazer o escravo girar em torno dele mesmo), era utilizado pelo mestre que libertava o escravo, e isto era feito para mostrar, manifestar, efetuar a liberação do escravo de sua sujeição. Sêneca utiliza essa imagem e diz que a filosofia faz com que o sujeito gire em tomo de si mesmo, mas para o liberar. Assim sendo, temos ruptura para o eu, ruptura em torno do eu, ruptura em proveito do eu, mas não ruptura no eu (FOUCAULT, 2004, p. 262).

A segunda questão na conversão helenística e romana em oposição à *metánoia* cristã, é que é em direção ao eu que se deve olhar, deve-se tê-lo sob os olhos, sob o olhar, sob a completa

Não garanto, nem sequer espero, que nada já reste em mim sem necessitar de mudança! Como não hei-de eu ter ainda muito que deva ser refreado, ou diminuído, ou elevado? Mas já é uma prova de que o espírito alcançou um degrau superior o facto de reconhecer os defeitos que até então permaneciam ignorados: já é motivo para felicitar certos doentes o facto de eles próprios se reconhecerem doentes” (SÊENCA, 2009, p. 12-13).

vista. Surge então uma série de expressões como *blépe se* (olha-te - Marco Aurélio), ou *observa te* (observa-te), *se respicere* (voltar o olhar para si - Sêneca), aplicar o espírito em si próprio (*prosékhein tôn noûn heautô*). Além desse cuidado de ter o eu ante os olhos, é preciso ir em direção ao eu como quem vai em direção a uma meta, não apenas como um movimento dos olhos, mas como movimento do ser inteiro que deve dirigir-se ao eu como único objetivo. Mas é preciso considerar que se deve ir em direção ao eu é ao mesmo tempo retornar a si, pois é o eu proteção, porto seguro e fortaleza. Nessa posição de concentração no próprio eu, centrar-se no eu, devemos considerar também alguns aspectos das relações de si para consigo, que podem assumir a forma de atos. Assim, protege-se, defende-se, arma-se, equipa-se o eu (atos de defesa, de autoproteção). Podem assumir a forma de relações de atitudes (para consigo mesmo): respeita-se, honra-se o eu. Podem também assumir a forma de relações de estado: é-se senhor de si, possuir o próprio eu, ele nos pertence (relações jurídicas com o eu). Podem exprimir fruição, alegria: experimentamos prazer, gozo, deleite no próprio eu. Portanto, “vemos que a conversão que aqui está definida é um movimento que se dirige para o eu, que não tira os olhos dele, que o fixa de uma vez por todas como a um objetivo e que, finalmente, alcança-o ou a ele retorna” (FOUCAULT, 2004, p. 263). Ainda nesse confronto entre conversão cristã e conversão helenística e romana, Foucault identifica a posição ocupada por ambas na construção da história da subjetividade. Assim, diz Foucault:

Se a conversão (a metánoia cristã ou pós-cristã) tem a forma de ruptura e de mutação no interior do próprio eu, e se, conseqüentemente, pode-se dizer que ela é uma espécie de transsubjetivação, proporia então dizer que a conversão que está em causa na filosofia dos primeiros séculos de nossa era não é uma transsubjetivação. Não é uma maneira de introduzir no sujeito e nele marcar uma cisão essencial. A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor do que de transsubjetivação, eu chamaria de autosubjetivação. Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? É isto o que está em jogo na conversão. (FOUCAULT, 2004, p. 263).

É importante considerarmos a grande diferença entre a noção cristã de *metánoia* e a conversão helenística e romana imperial. Muito mais que uma constatação, talvez uma descoberta, é o fato de que o termo *metánoia* que aparece na literatura, nos textos da Grécia

clássica e nos da época helenística e romana imperial não apresentam o sentido de conversão. O termo é usado no caso de uma mudança de opinião, quando alguém é persuadido por outra pessoa, *metanoëi* (muda-se de opinião). Tem-se ainda na noção de *metánoia*, a ideia de um *metanoëîn*, com o significado de pesar, de ter remorso (este uso encontra-se em Tucídides, *Guerra do Peloponeso*, livro III)⁷⁹. Portanto, na literatura grega do período clássico, o termo *metánoia* não tem sentido positivo, é sempre negativo. Mesmo em Epiteto o termo apresenta o mesmo sentido negativo. Assim ocorre com os verbos *mákhestai*, *basanízein* etc. que remetem aos sentimentos e julgamentos falsos que provocam arrependimento, logo *metanoëîn*. Portanto, deve-se não ter julgamentos falsos para não *metanoëîn* (para não se arrepender). O mesmo emprego do termo aparece no *Manual de Epicteto (Encheirídion)*⁸⁰, no sentido de que não devemos nos deixar levar pelo gênero de prazeres que depois provocariam arrependimento (*metánoia*). Temos ainda Marco Aurélio aconselhando: "a propósito de cada ação, devemos nos perguntar: 'não teria por acaso do que me arrepender?' [*mê metanoéso ep'autê*: não me arrependeria eu desta ação?]"⁸¹. Portanto, as formulações acerca da conversão a si, do retomo a si, não podem se reduzir a uma noção de *metánoia* como conversão fundadora que opera no próprio ser do sujeito uma total reversão qualificada pela renúncia de si e promovendo o renascimento a partir de si. Essa realmente não é a questão que está em causa na conversão do momento helenístico e romano imperial.

A propósito, a *metánoia* com o sentido de ruptura consigo, de renovação de si com valor positivo, é encontrada em textos bem mais tardios. Assim, com o sentido positivo de uma renovação do sujeito por ele mesmo, a *metánoia* aparece nos textos pitagóricos de Hierocles⁸², quando declara: "a *metánoia* é a *arkhê tês philosophías*" (é o começo da filosofia); "é a fuga (*phygê*) de toda ação e discurso desarrazoados"; e "é a preparação primordial para uma vida sem remorsos" (FOUCAULT, 2004, p. 264-265). Esse sentido que aparece nas citações, foi

⁷⁹Cf. TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. Brasília: Unb, 2001.

⁸⁰Cf. EPICTETO. Encheirídion de Epicteto. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

⁸¹Cf. MARCO AURÉLIO, Pensamentos, III, 2.

⁸²Hiérocles foi um filósofo estoico do II século. Pouco se sabe acerca da sua vida. É conhecido pelos comentários de textos antigos. Aulo Gélio menciona-o como sendo seu contemporâneo, e descreve-o como sendo um "homem santo e solene". Cf. AULO GÉLIO, Noites Áticas, IX, 5-8.

aprimorado pelo cristianismo, que deu ao termo o significado que conhecemos: *metánoia* como mudança, reversão, modificação do ser do sujeito e acesso a uma vida onde não há remorsos. O problema do confronto entre a *epistrophé* platônica e a *metánoia* cristã (*metánoia* como mudança radical), surge em *A hermenêutica do sujeito* inspirada no artigo de Pierre Hadot⁸³ intitulado “*Epistrophē et metanoia*”, onde as duas noções são apresentadas por este filósofo como sendo os dois grandes modelos da conversão na cultura ocidental. Mesmo tendo o texto recebido uma referência elogiosa, Foucault se posiciona da seguinte maneira com relação à abordagem de Hadot:

(...) gostaria de observar que, se tomarmos a situação em seu desenvolvimento diacrônico e se seguirmos o percurso do tema da conversão ao longo da Antiguidade, parece-me muito difícil fazer valer estes dois modelos, estes dois esquemas como crivo de explicação e de análise capaz de fazer compreender o que se passou no período que, de modo geral, vai de Platão ao cristianismo. Parece-me, com efeito, que, se a noção de *epistrophé*, que é platônica ou talvez pitagórico-platônica, já está claramente elaborada nos textos platônicos (portanto, no século IV [a.C.]), contudo, fora das correntes propriamente pitagóricas e platônicas, seus elementos foram profundamente modificados no pensamento posterior. (FOUCAULT, 2004, p. 266).

O contraponto histórico a essa divisão de Pierre Hadot, encontramos nas filosofias epicurista, cínica e estoica, que pensaram a conversão diferentemente do modelo da *epistrophé* platônica⁸⁴. No período helenístico e romano imperial, a conversão é pensada com acentuada diferença em relação à *metánoia* cristã, que se organiza em torno da renúncia a si e da reversão súbita, dramática, do ser do sujeito, como tivemos a oportunidade de estudar nesta pesquisa. Portanto, devemos compreender que a conversão helenística e romana imperial não é a *epistrophé* platônica nem a *metánoia* cristã. A conversão do período em que estamos estudando apresenta particularidades que marcam com profundidade a relação do sujeito consigo mesmo, sem ocorrer, é claro, a negação de si mesmo. Ela opera através de técnicas e práticas de si que

⁸³Cf. HADOT, Pierre. “*Epistrophē et metanoia*”, in “Actes di XI congrès international de Philosophie”, Bruxelles, 20-26 Août 1953, Nauwelaerts, Louvain-Amsterdam Vol. 12, 4. (1953), pp. 31-36.

⁸⁴Devido aos seus planos filosóficos distintos, Michel Foucault e Pierre Hadot não concordam completamente sobre a natureza da conversão na época imperial. No entanto, se eles não concordam com a substância, eles concordam com a forma.

resultam na autoconstituição do sujeito como senhor de si mesmo, que tem poder sobre si mesmo e que encontra segurança em si mesmo. Assim, é no contexto da conversão a si mesmo que surge o problema da conversão do olhar, o "volver o olhar para si mesmo" e, conseqüentemente, o "conhecer-se a si mesmo", decorrente do imperativo manter os olhos em si mesmo. Contudo, esse conhecimento de si mesmo não é um apelo a constituir-se como objeto de conhecimento do tipo platônico, tão pouco um apelo semelhante ao que encontraremos nas práticas cristãs e monásticas ulteriores que se apresentam como forma de uma recomendação de vigilância de si mesmo para evitar as influências negativas das representações e ingerência do demônio. Por conseguinte, o "volver o olhar para si mesmo" que aparece nos textos de Plutarco, de Sêneca, de Epiteto, de Marco Aurélio e outros filósofos do período helenístico e romano imperial, significa desviar o olhar de tudo aquilo que impede o indivíduo de alcançar a sua plena autoconstituição. O indivíduo deve "volver o olhar para si" e desviá-lo dos outros, deve desviá-lo das coisas do mundo para possuir a si mesmo.

Com relação à técnica de volver o olhar para si e, claro, desviá-lo dos outros, desviá-lo da agitação cotidiana, da curiosidade que quase sempre nos leva ao interesse pelos assuntos alheios, existe um texto de Plutarco que é bastante significativo e instrutivo. Trata-se do Tratado da curiosidade (*La curiosità*)⁸⁵, onde apresenta duas metáforas alusivas ao problema do olhar. No início do texto, Plutarco refere-se às péssimas condições arquitetônicas das cidades, que não eram bem construídas de modo a favorecer os habitantes. Então foi preciso reorganizá-las, recompô-las, reorientá-las a fim de favorecer seus moradores. A palavra usada por Plutarco é *stréphein* (reorientação). A segunda metáfora, com base no papel da casa na cidade, Plutarco orienta que as janelas de uma casa não devem abrir-se para as dos vizinhos. E mesmo que existam janelas que dão para o vizinho, é preciso cuidar de fechá-las e abrir aquelas que dão para o aposento dos homens, para o gineceu, para o quarto dos domésticos, a fim de saber o que lá se passa e poder vigiá-los permanentemente⁸⁶ (FOUCAULT, 2004, p. 268-269).

⁸⁵ PLUTARCO. Tutti i Moralia. Milano: Bompiani, 2017, p. 971-985.

⁸⁶Foucault utiliza uma das traduções francesas de Plutarco (*De la curiosité*), pelo que preservamos sua interpretação do texto. Cf. FOUCAULT, 2004, p. 268-269.

Com efeito, o princípio que se deve tirar desses dois quadros de Plutarco é o seguinte: não devemos nos importar com o que se passa na casa alheia, mas antes em nossa própria casa. Devemos substituir o conhecimento dos outros, a curiosidade (*polypragmamosýne*) dos outros, por um exame de nós mesmos. Nesse mesmo sentido e caminho, temos os conselhos de Marco Aurélio que, em várias passagens dos *Pensamentos*, recomenda que não se deve ocupar-se com os outros, mas consigo mesmo. Encontramos em II, 8 dos *Pensamentos* um princípio: em geral, jamais se é infeliz por não prestar atenção ao que se passa na alma de outrem⁸⁷. Também em III, 4: "Não emprega a parte de vida que te foi dada a imaginar o que o outro está fazendo". Na passagem do IV, 18: "Quanto tempo livre ganhamos se não olharmos o que o vizinho disse, fez ou pensou, mas tão-somente o que nós mesmos fazemos (*tí autòs poiêi*)".⁸⁸ Assim, deve prevalecer o princípio: não olhar o que se passa com os outros, mas interessar-se antes por si mesmo. Considerando a profunda curiosidade que acompanha o ser humana, considerando que o deixasse conduzir por ela afasta o indivíduo de si mesmo, Plutarco dá conselhos contrários à curiosidade. Logo, eis o lema: não sejas curioso. Assim, invés de ocupar-se com os defeitos dos outros, o indivíduo deve ocupar-se com os próprios defeitos e faltas. Portanto, deve desviar o olhar dos outros e fixá-lo em si mesmo.

Plutarco ainda recomenda buscar em domínios específicos coisas que são mais agradáveis do que os males ou os infortúnios dos outros. Ele fornece três exemplos desses domínios. Primeiro, é melhor estudar os segredos da natureza. Segundo, é melhor ler as histórias escritas pelos historiadores, apesar das vilanias e infortúnios das personagens que ficaram perdidas no tempo. Terceiro, devemos nos retirar para o campo e aproveitar o espetáculo proporcionado pelo ambiente calmo e prazeroso. Esses comportamentos são verdadeiros remédios contra a curiosidade malévola. Além dos segredos da natureza, do estudo da história, da tranquilidade da vida campestre, Plutarco recomenda exercícios anticuriosidade. Assim, temos, em primeiro lugar, exercícios de memória que consistem lembrar sempre o que temos

⁸⁷Cf. MARCO AURÉLIO, *Meditações*, II, 8.

⁸⁸Optamos por manter a tradução de Foucault pela clareza e adequação às análises do filósofo. Essa tomada de posição evita o choque das duas traduções, a portuguesa e a francesa, muito comum quando utilizada uma tradução em português.

na cabeça, o que aprendemos, recitar o que se aprendeu de cor, lembrar as sentenças fundamentais que se leu etc. Em segundo lugar, praticar caminhadas sem desviar os olhos do caminho, sem se distrair com provocações visuais. Finalmente, o terceiro exercício, consiste em resistir com intensidade à curiosidade, às provocações sensitivas e olfativas. Resistir saborear iguarias extremamente desejáveis e agradáveis, “assim como Sócrates também resistia quando Alcibíades vinha deitar-se junto dele”, resistir ao desejo de abrir uma carta recém entregue para saber seu conteúdo. Esses exercícios de não-curiosidade (de não-polypragmosýne) de que nos fala Plutarco, nos remete para a técnica de concentrar-se em si mesmo, de manter-se firme em si, jamais de decifrar a si mesmo, “de descerrar o sujeito como um campo de conhecimentos, realizando sua exegese e sua decifração” (FOUCAULT, 2004, p. 271).

4.8 Do conhecimento do mundo ao saber etopoiético: o processo de transformação pelo conhecimento verdadeiro

A análise da conversão do olhar em Plutarco e Marco Aurélio nos leva a compreender que é necessário desviar o olhar e a atenção aos outros para os conduzir a si, uma vez que a curiosidade é um elemento impeditivo para uma completa e autêntica conversão a si. Agora devemos analisar um outro aspecto da conversão a si, que é muito importante no processo de autoconstituição, de subjetivação, a saber, o que significa desviar o olhar sobre as coisas do mundo para conduzi-lo a si. Esta questão é considerada por Foucault uma questão “difícil” e “complexa”, em razão de está situada exatamente no cerne do problema das investigações do filósofo do período denominado de ético. E ela é apresentada da seguinte forma por Foucault:

(...) como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro? (...) Começo por dizer que agora, como já indiquei, gostaria de colocar esta questão da relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo. Gostaria também de colocá-la sob a forma e no quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nesta relação um certo tipo de experiência de si que, parece-me, é

característica da experiência ocidental, da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros. Esta pois a questão que, de modo geral, quero abordar. (FOUCAULT, 2004, p. 291-282).

Na sequência, Foucault inicia a análise do processo de desviar o olhar sobre as coisas do mundo para conduzi-lo a si, o que impõe o estudo dos textos da época helenística e romana que abordam a questão do vínculo entre o saber das coisas e o retorno a si. Trata-se de um antigo tema que Sócrates já evocava no diálogo *Fedro*, ao perguntar se devemos escolher o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens. E ele, Sócrates, escolhia o conhecimento dos homens. Na mesma pisada do mestre, os socráticos afirmavam “que o interessante, importante e decisivo, não é conhecer os segredos do mundo e da natureza, mas conhecer o próprio homem” (FOUCAULT, 2004, p. 282). O mesmo tema está presente nas escolas filosóficas cínica, epicurista e estoica, que produziram textos mais numerosos e mais explícitos sobre o assunto, razão pela qual o exame da questão é mais propício nesses documentos. Com relação ao estudo dos cínicos, temos que considerar que o que podemos conhecer nos vem através de elementos e indicações indiretos que nos foram transmitidos por outros autores, dentre os quais destaque para Diógenes Laércio⁸⁹. Mesmo assim, a questão da relação conhecimento da natureza/conhecimento de si (retomo a si, conversão a si) é muito mais complicada do que parece. Lembremo-nos, por exemplo, do próprio Diógenes Laércio. Quando este escritor informa sobre a vida do cínico Diógenes em *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*, esclarece que este fora nomeado preceptor dos filhos de um certo Xeníades e que, como lição, deu às crianças “uma educação com a qual lhes ensinou todas as ciências e cuidou para que, destas ciências, conhecessem um resumo suficientemente preciso e familiar para que pudessem delas se lembrar durante toda a vida e em todas as ocasiões que se apresentassem” (FOUCAULT, 2004, p. 283). Assim, o gesto do cínico Diógenes cola em xeque a tese da recusa cínica de conhecimento das coisas da natureza, devendo por esta razão ser atenuada. Ainda

⁸⁹Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*. 2ª Edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

sobre os cínicos, no período romano, Sêneca, em *De beneficiis*⁹⁰, cita um texto de Demétrius, um conhecido filósofo cínico bem instruído e aclimatado a Roma. Segundo Sêneca, Demétrius dizia que era preciso “guardar na mente a imagem e o modelo do atleta”. Essa imagem do atleta, foi constante e recorrente durante a Antiguidade, mas entre os cínicos ela foi mais importante que entre as demais filosofias. Eles consideravam um bom atleta quem conhecia apenas os gestos que eram frequentes na luta. Assim, dado a familiaridade desses gestos, eles estavam sempre à disposição e podiam recorrer a eles sempre que necessário. Segundo Sêneca, seguindo um critério de estrita utilidade, Demétrius apresenta uma lista do que é considerado inútil e útil ao conhecimento:

No que é inútil conhecer, temos a causa dos maremotos, a causa do ritmo dos sete anos que cadenciariam a vida humana, a causa das ilusões de ótica, o motivo de haver gêmeos e o paradoxo de haver duas existências diferentes e nascidas sob o mesmo signo, etc. Vemos bem que tudo o que é inútil conhecer não são coisas afastadas pertencentes a um mundo afastado (...) o que as tornará inúteis, é que se trata (...) de conhecimento pelas causas (...). E para Demétrius se a natureza tivesse considerado que essas causas, de um modo ou de outro, poderiam ser importantes para a existência e para o conhecimento humanos (...) ela as teria tornado visíveis. Se as ocultou (...) é meramente porque (...) não era útil conhecer a causa destas coisas. (FOUCAULT, 2004, p. 285-6).

Para Foucault, Demétrius não sustentou que o conhecimento destas coisas é puramente inútil e que não deveríamos tê-lo, mas que esse tipo de conhecimento é apenas “ornamental”, suplementar, e nesse sentido, é inútil para uma maneira de conhecer mas necessária, que seria a compreensão de que: “há pouco a temer dos homens, nada a temer dos deuses, que a morte não produz nenhum mal, que é fácil achar o caminho da virtude, (...) que o mundo é um habitat comum, onde todos os homens estão reunidos para justamente constituir essa comunidade” (FOUCAULT, 2004, p. 288). Demétrius não define o conhecimento útil como aquilo que a espiritualidade cristã chamou de “segredos da consciência” (*arcana conscientie*), então para ele, não é necessário negligenciar o conhecimento do mundo exterior a fim de saber exatamente quem se é. Ele não defende o exame de consciência nem cria uma teoria da alma, ele se refere ao conhecimento do mundo em geral e dos homens, uns em relação aos outros. Ele põe dois

⁹⁰Cf. SENECA. *Los Beneficios*. Buenos Aires: Editorial Tor, 1962.

modos de saber: um pelas causas “inúteis” e outro tipo que ele considera como um saber relacional, que consiste “em”, ao considerar os homens, a natureza, o mundo e o kósmos, ter em vista por um lado, os deuses, os homens, o mundo e as coisas do mundo e por outro lado, a si mesmos. Sendo o “si” o ponto recorrente e constante de todas essas relações.

Assim, é nesse campo de relação, entre nós e todas as coisas do mundo, que o saber irá se desenvolver. Os conhecimentos úteis em Demétrius são princípios de verdade, e apresentam-se como prescrições. São princípios porque tratam de enunciados de verdade a partir dos quais os outros enunciados podem ser deduzidos e também porque se tratam de preceitos de conduta, os quais é necessário submeter-se. Dessa forma, o conhecimento necessário é o conhecimento das relações do sujeito com o mundo que o cerca. Esse tipo de conhecimento no sujeito, tem como efeito o estado de calma no qual o ser do sujeito encontra-se transformado. Para os cínicos, como Demétrius, o conhecimento de tipo relacional está em oposição ao conhecimento que serve de “ornamento”. O ornamento da cultura pode ser verdadeiro, mas não altera o modo de ser do sujeito. Os conhecimentos que Demétrius considera “inúteis” são conhecimentos causais, que não podem se transformar em prescrições, não possuem efeito sobre o modo de ser do sujeito. Por outro lado, o modo de conhecimento valorizado por ele é aquele que considera as coisas do mundo relativamente a nós, e são capazes de serem transcritos em prescrições, de modo a modificar aquilo que somos, isto é, nosso estado de sujeito. Para Foucault, esta é uma das caracterizações mais claras do traço geral do que foi a ética do saber e da verdade nas escolas filosóficas. Nelas, o ponto de diferenciação ou de fronteira não está no que diz respeito ao mundo e no que diz respeito ao homem, mas na relação de efeito do conhecimento que temos do mundo na natureza do sujeito que somos, nossa maneira de agir e nosso êthos. Assim se posiciona Foucault:

Creio que aí se acha uma das caracterizações mais claras e mais nítidas daquilo que me parece ser um traço geral de toda a ética do saber e da verdade que encontraremos nas outras escolas filosóficas, isto é, que a divisória, o ponto de diferenciação, a fronteira que se estabelece, não concerne, repito, à distinção entre coisas do mundo e coisas da natureza humana: a distinção está no modo do saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, -os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu êthos. (FOUCAULT, 2004, p. 289-290).

Derivado do termo êthos, os gregos confeccionaram uma palavra sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo, encontrada em Plutarco e Dionísio de Helicarnasso, que é a palavra *Ethopoieîn*, donde as expressões ou palavras *Ethopoieîn*, *athopoiîa*, *ethopoiós*. O termo *Ethopoieîn* significa fazer o êthos, produzir o êthos, modificar, transformar o êthos, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. *Ethopoiós* é aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo. Assim, o que realmente marca a distinção entre um conhecimento útil e um inútil é o caráter *ethopoético* do saber, sua capacidade de transformar o modo de ser do sujeito. Desta forma: “O conhecimento útil, o conhecimento em que a existência humana está em questão, é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 290).

A análise empírica de Demétrius opõe duas modalidades de saber, ou seja, um saber ornamental, próprio de quem é “homem cultivado” e um saber útil para quem deve cultivar o próprio eu e estabelecer-se como objetivo de vida. Esse modo de ver os saberes e sua aplicação está presente em outras escolas filosóficas com alguma variação. Dessarte, os epicuristas conhecem a noção de *physiología* (fisiologia), a partir da qual concebem um modo de funcionamento do saber, capaz de ser qualificado como ‘etopético’, isto é, envolvido na constituição do êthos. Nos textos epicuristas, o conhecimento da natureza é chamado por eles de *physiología* (fisiologia). Mas o que é esta *physiología* nos textos desses filósofos? Das Sentenças Vaticanas de Epicuro, Foucault cita: “O estudo da natureza (*phisiología*) não forma fanfarrões nem artistas do verbo, nem pessoas que ostentam uma cultura julgada inviável para as massas, mas homens altivos e independentes, que se orgulham dos seus próprios bens, não dos que advêm das circunstâncias” (FOUCAULT, 2004, p. 291). Neste texto, Epicuro opõe saber da cultura (*paideía*) ao saber da natureza (*physiología*). Para Epicuro, a *paideía* tem a finalidade de ostentação e de glória, sendo um tipo de saber entre as pessoas que querem construir uma reputação, mas que não se baseia em nada sólido. A *paideía* está presente em pessoas que são “artistas do verbo” (*phonês ergastikoús*), trabalham não para elas mesmas, mas

para vender e obter lucro, essas pessoas são “fazedores de palavras” que não possuem nenhum compromisso com o lógos ou com o arcabouço racional do discurso. Elas ostentam e são apreciadas pelas massas, mas não estão comprometidas com a “verdade honesta”. Contrário a essa ideia, Epicuro sustenta que “é preciso filosofar para si mesmo e não para a Hélade”, uma vez que a única meta é o si mesmo, é a prática de si. Nesse sentido, Epicuro está se opondo ao conjunto de pessoas que aparentam estar envolvidas com a prática de si, no entanto, quando aprendem algo e o mostram estão apenas interessados em ser admirados.

Na Grécia o termo *paideía* possuiria conotação positiva, referia-se a certa “cultura geral necessária ao homem livre”, sendo precisamente esta que Epicuro designa como “cultura de fanfarrões” por possuir como única meta, a apreciação pelas massas. Diferentemente da *paideía*, a fisiologia prepara o sujeito. O termo utilizado é *paraskeuázein*, que significa ela prepara. Onde *paraskeué* que significa uma equipagem, uma preparação da alma e do sujeito na qual ambos estarão armados para todas as circunstâncias da vida. A *paraskeué* é o que permite resistir a todos os movimentos e solicitações que poderão vir do mundo exterior. Ela permite atingir a meta e permanecer estável sem se desviar por nada. A fisiologia (physiología) tem como função *paraskeuázein*, preparar e dotar a alma do sujeito de um equipamento necessário para enfrentar o combate, o seu objetivo e a sua vitória. Ora, equipando os sujeitos com a *paraskeué*, a fisiologia constitui “homens ativos e independentes”. Por meio dela, os homens não estão mais sobre o efeito do medo, não temem mais os deuses, pois agora têm ousadia e coragem para enfrentar os perigos da vida e autoridade para determinar a sua própria lei. Assim agindo, se tornam independentes (*autarkeís*, derivado de *autárkeia*), sendo dependentes apenas de si mesmos e ao mesmo tempo realizados, contentes, satisfeitos consigo mesmos. A fisiologia teria também como efeito permitir ao indivíduo orgulhar-se dos próprios bens, e não dos que advêm das circunstâncias. Estabelecendo apenas o que depende de si mesmo, tendo orgulho e satisfação no fato de reconhecer o que depende de si. A fisiologia seria “o conhecimento da natureza, da *phýsis*, enquanto conhecimento suscetível de servir de princípio para a conduta humana e critério para fazer atuar nossa liberdade” (FOUCAULT, 2004, p. 294). Ela não se define como um setor do saber, mas um conhecimento capaz de

transformar o sujeito, que antes era cheio de temores, em um sujeito livre que encontra em si mesmo a possibilidade para seu próprio deleite e tranquilidade.

Na sentença vaticana 29, Epicuro declara: “De minha parte, usando a liberdade de palavra de quem estuda a natureza, preferiria dizer profeticamente as coisas úteis a todos os homens, ainda que ninguém pudesse compreender-me” (FOUCAULT, 2004, p. 294-295). A “liberdade de palavra” empregada aqui designa o termo *parrhesía*⁹¹, e ela não significa essencialmente franqueza e liberdade de palavra, mas se refere à técnica utilizada pelo mestre, no trabalho realizado com o discípulo, no qual ele utiliza como lhe convém as coisas verdadeiras que ele conhece, no trabalho de transformação de seu discípulo. A parrhesía é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo: “é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação (...) do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 295). Como demonstrado, Epicuro não distingue o conhecimento útil e o conhecimento inútil, mas ele concebe a forma fisiológica do saber. Para ele, O conhecimento dos meteoros, o conhecimento das coisas do mundo, o conhecimento do céu e da terra, o mais especulativo conhecimento da física, nada é recusado, longe disso. Mas estes conhecimentos são de tal modo apresentados e modalizados na *physiología*, que o saber do mundo constitui, na prática do sujeito sobre si mesmo, um elemento pertinente, elemento efetivo e eficaz na transformação do sujeito por ele mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 296).

Os epicuristas, segundo Foucault, não veem oposição entre o saber das coisas e o saber de si mesmo, entre o saber da natureza e o saber do ser humano. Para eles, o saber não visa capturar a alma ou o eu como um objeto de conhecimento, o saber se reporta as coisas do mundo, aos deuses e ao homem e tem por função modificar o sujeito. Para Foucault, de maneira geral, há entre os filósofos estoicos, cínicos e epicuristas certa tradição crítica a respeito do que é um saber inútil e uma afirmação de todos os conhecimentos, saberes, técnicas e preceitos que

⁹¹Parrhesía é um termo que aparece com frequência em *A hermenêutica do sujeito*. Temos uma primeira menção na aula de 27 de janeiro, segunda hora, parte final; aparece na aula de 3 de fevereiro, primeira hora, início da aula; e percorre as demais aulas conceituando ou não. Apenas chamamos a atenção para o equívoco muito comum de dizer que o termo só é tratado por Foucault em *O governo de si e dos outro*.

concernem à vida humana. Para ele, a ideia de que “todo o saber de que precisamos deva ser ordenado à arte de viver, é um tema tanto estoico quanto epicurista ou cínico” (FOUCAULT, 2004, p. 315). Com exceção de Aríston de Quíos, discípulo dissidente de Zenão, advindo de uma corrente ‘herética’ do estoicismo, quem, de acordo com Diógenes Laercio, rejeitava a lógica e a física. Uma outra fonte de grande interesse do período helenístico e romano imperial, são as *Questões naturais*, de Sêneca. Foucault vê nesse texto, que possui a forma de um saber enciclopédico do mundo, um valor positivo conferido ao pensamento estoico e que insistia na necessidade de voltar o olhar para si mesmo. Este texto de Sêneca foi escrito durante o retiro do filósofo, momento no qual ele escreveu muitas cartas a Lucílio, cartas de direção individual e espiritual, época também em que Sêneca escreveu um tratado sobre a moral. Segundo Foucault, *Questões naturais constitui* um imenso percurso do mundo, que abrange o céu e a terra, a trajetória dos planetas a geografia dos rios, explicações sobre os raios e meteoros, “o primeiro livro trata do céu; o segundo, do ar; o terceiro e o quarto, dos rios e das águas; o quinto, do vento; o sexto, da terra; e o sétimo (...) dos meteoros” (FOUCAULT, 2004, p. 317-318). Nesta obra, Sêneca indagou pelo motivo que o levou a escrever um livro que parecia estar muito distante de nós, um texto no qual ele mesmo afirmou: “estou percorrendo o mundo, estou buscando suas causas e segredos” (FOUCAULT, 2004, p. 318). Foucault faz o destaque de quatro pontos nesse texto. Em primeiro lugar, o tema velhice. Para Sêneca, e de modo geral, para os estoicos, era preciso apressar-se para chegar ao ponto em que a vida consumaria sua plenitude. Para ele, era “preciso atravessar a própria vida com a maior presteza, em uma pincelada, a fim de alcançar aquele ponto ideal da velhice ideal” (FOUCAULT, 2004, p. 318-319). Como Sêneca já estava velho e perdeu muito tempo de sua vida com “saberes inúteis” foi preciso se apressar para que o espírito se ocupasse inteiramente consigo mesmo, se desocupando para si mesmo, “É preciso (...) volver o olhar para a contemplação de si, no movimento mesmo da fuga (...) da fuga do tempo” (FOUCAULT, 2004, p. 319). Para Sêneca deveríamos nos afastar do saber histórico, mas não do saber da natureza. Para ele, “no lugar de narrar as paixões dos outros, como fazem os historiadores, seria bem preferível superar e vencer nossas próprias paixões” (FOUCAULT, 2004, p. 320). Na terceira parte do seu texto, Sêneca

tratou sobre o triunfo sobre os vícios: “O que há de grande aqui embaixo (...) é ter visto todo esse mundo com os olhos do espírito, é ter obtido o mais belo triunfo, o triunfo sobre os vícios” (FOUCAULT, 2004, p. 321).

O conhecimento da natureza, na moral estoica, é o conhecimento da totalidade do mundo, sendo possível chegar a si mesmo percorrendo o ciclo do mundo, de modo a efetivar a moral. Ainda nas Questões naturais de Sêneca, Foucault ressalta também o papel da liberdade. Para Sêneca é preciso percorrer o mundo, pois “Quando se está velho é preciso ocupar-se com o domínio de si (...)”, o que significa “(..) vencer as próprias paixões, estar firme diante da adversidade, resistir à tentação, fixar-se como objetivo o próprio espírito e estar preparado para morrer” (FOUCAULT, 2004, p. 333). E ainda no final ele diz “O que há de grande é ter a alma na ponta dos lábios e prestes a partir; é-se livre então não por direito a cidade, mas por direito de natureza” (FOUCAULT, 2004, p. 331). A liberdade em Sêneca consiste, segundo Foucault, na fuga da escravidão. A liberdade é dada ao praticar esses diferentes exercícios sobre si, fixando-se um objetivo e meditando sobre a morte. Para Sêneca, é preciso libertar o eu de tudo o que pode sujeitá-lo, é necessário, assim, lutar contra a servidão a si. Ele afirma que: “(...) ser livre é *effugere servitatem*. É fugir da servidão, mas servidão de quê? *Servitatem sui*: a servidão a si (FOUCAULT, 2004, p. 332). Portanto, é contra a servidão a nós mesmos que devemos lutar. É possível lutar contra a servidão sob duas condições: primeiro, não exigir muito de si. Não impor sobre si uma série de obrigações que compete apenas a vida ativa tradicional, como exigir penas e labor no trabalho e nos negócios, como explorar as terras e reclamar nas assembleias políticas. E em segundo não se atribuir uma recompensa pelo trabalho feito. A servidão a si é vazia, explica Foucault, como uma espécie de obrigação-endividamento para consigo, sendo desse tipo de relação consigo que precisamos nos libertar e o conhecimento sobre a natureza nos tornaria capaz. Portanto, o estudo da natureza nos capacita sair dessa escravidão de si mesmo.

Em relação a essa luta pelo aprimoramento do eu, encontramos em Sêneca a ideia de uma “visão do alto” sobre nós mesmos. Para ele, a visão do alto engloba o mundo no qual fazemos parte, assegurando, assim, a liberdade do sujeito no seu próprio mundo. Esse tema é

muito diferente do tema platônico, por exemplo, pois em Sêneca trata-se de um plano imanente ao próprio sujeito e segundo Foucault é “umas das mais fundamentais formas de experiência espiritual encontrada na cultura ocidental” (FOUCAULT, 2004, p. 345). Nesse tema, faz-se presente um certo “pessimismo” em Sêneca, que é apresentado por Foucault por meio do texto *Consolação a Márcia*⁹², no qual Sêneca sustenta que a única escolha a ser feita é pesar o que se quer na existência. “Mostramos-lhe o mundo não para que possa escolher (...) mostramos-lhe o mundo precisamente para que compreenda que não tem escolha, e que nada se pode escolher se não se escolhe o resto, que há somente um mundo, um único mundo possível, e que é a ele que se está ligado. O único ponto de escolha é o seguinte: ‘Delibera contigo mesmo e pesa bem o que queres. Uma vez tendo entrado nesta vida de maravilhas, é por ela que deverás sair’. (...) O único elemento de escolha que é dado à alma (...) é (...) delibera se queres entrar ou sair, ou seja, se queres viver ou não (FOUCAULT, 2004, p. 346-347). Com essa análise pormenorizada a partir de Sêneca (destaque para *Questões naturais* e *Consolação a Márcia*), Foucault mostrou que, a articulação entre o princípio “voltar o olhar sobre si mesmo” e a necessidade de converter-se a si e igualmente conhecer o mundo, dava lugar a “espiritualização do saber do mundo”, não conduzia a uma desqualificação do saber do mundo, nem era compreendida como uma decifração da interioridade do mundo do indivíduo.

Vejam agora essa mesma questão do saber espiritual em Marco Aurélio, num texto mais tardio que os de Sêneca, que apresenta uma imagem correlata, mas um tanto diferente. Em Marco Aurélio não se trata de subir acima de si no mundo, como a imagem de Sêneca nas *Questões naturais*, mas do sujeito que se debruça no interior das coisas para apreender o mais fino grão. É, portanto, um movimento em que partindo do ponto em que se está no mundo, entranha-se em seu interior. No livro de Pierre Hadot, *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (2014), parte dedicada aos exercícios em Marco Aurélio, o autor aborda o vínculo entre os princípios que devemos ter no espírito e a forma de vinculá-los entre si. Primeiro momento desses exercícios é dar uma descrição de tudo o que aparece no espírito, fazer a imagem para um trabalho de definição e descrição. A segunda fase do exercício é medir o valor do objeto

⁹²Cf. SENECA. Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia. Milano: Bompiani, 2000.

descrito. Para Marco Aurélio, a meta desse exercício é “tornar a alma grande”, isto é, passar para um estado no qual o sujeito reconhece a si mesmo como independente dos laços e das servidões que suas opiniões se submeteram. Tornar a alma grande é para ele libertar a alma do que a limita, fixa, envolve-a, ao mesmo tempo encontrar assim, sua destinação, sua verdadeira natureza, sua adequação a razão geral do mundo.

Tanto Sêneca como Marco Aurélio não estão em face a um saber contra o mundo em seu saber espiritual, mas diante de uma modalização do saber. Tanto em Sêneca como em Marco Aurélio, trata-se de um deslocamento, seja subir ao alto de si mesmo, seja descer no mais ínfimo das coisas, de qualquer maneira não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber como convém. Após esse deslocamento, o sujeito pode ao mesmo tempo apreender a realidade das coisas e o seu valor. O “valor” não é mais que a compreensão de sua relação e dimensão própria no interior do mundo, assim como sua relação, seu poder real sobre o sujeito humano, enquanto ele é livre. Assim, trata-se para o sujeito de ver a si mesmo, apreendendo-se em sua realidade. E o efeito desse saber sobre o sujeito é assegurar que o sujeito encontre não apenas sua liberdade, mas sua felicidade.

4.9 A conversão a si e a metáfora da navegação

No período em que estamos analisando a influência da filosofia estoica nos estudos éticos foucaultianos, vimos que o cuidado de si teve sua primeira formulação teórica e sistemática no *Alcibíades*, de Platão, e como se desvincilhou da relação privilegiada com a pedagogia, da finalidade política e se desvinculou das condições sob as quais aparecera no diálogo. Por conta dessas transformações, o cuidado de si assume a forma de um princípio geral e incondicionado, haja vista que "cuidar de si" é uma regra coextensiva à vida, envolve o ser inteiro do sujeito que deve cuidar de si ao longo de toda a sua existência. Esse novo quadro faz surgir, ou mesmo revela, uma noção fundamental que vem conferir um conteúdo novo ao velho imperativo "cuidar de si", que é a noção de conversão a si, que teve seu tratamento inicial na primeira hora da aula de 10 de fevereiro. A noção impõe que o sujeito inteiro se volte

para si e se consagre a si mesmo. Nesse sentido, temos um breve inventário dos vocábulos gregos e latinos: *eph'heautòn epistréphein, eis heautòn anakhôreîn, ad se recurrere, ad se redire, in se recedere, se reducere in tutum* (retornar a si, voltar a si, fazer retorno sobre si etc.). Verifica-se que em todas estas expressões tem-se a ideia de um movimento real do sujeito em relação a si mesmo. Está em questão um deslocamento do sujeito em relação a si mesmo, deslocamento em direção a alguma coisa que é ele próprio. A noção também expõe o tema do retorno, tema importante, difícil, pouco claro, ambíguo, segundo compreende Foucault (FOUCAULT, 2004, p. 302). Portanto, temos na noção de conversão a si o deslocamento e retorno, “deslocamento do sujeito em direção a ele mesmo e retomo do sujeito sobre si.”

Esses elementos são esclarecidos, elucidados por Foucault em *A hermenêutica do sujeito* a partir da aplicação da metáfora da navegação, que comporta vários elementos. Temos, inicialmente, a ideia de um trajeto, um deslocamento efetivo de um ponto a outro. A metáfora implica ainda que este deslocamento seja dirigido a uma determinada meta ou objetivo, que é o porto, o ancoradouro, enquanto lugar de segurança onde se está protegido de tudo. Na metáfora está implicado que o porto ao qual nos dirigimos é o porto inicial, aquele onde encontramos nossa casa, nossa pátria. Essa trajetória em direção a si tem sempre algo odisséico, pois nos remete à figura heroica de Ulisses, que é o “homem do retorno” (VERNANT, 2000, p. 121). Deve-se ainda considerar que ela é uma trajetória perigosa, pois ao longo do retor enfrentamos riscos e imprevistos, que podem comprometer nosso itinerário e até mesmo nos extraviar, porém nos leva ao lugar de salvação. A navegação também inclui a arte da pilotagem, que também é uma técnica a um só tempo teórica e prática, e que está ligada a pelo menos três tipos de técnicas: a medicina, o governo político e a direção e o governo de si mesmo (curar, dirigir os outros, governar a si mesmo)⁹³. Essas atividades são regularmente referidas na literatura grega, helenística e romana imperial à imagem da pilotagem. Representam também uma *tékhnē*, um tipo de saber que também é uma arte, um saber que reconhece o *kairós*, saber

⁹³Eis a aplicação da metáfora: “ (...) o Príncipe, na medida em que deve governar os outros, governar a si mesmo, curar os males da cidade, os males dos cidadãos, seus próprios males; aquele que governa a si como se governa uma cidade, curando seus próprios males; o médico, que deve emitir pareceres não somente sobre os males do corpo como também sobre os males da alma dos indivíduos”. Cf. FOUCAULT, 2004, 303-304.

complexo que é teórico e prático a um só tempo, um saber conjectural que “até praticamente o século XVI” constituiu-se ao homem europeu como modelo e representação de noções e conceitos que se referem sempre a uma “atividade de governo” (FOUCAULT, 2004, p. 304).

A prática de si, refletida na metáfora da pilotagem, que aparece nos últimos séculos da era chamada pagã e nos primeiros séculos da era cristã, tem o eu como meta fundamental, o fim de uma trajetória incerta e por vezes circular, que é a perigosa trajetória da vida. A importância histórica desta figura prescritiva do retorno a si tem sua singularidade na cultura ocidental e apresenta dois aspectos, duas observações. O primeiro aspecto, informa que, ainda que aceito com clareza no período ou momento helenístico, o retorno a si será rejeitado pelo cristianismo, já que a renúncia a si constitui o momento essencial que permite o crente aceder à outra vida, à luz, à verdade e à salvação. Não há salvação sem renúncia a si. O segundo aspecto concerne ao fato de que o tema do retorno a si é retomado na modernidade e torna-se um tanto recorrente a partir do século XVI, época que Foucault denomina de “cultura moderna”. A ideia do retorno a si é constituída “por fragmentos, por migalhas, em sucessivas tentativas que jamais se organizaram de modo tão global e contínuo quanto na antiguidade helenística e romana” (FOUCAULT, 2004, 305). Este tema aparece na filosofia como uma “tentativa de reconstruir uma estética e ética do eu”, abordagem que tem Montaigne como o seu representante no século XVI, e como representantes do século XIX, Nietzsche, Baudelaire, Schopenhauer e os anarquistas. Após essas observações, Foucault retoma sua análise mostrando que a conversão a si, o retorno a si, que de certo modo afirma o conhecimento de si, posto que a relação entre cuidado de si e conhecimento de si não desaparece, precisa ser entendido com certa cautela, pois esse conhecimento de si do momento helenístico e romano imperial não tem nada a ver com aquele que surge no cristianismo e depois no “psicologismo” moderno (Psicologia, Psicanálise, Psiquiatria etc.). Com relação a isso, diz Foucault:

(...) não encontraríamos aí, neste preceito helenístico e romano da conversão a si, o ponto de origem, o enraizamento primeiro de todas as práticas e de todos os conhecimentos que se desenvolverão em seguida no mundo cristão e no mundo moderno (práticas de investigação e de direção da consciência), [não encontraríamos aí a] primeira forma do que se poderá depois chamar de ciências do espírito, psicologia, análise da consciência, análise da psyché, etc.? O conhecimento de si, no

sentido cristão e depois no moderno, não se enraizaria neste episódio estóico, epicurista, cínico, etc., que tento analisar? Pois bem, o que lhes expus na última aula, acerca dos cínicos e dos epicuristas, tende a mostrar, creio eu, que as coisas não [são] assim tão simples, e que não é o conhecimento de si no sentido em que o entendemos hoje, nem mesmo é a decifração de si no sentido em que a entendeu a espiritualidade cristã, que se teriam constituído naquela época e naquelas formas de prática de si. (FOUCAULT, 2004, p. 307-308).

Visando mostrar a pujança do cuidado de si que marca a cultura helenística e romana, analisando nas aulas anteriores, Foucault retorna seu olhar novamente para os cínicos, os epicuristas e os estoicos, mas especialmente esses últimos em quem Foucault sempre renova sua grande preocupação com a relação entre o sujeito e a verdade. Uma vez que é na filosofia de Sêneca, Marco Aurélio e Epiteto, expoentes do memento helenístico (estoicismo romano), que vamos encontrar o cuidado de si tornar-se uma arte autônoma, autofinalizada, valorizando a existência inteira. Nesse período, a questão da verdade e do sujeito é formada e formulada nas mais diversas práticas que compõem e revestem uma existência esteticamente engendrada, trabalhada de modo a ser uma arte da existência. Contudo, essa forma de compreensão do período que estamos estudando, pelas razões que estão neste trabalho, pode suscitar fáceis confusões, garças ao prestígio dos dois grandes modelos, dos dois grandes esquemas de relação entre cuidado de si e conhecimento de si, que acabaram por recobrir o que havia de específico no modelo helenístico, a saber: o platônico e o cristão.

Como já analisado, o modelo platônico é extraído do *Alcibiades*. Verificamos que neste diálogo a relação entre cuidado de si e conhecimento de si ocorre em tomo de três pontos fundamentais. Primeiro, temos a figura da ignorância representada pelo desconhecimento do jovem Alcibiades e a descoberta da ignorância de que se é ignorante. Essa relação entre ser ignorante, assumir que se é ignorante e se ignorava a ignorância, estabelece o ponto de partida do imperativo do cuidado de si. O segundo ponto deriva do fato de que, a partir da afirmação do cuidado de si e da sua prática, tem-se a máxima “conhecer-se a si mesmo”. O conhecimento de si consiste no ato de volta-se para si mesmo, para a própria alma, elemento divino onde nos reconhecemos. O terceiro ponto nos reme ao esquema platônico das relações entre cuidado de si e conhecimento de si que se dá pela reminiscência operada pela alma. Quando a alma se volta

para o divino ela descobre o que ela é. De posse da lembrança de sua identidade, ela tem acesso ao que viu. Assim, na reminiscência platônica acham-se reunidos e aglutinados, em um único movimento da alma, conhecimento de si e conhecimento da verdade, cuidado de si e retomo ao ser (FOUCAULT, 2004, p. 310). O modelo cristão (ascético-monástico), por razões referidas no presente trabalho, formou-se a partir dos séculos III-IV. Sabe-se que neste modelo o conhecimento de si está ligado ao conhecimento da verdade revelada (revelação pela Escritura), que exige que o coração do indivíduo seja purificado para compreender a Palavra, o que se dá pelo conhecimento de si por meio da decifração. Esse processo é marcado pela circularidade dos termos: conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si. Daí decorre que a salvação vem quando acolhemos a verdade revelada após acessarmos um coração purificado, que nos lega um conhecimento autêntico de nós mesmos (decifração) desde que mantemos uma relação fundamental com a verdade (Escritura e Revelação). Logo, temos no cristianismo um esquema de relação entre conhecimento e cuidado de si que se articula em torno de três pontos: “primeiro, circularidade entre verdade do Texto e conhecimento de si; segundo, método exegético para o conhecimento de si; enfim, renúncia a si como objetivo”(FOUCAULT, 2004, p. 311).

Esses dois grandes modelos citados (o platônico/ reminiscência e o cristão/exegese), já estudados nesta pesquisa, mantiveram ao longo da história um imenso prestígio a ponto de suprimirem o modelo helenístico e romano imperial. Eles se confrontaram um ao outro durante todo o decurso dos primeiros séculos da história do cristianismo e o primeiro imiscuiu-se com grande profundidade nas formações iniciais do segundo. É importante também considerar que o modelo platônico estruturado em torno da reminiscência foi retomado no interior e no exterior do cristianismo pelos movimentos conhecidos como gnósticos. O movimento em si manteve a mesma noção de que o conhecimento do ser e o reconhecimento de si constituem uma única e mesma coisa. Esses dois grandes modelos, o platônico (modelo da reminiscência do ser do sujeito por ele mesmo) e o cristão (modelo da exegese do sujeito por ele mesmo, da hermenêutica de si), dominaram ao mesmo tempo o cristianismo e foram transportados para a história da cultura ocidental. Contudo, vimos isso ao longo do presente trabalho, entre estes

dois grandes modelos desenvolveu-se o modelo que foi posto em prática no decurso dos últimos séculos da era antiga e dos primeiros séculos da nossa era. Ele não é o modelo da reminiscência nem da exegese. Diferentemente do modelo platônico, esse terceiro esquema ou modelo não identifica cuidado de si e conhecimento de si nem absorve o cuidado de si no conhecimento de si. Assim fazendo, ele tende a acentuar e privilegiar o cuidado de si, a preservar-lhe a autonomia em relação ao conhecimento de si, uma vez que este é limitado e restrito. Portanto, estamos tematizando o modelo ou período helenístico e romano imperial. Verifique-se que, particularmente em relação ao modelo cristão, o modelo helenístico não visa a exegese de si nem a renúncia a si, mas a constituição do eu como objetivo a alcançar, como meta do existir.

Assim, entre esses dois modelos (platonismo e cristianismo) constituiu-se e desenvolveu-se, durante todo o período helenístico e romano, uma verdadeira arte de si que, sem dúvida, não passaria de um episódio colocado definitivamente entre parênteses por aqueles dois grandes modelos já referidos, se não tivesse ocorrido, o que Foucault chama de “paradoxo a compreender”, que foi no interior deste modelo helenístico a formação de uma certa moral exigente, rigorosa, restritiva, austera⁹⁴. Essa moral do meio, que nasce nesse período helenístico, que o cristianismo de modo nenhum inventou, foi tomada para si pelo próprio cristianismo, que posteriormente a aclimatou, reelaborou, trabalhou, mediante práticas que são precisamente as da exegese do sujeito e da renúncia a si (FOUCAULT, 2004, 313). Nessa sequência, importa agora considerar, mesmo que brevemente, que o modelo helenístico, completamente estruturado na conversão a si, não enfatizou o converter-se a si como uma atitude que demandaria uma tarefa contínua de conhecimento do sujeito humano, da alma humana, da interioridade humana, ou interioridade da consciência. Esta visão da interioridade é negada pelos cínicos, estoicos e epicuristas. A propósito de textos cínicos, vimos em Demetrius, que, se o conhecimento de si era realmente um tema fundamental no imperativo "converter-se a si", não estava em posição de alternativa em relação ao conhecimento da natureza. “Não se havia que conhecer: ou a natureza ou nós mesmos; (...) em segundo lugar,

⁹⁴Essa análise é amplamente desenvolvida no *Uso dos prazeres* (1984) e em *O cuidado de si* (1984).

que era ao contrário, em certa relação de laços recíprocos entre conhecimento da natureza e conhecimento de si que o conhecimento de si encontrava lugar no interior do tema `converter-se a si`. `Converter-se a si` é ainda uma certa maneira de conhecer a natureza” (FOUCAULT, 2004, p. 314).

Ainda na abordagem acerca da conversão no período helenístico, encontramos nos estoicos, cínicos e epicuristas uma certa tradição crítica a respeito do que é um saber inútil e uma afirmação do privilégio de todos os conhecimentos, de todos os saberes, de todas as técnicas, de todos os preceitos que possam concernir à vida humana (FOUCAULT, 2004, p. 315). Compreendem essas escolas que todo o saber de que necessitamos deve estar a serviço e deve ser ordenado à *tékhnē tou biou* (à arte de viver). Inclusive, mesmo conhecido o valor que a natureza e seu estudo têm para estoicos, epicuristas e cínicos, há quem radicalize defendendo que não precisamos do conhecimento da natureza, mas apenas do que nos realiza como seres humanos. É o que encontramos no famoso Aríston de Quíos, de quem, como sabemos, Diógenes Laércio⁹⁵ dizia que rejeitava na filosofia a lógica e a física: “Aríston eliminou a física e a lógica, argumentando que a primeira está acima de nossas forças, e a segunda nada tem a ver conosco; somente a ética nos interessa”. Assim, para este filósofo “herético”, “só importava a moral e, ainda assim, dizia ele, não são os preceitos (os preceitos cotidianos, os conselhos de prudência etc.) que fazem parte da filosofia, mas simplesmente alguns princípios gerais de moral, alguns dógmata, porquanto a razão, por si mesma e sem precisar de qualquer conselho, é capaz de conhecer, em cada circunstância, o que se deve fazer, sem referir-se à ordem da natureza” (FOUCAULT, 2004, p. 315). Em Aríston de Quíos encontramos uma posição extrema, haja vista que a tendência geral do estoicismo era a não rejeição do saber sobre a natureza como saber inútil.

Não obstante todo o vigor do pensamento estoico estruturado na canônica da escola (lógica, física e ética)⁹⁶ e o valor dado as explicações cosmológicas e a um conjunto de

⁹⁵DIÓGENES LAÉRCIO. Vidas e doutrinas dos filósofos Ilustres. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008, p. 217.

⁹⁶A articulação entre lógica, física e ética (nessa ordem, como começo, meio e fim da filosofia) é ilustrada pelos estoicos através de três analogias: com um ser vivo, a lógica corresponderia aos ossos e nervos, a física à alma,

especulações sobre a ordem do mundo, o pensamento estoico esteve sempre ligado um conjunto de atividades de conhecimento. Contudo, para os estoicos, a elaboração de conhecimento deve cumprir a função de auxiliar o ser humano a viver de modo sábio e proveitos. Todo conhecimento deve estar ordenado à *tékhne tou bíou* (à arte de viver), caso contrário, o saber é apenas algo do gênero descartável. Nesse sentido, em muitos textos de Sêneca encontramos críticas endereçadas à vaidade do saber presente em alguns indivíduos que se interessam mais pelo luxo das bibliotecas e dos livros e pela ostentação do possuir livros do que pelo seu conteúdo. No *De tranquillitate* (*Sobre a tranquilidade da alma*), Sêneca faz uma severa crítica a biblioteca de Alexandria, afirmando que, na realidade, suas centenas de milhares de livros estão [lá] reunidos apenas para satisfazer à vaidade dos reis. Assim declara:

Quarenta mil livros arderam em Alexandria. Outro pode ter louvado esse belíssimo monumento da opulência de reis, tal como Tito Lívio, que disse ter sido essa uma obra notável do refinamento e da solicitude real. Não foi refinamento aquilo, ou solicitude, mas luxo intelectual; ou melhor, nem sequer intelectual, visto que eles haviam constituído aquele acervo não para o estudo, mas para exibição, tal como aqueles que ignoram até mesmo as primeiras letras usam os livros não como instrumentos de estudo, mas ornamentos das salas de jantar. Assim, disponhamos dos livros em quantidade suficiente, não para decoração. (SÊNECA, 2014, p. 210).

Encontramos ainda Sêneca fazendo recomendações ao seu discípulo Lucílio na carta 2 (2, 4-5) sobre a racionalização do aprendizado, este obtido através das leituras comprometidas, disciplinadas e direcionadas a um fim específico. Diz o filósofo:

Demasiada abundância de livros é fonte de dispersão; assim, como não poderás ler tudo quanto possuis, contenta-te em possuir apenas o que possas ler. Dirás tu: "Mas sinto vontade de folhear ora este livro, ora aquele." Provar muita coisa é sintoma de estômago embotado; quando são muitos e variados os pratos, só fazem mal em vez de alimentar. Lê, portanto, constantemente autores de confiança e quando sentires vontade de passar a outros, regressa aos primeiros. Reflecte todos os dias em qualquer texto que te auxilie a encarar a indigência, a morte, ou qualquer outra calamidade; quando tiveres percorrido diversos textos, escolhe um passo que alimente a tua

a ética à carne; com o ovo: a lógica corresponderia à casca, a física à gema, a ética à clara; com um campo fértil, a lógica corresponderia à cerca externa, a física ao solo ou às árvores, a ética aos frutos. Nunca é demais advertir, porém, que, ao conceberem a filosofia pela primeira vez como *sýstema*, como "composição" (de partes), os filósofos do helenismo negaram a possibilidade de compreensão correta de uma parte sem a compreensão das demais e da articulação entre todas. Cf. BRUN, Jean. O estoicismo. Lisboa: Edições 70, 1986.

meditação durante o dia. (SÊNECA, 2009, p. 3-4).

É obvio que Sêneca não está desestimulando o estudo e a pesquisa, mas orientando que as leituras sejam proveitosas, que resultem em aprimoramento do leitor. Ele mesmo buscava em Epicuro os ensinamentos, os aforismos, os pensamentos para um exercício de meditação objetivo. “Esta meditação, este exercício do pensamento sobre a verdade (...) não se faz através de um percurso cultural pelo saber em geral. Faz-se, segundo a velha técnica grega, a partir de sentenças, de proposições que são, ao mesmo tempo, enunciado de verdade e pronunciamento de uma prescrição, afirmação e prescrição. É isto que constitui o âmbito da reflexão filosófica, não um campo cultural a ser percorrido através de todo um saber” (FOUCAULT, 2004, p. 317). Portanto, todo o processo de obtenção de conhecimento do mundo, do cosmo, da natureza, deve-se projetar no sujeito como instrumento para preparação para a vida autoconstituída, autárquica, sem medo dos deuses, dos homens e dos percalços da existência, enfim, deve permitir o aprimoramento de si mesmo.

5 DA ÁSKESIS ÀS PRÁTICAS TRANSFORMADORAS E CONSTITUTIVAS DO SUJEITO: A PUJANÇA DO ESTOICISMO DE SÊNECA, MARCO AURÉLIO E EPITETO

Entre a segunda hora da aula de 17 de fevereiro e a primeira hora de aula de 24 de fevereiro, encontramos um bloco de aulas onde Foucault realiza uma leitura detalhada das *Questões naturais* de Sêneca e dos *Pensamentos* de Marco Aurélio. Foucault busca determinar nestes textos o sentido conferido ao preceito “volta-se a si” em sua relação com a máthesis, com a ação do conhecido da totalidade do mundo. Enquanto para os epicuristas, a necessidade do conhecimento da natureza aparece como forma de dissipar os medos e as superstições, para os estoicos, o conhecimento se dá como forma de dissipar os medos e as superstições, para os estoicos, o conhecimento da natureza está inteiramente ligado ao conhecimento de si. O conhecimento da natureza não é posto como alternativa ao conhecimento de si, mas conhecer a natureza é conhecer a si, daí a necessidade do saber enciclopédico do mundo ao qual conduz o

indivíduo a voltar a olhar para si mesmo, pois “ só se pode chegar a si percorrendo o grande ciclo do mundo” (FOUCAULT, 2004, p. 323). Da leitura que o pensador francês faz dos dois estoicos, destacamos algumas considerações. Tanto em Marco Aurélio como em Sêneca temos a ideia de um “olhar de cima para baixo”. Porém, em Sêneca isso se dá do alto do topo do mundo, enquanto para Marco Aurélio isso ocorre no nível da existência humana. Se em Sêneca devemos ver desdobrar abaixo de nós o conjunto do conhecimento do mundo, para Marco Aurélio trata-se de uma visão míope, redutora e irônica de cada coisa em sua singularidade. Em Sêneca, organiza-se um conjunto de exercícios espirituais que tem por objetivo colocar o sujeito no topo do mundo para que ele possa apreender sua singularidade, enquanto em Marco Aurélio os exercícios espirituais são antes uma dissolução da individualidade.

Ao referir-se à noção de conversão a si em Sêneca e Marco Aurélio, Foucault não quer destacar ao lado desta noção alguma forma de conhecimento do homem ou da alma, mas apontar o fato de que entre os estoicos, a conversão a si refere-se a uma modalização do saber das coisas, um saber que possui caráter espiritual, o que segundo o filósofo, isso implica quatro condições: primeiro, o deslocamento do sujeito, “não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém”. Segundo, a valorização das coisas no interior do kósmos, “por ‘valor’ entende-se seu lugar, sua relação, sua dimensão própria no interior do mundo assim como sua relação, sua importância, seu poder real sobre o sujeito humano”. Terceiro, nesse saber espiritual, nesse saber da espiritualidade, trata-se para o sujeito da possibilidade de ver a si mesmo, trata-se de uma espécie de “heautosopia”. “O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser”. Por fim, efeito de transfiguração, ou seja, a transformação do modo de ser do sujeito por efeito do saber, “efeito desse saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que é o da felicidade de toda a perfeição de que ele é capaz” (FOUCAULT, 2004, p. 373). Foucault também sublinha que essa modalização do saber de espiritualidade é nos séculos XVI e XVII recoberto por um tipo de saber do conhecimento: “Seria interessante examinar como, muito embora o prestígio que tenha no final da Antiguidade ou no período de que lhes falo, ele veio a ser pouco a pouco limitado, recoberto e finalmente apagado por um outro modo do saber e que

poderíamos chamar de saber de conhecimento, e não mais saber de espiritualidade. Sem dúvida, foi nos séculos XVI-XVII que o saber de conhecimento finalmente recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter ele retomado alguns elementos. É certo que, no que concerne ao que se passou no século XVII em Descartes, Pascal, Espinosa etc., poderíamos encontrar essa conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento” (FOUCAULT, 2004, p.373-374).

5.1 A conversão a si sob o ângulo da *áskesis*

O objetivo da segunda hora da aula de 24 de fevereiro é explícito, delimitar a *áskesis*, exercícios de si sobre si, como prática operatória exterior ao conhecimento (*máthesis*) que implica a conversão a si. Foucault inicia sua exposição mencionando o *Peri askéseos (Da ascese, Do exercício)* de Musônio Rufus, estoico romano, que compara a aquisição da virtude com a da medicina ou a da música. A comparação indica um tipo de saber que é teórico e prático ao mesmo tempo, daí o verbo utilizado por Musônio, *gymnazesthai*, que significa um saber prático que exige zelo, esforço, treino. Assim, “esforço, zelo, treinamento, é isto que nos permitirá adquirir a *epistéme praktiké*, que é tão indispensável quanto a *epistéme theoretikè*” (FOUCAULT, 2004, p. 381-382). A noção de que se adquire a virtude por uma *áskesis*, não menos importante que uma *máthesis*, é tradicional nas artes de si. Este tema não nasce entre os filósofos estoicos, ele já está presente nos textos pitagóricos antigos, em Platão, Isócrates e nos cínicos. Entretanto, Foucault lança seu olhar de pesquisador sobre a *áskesis* desenvolvida nos séculos I e II d. C, “cujas dimensões são consideráveis, cujas formas são muito ricas e cuja amplitude, que certamente não representa nenhuma ruptura de continuidade, permite uma análise sem dúvida mais detalhada do que se nos reportássemos a uma época anterior (FOUCAULT, 2004, p. 382).

No momento helenístico e romano imperial, a *áskesis* jamais foi compreendida como obediência a uma norma, ela não se desenvolveu sob o peso da lei, da regra, do código. Ela se estabelece e se desenvolve sob o efeito de prática da verdade, um modo de vincular o sujeito à

verdade. Foucault frisa a importância desta questão, uma vez que a nossa cultura nos confunde com os seus esquemas gerais de interpretação, sendo necessário libertar-nos de certas categorias. Para melhor esclarecer essa questão, temos os assuntos das duas últimas aulas estudados. O que Foucault nos mostrou nestas aulas foi que na cultura de si da época helenística e romana, quanto à questão da relação sujeito e conhecimento, nunca se tratou de saber se o sujeito é objetivável, ou seja, se se pode conhecer o sujeito do mesmo modo que se pesquisa e se conhecer as coisas da natureza, do mundo. Nunca é isto que encontramos no pensamento grego, helenístico e romano. Por outro lado, quando se coloca a questão das relações sujeito com o conhecimento do mundo, o saber do mundo/natureza, encontra-se a necessidade de moldar este conhecimento do mundo de maneira que ele tome uma certa forma e um certo valor espirituais para a transformação do sujeito. Assim: “Digamos esquematicamente: onde entendemos, nós modernos, a questão ‘objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimento’, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam ‘constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito’. E onde nós modernos entendemos ‘sujeição do sujeito à ordem da lei’, os gregos e os romanos entendiam ‘constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 385). Em suma, na cultura de si o problema não está na obediência à lei ou no conhecimento do sujeito por ele mesmo, mas sim na “espiritualidade do saber” e na “prática e exercício da verdade”.

Na análise que segue, Foucault destaca duas importantes características da *áskesis*. Primeiro, o tema da ascese nos remete a uma tradição que difundiu a ideia da renúncia progressiva das coisas em virtude de uma renúncia total de si. Foucault adverte que este não é o sentido original da noção, pois na cultura antiga a ascese trata de uma constituição plena, acabada e completa de si para consigo, e não uma renúncia a si. Segundo, existem elementos de renúncia e austeridade na ascese grega que também estão presentes na ascese cristã, todavia na ascese antiga não há algo que deve ser renunciado, mas trata-se de adquirir algo com ela. A ascese grega tem um objetivo, dotar o sujeito com o que os antigos chamavam de *paraskeuê*. A noção de *paraskeuê* refere-se a um suporte, uma armadura, uma proteção que a ascese confere

ao indivíduo, capacitando-o para os acontecimentos da vida, para as adversidades da vida. Foucault nos oferece alguns elementos da noção após analisar alguns filósofos. O primeiro é apresentado na figura do “sábio atleta”, retirada do ensino de Demetrius, o cínico, citado por Sêneca no livro VII do *De beneficiis*. Aquele que na existência quer chegar à sabedoria é comparado à figura do atleta, aquele que pratica exercícios. A ascese constitui-se em um bom treinamento que capacita o indivíduo a enfrentar as circunstâncias possíveis do futuro. Foucault recorda uma passagem de Marco Aurélio onde o atletismo é diferenciado da dança. Na dança, o dançarino busca sempre supera os outros ou a si mesmo, enquanto o atleta tem como objetivo estar preparado, estar reto, em sentido. Desta forma, a imagem do atletismo está mais próxima da *paraskeué* do que da dança. Ainda sobre a imagem do atletismo, Foucault diferencia o atletismo cristão do pagão. O atleta cristão em nome da santidade deve superar a si mesmo, a ponto de renunciar a si, tendo ele mesmo como seu maior inimigo. O atleta cristão é quem renuncia a si, pois se reconhece como fonte de vício e pecado para si mesmo, já o atleta pagão tem que lutar, tem que estar pronto para uma luta, luta na qual tem por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, pode se apresentar: o acontecimento. Assim, temos que o atleta antigo, mormente o estoico, é um atleta do acontecimento. Já o cristão é um atleta de si mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 389).

Devemos colocar a questão do conteúdo e equipamento da *paraskeué*. Do que é feito esse equipamento? Ele é constituído por discursos (*lógoi*) que são materialmente existentes. São frases repetidas de seus mestres, reescritas inúmeras vezes, “(...) como sabemos, nos textos de Marco Aurélio, é muito difícil distinguir o que é dele e o que é citação. Pouco importa”. “São lições do mestre, frases que ouviu, frases que disse, que disse a si mesmo. É deste equipamento material de lógos, entendido neste sentido, que é constituída a armadura necessária àquele que deve ser o bom atleta do acontecimento, o bom atleta da fortuna” (FOUCAULT, 2004, p. 390). Portanto, esta é a armadura necessária para o sábio atleta. Essas frases são chamadas, na filosofia estoica, de *decreta* e *praecepta*⁹⁷, são frases fundadas na razão e por isso são verdadeiras, pois dizem a verdade ao mesmo tempo em que prescrevem o que fazer. Esta é

⁹⁷Cf. Nota número 12 da página 390, onde se esclarece que no lugar de “*dogmata*” deve-se ler “*decreta*”.

outra importante característica destes discursos, eles são persuasivos, são indutores de conduta, pois não se trata apenas de dizer, mas afetivamente conduzem à ação. A *paraskeuê* é matriz de ação que se obtém com a ascese. Destaquemos uma questão que está presente nos textos do período em que estamos analisando. Trata-se do modo de ser da *paraskeuê*, da sua natureza em relação ao sujeito. Os discursos (lógos) materiais que constituem a *paraskeuê* devem ser *boethós*. No grego arcaico, *boethós* significa socorro, o fato de alguém responder ao apelo (*boé*) lançado por um guerreiro em perigo. *Lógos boethós* significa que esses discursos devem responder ao pedido de socorro de imediato, é a voz que responde e promete o socorro. Assim: “É isto, assim deve ser o lógos. Quando se apresenta uma circunstância, quando se produz um acontecimento que coloca em perigo o sujeito, o domínio do sujeito, é preciso que o lógos possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele está presente, que traz Socorro” (FOUCAULT, 2004, p. 391-392).

No curso da análise sobre o *lógos boethós*, Foucault retoma o tema da navegação em meio a uma série de metáforas com o objetivo de explicitar o caráter da *paraskeuê*. Diz o filósofo: “Esse *lógos boethós* é metaforizado de incontestáveis maneiras em toda essa literatura, seja por exemplo sob a forma da ideia de um lógos-remédio (*lógos pharmákon*), seja sob a ideia também muito frequente, à qual já fiz alusão várias vezes, da metáfora da pilotagem – o lógos deve ser como um bom piloto no navio, mantendo a tripulação em seus postos, dizendo-lhes o que fazer, sustentando a direção, comandando a manobra, etc.” (FOUCAULT, 2004, p. 392). A noção de *lógos boethós* aparece também associada à força militar e guerreira, quer como armadura ou ainda como muralha e fortaleza. É um tipo de conhecimento de que deve ser *khrêstikos* (utilizável) nas adversidades. “Para desempenhar este papel de socorro, para ser efetivamente este bom piloto, esta fortaleza ou este remédio, é preciso que o *lógos* esteja ‘à mão’: *prókheíron*, que os latinos traduziam por *ad manum*. É preciso tê-lo ali, à mão” (FOUCAULT, 2004, p. 393). Realmente esse é o tipo de conhecimento que “é preciso tê-lo à mão, de certo modo, quase que nos músculos”, para que quando chegar o luto, o infortúnio, a alma possa preservar a calma. Desta forma, a ascese “é uma forma de mnéme, um ritual inteiramente outro da reatualização verbal e da execução” (FOUCAULT, 2004, p. 393), pois

assim que o acontecimento se produz, a ação é imediata, sem que haja a necessidade de rememorar aqueles preceitos novamente.

Foucault nos faz enxergar que para os gregos e romanos, a *áskesis*, na medida em que é a constituição de uma relação de si para consigo plena e independente, tem fundamentalmente por função, por objetivo primeiro e imediato, a constituição de uma *paraskeuê* (uma preparação, um equipamento). Embora já definida, Foucault pergunta novamente “o que é esta *paraskeuê*?”. Mas logo responde: “(...) A *paraskeuê* é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros - ancorados no sujeito - em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. A *paraskeuê* é o elemento de transformação do *lógos* em *êthos* (FOUCAULT, 2004, p. 394). Como decorrência da definição da *paraskeuê*, recobrados os elementos necessários de compreensão, Foucault define agora a *áskesis*: “ela será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeuê*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro - dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo - constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito” (FOUCAULT, 2004, p. 394-395).

5.2 As práticas de subjetivação no processo de autoconstituição: escuta, leitura-escrita e fala

Vimos como Foucault analisou os efeitos do princípio "converter-se a si" na ordem do conhecimento, como mostrou que não era preciso buscar estes efeitos no âmbito da constituição de si mesmo como objeto e domínio de conhecimento, mas no âmbito da instauração de certas formas de saber espiritual devidamente analisados em Sêneca e em Marco Aurélio. Essas análises foram feitas no âmbito da *máthesis*, conforme a natureza e localização dos saberes. Vimos também os efeitos introduzidos pelo princípio "converter-se a si mesmo" nas práticas de si pela aplicação da *áskesis*. Diante dessas análises realizadas no contexto helenístico e romano imperial, fica evidente para nós que a *áskesis*, tal como a entendiam os gregos e romanos desse

período, coloca-se distante daquilo que entendemos tradicionalmente por “ascese”, noção tradicionalmente modelada e impregnada pela concepção cristã.

É imprescindível reter que a ascese da prática de si no período helenístico e romana imperial, distingue-se claramente da ascese cristã em muitos pontos. Encontramos, em primeiro lugar, que a ascese filosófica, a ascese da prática de si, não tem o objetivo último de operar a renúncia de si. Ao contrário, o objetivo da prática desta ascese é colocar o sujeito como fim de sua própria existência. Em segundo lugar, a ascese filosófica não estabelece regras de renúncias ou sacrifícios de um ou outro aspecto do ser do sujeito. Não há exigência de uma escolha de um modo de ser para ser renunciada. Ao contrário, visa-se munir de algo que não se tem, de constituir para si mesmo um equipamento, equipamento de defesa contra os acontecimentos possíveis da vida. “Portanto, é dotar-se de *paraskeué*. A ascese tem por função constituir uma *paraskeué* [a fim de que] o sujeito se constitua a si mesmo” (FOUCAULT, 2004, p. 400). Em terceiro lugar, a ascese filosófica, a ascese da prática de si, a ascese helenística e romana não tem por princípio a submissão do indivíduo à lei. Sua função principal é ligar o indivíduo à verdade. Assim, é a ascese que permite adquirir os discursos verdadeiros necessários, de prepara o sujeito para todas as circunstâncias e acontecimentos da vida; é a ascese que permite ao sujeito estabelecer uma relação adequada, plena e acabada consigo mesmo. A ascese permite que o sujeito seja o próprio fim destes discursos verdadeiros, “é o que permite fazer de si mesmo o sujeito que diz a verdade e que, por esta enunciação dá verdade, encontra-se transfigurado, e transfigurado precisamente pelo fato de dizer a verdade” (FOUCAULT, 2004, p. 400). Trata-se do retorno do discurso verdadeiro sobre o sujeito, discurso que o subjetiva como senhor do seu próprio agir, da sua própria escolha de vida.

A ascese da prática de si, a ascese do período helenístico e romano imperial, tem essencialmente por função a subjetivação do discurso verdadeiro. Ela faz com que o eu (o sujeito) mesmo possa sustentar este discurso verdadeiro, ela faz com que o sujeito se torne o sujeito de enunciação do discurso verdadeiro, ao passo que a ascese cristã, por sua vez, terá sem dúvida uma função completamente diferente: função, é claro, de renúncia a si (FOUCAULT, 2004, p. 400-401). Importa ainda considerar que esse caminho em direção à renúncia de si,

abrirá espaço para a confissão cristã, pela qual o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro.⁹⁸ Trata-se de um discurso verdadeiro de si mesmo enquanto protagonista do próprio discurso. Contrariamente à ascese cristã, a ascese da prática de si do momento helenístico e romano, visa que o sujeito encontre a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. “Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, 2004, p. 401). Esse processo de subjetivação do discurso verdadeiro está presente nas cartas de Sêneca. Quando ele fala a respeito do saber, da linguagem do filósofo, da leitura, da escrita, das anotações etc., o filósofo está propondo que seu dirigido faça suas (*facere suum*) “as coisas que se sabe, fazer seus os discursos que se ouve, fazer seus os discursos que se reconhece como verdadeiros ou que nos foram transmitidos como verdadeiros pela tradição filosófica” (FOUCAULT, 2004, p. 401). Trata-se de apossa-se da verdade, fazer sua a verdade, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro. Eis, pois, o cerne da ascese filosófica, da ascese pagã.

A forma primeira da ascese concebida como subjetivação do discurso verdadeiro serão todas as técnicas e todas as práticas que concernem à escuta, à leitura, à escrita e ao fato de falar. Assim, saber escutar como se deve, ler e escrever como se deve e também falar como se deve, são técnicas do discurso verdadeiro que serão o suporte permanente e o acompanhamento ininterrupto das práticas ascéticas. O problema da escuta é apresentado a partir da seguinte forma: “a escuta como prática de ascese, entendida como subjetivação do verdadeiro” (FOUCAULT, 2004, p. 402). A escuta é o primeiro lugar de passagem do lógos (lembrando que a cultura grega associa racionalidade e discurso oral), dado que este será em primeiro lugar escutado. Ponto de vista típico entre os gregos e que pode ser aproximado, por exemplo, do

⁹⁸ Foucault, entre os anos de 1979 e 1980, ministrou o curso intitulado de *Du Gouvernement des Vivants* no Collège de France. O curso tem como objetivo analisar a evolução das práticas penitenciais propostas pelo Cristianismo e a história dos regimes de verdade. Tem ainda como intuito compreender como os regimes de verdade, juntamente com as confissões, articulam as práticas penitenciais à falta cometida pelos homens, dado que quem fala se insere num jogo de exame de si. Cf. FOUCAULT, Michel. *Do governo dos vivos* (1979-1980). São Paulo: Martins Fontes, 2019.

Elogio de Helena de Górgias de Leontinos⁹⁹. Foucault retoma um tratado de Plutarco (*Da Escuta*)¹⁰⁰, no qual este enquadra a escuta enquanto sentido mais *pathetikós* (passivo, receptivo, e, portanto, manipulável, ‘enfeitiçável’ segundo a metáfora fornecida por Ulisses e as sereias) e ao mesmo tempo mais *logikós* (dado que é a forma prioritária de acesso ao lógos e por extensão, segundo Plutarco, à própria virtude, que não pode prescindir do lógos).

Esse tema da ambiguidade da escuta (*pathetikós* e *logikós*) é localizado por Foucault com outras nuances e dimensões em Sêneca e Epiteto. Este último filósofo, em particular, indica que mesmo o aspecto “*logikós*” da escuta é ambíguo, ao mostrar que esta demanda uma *léxis* (uma maneira de dizer, uma elocução) e um estilo (para a construção do discurso e escolha dos termos, figuras etc.) que podem desviar o ouvinte das coisas ditas para a forma como estas são ditas. Ou seja, o ouvinte sempre corre o risco de ser desviado em sua atenção. Como não seria possível propor a necessidade de uma *tékhne* para a escuta (dado que esta *tékhne* demandaria uma escuta prévia como forma de aprendizado, o que nos encerraria num círculo vicioso), Epiteto propõe a necessidade de *empeiría* (experiência enquanto “prática”, habilidade adquirida) e de *tribé* (aplicação, dedicação). O que conduziria a uma depuração, a uma purificação da “escuta lógica” (expressão do próprio Foucault). A questão do ouvir, da escuta, é abordada por Seneca na carta 108, onde analisa a ambiguidade deste ato demonstrando as vantagens e os inconvenientes. A escuta pode ser purificada por meio de uma prática sistemática e “sábua” do silêncio; por uma atitude ativa, em sentido físico (imobilidade quase total do corpo,

⁹⁹Das obras de Górgias de Leontinos, muitas, como o *Discurso Pítico*, o *Discurso aos Helenos* e um dicionário temático se perderam. Outras, como o *Elogio de Aquiles* e a *Arte Oratória*, não se sabe se realmente existiram. Do *Epitáfio* e do *Discurso Olímpico* nos chegaram apenas fragmentos. Do *Tratado do Não-Ser* temos duas paráfrases. Apenas o *Elogio de Helena* (Helenes Enkomion) e a *Apologia de Palamedes* (Huper Palamedous Apologia) nos chegaram integralmente. No *Elogio de Helena*, Górgias, buscando isentar a mítica personagem Helena de Tróia da acusação de ter abandonado o marido, apresenta sua célebre doutrina acerca do poder do discurso poético sobre a alma humana, mostrando que as palavras têm o poder de amedrontar, apaixonar, enganar e conduzir os seres humanos. As palavras possuem, para Górgias, o poder de retirar dos homens a autonomia, pois os homens vivem em meio às trevas da ignorância, nada tendo ao seu dispor, na maioria dos casos, senão vãs opiniões fundadas no ouvir dizer. O discurso mítico-poético, então, vem arrebatando aqueles que têm como guia tão frágeis diretrizes, implantando neles outras opiniões, que diferem daquelas por seu caráter musical e poético, arrastando-os tragicamente para outras direções. Como um rebanho, inconsciente de seu destino, é conduzido por um pastor, assim a humanidade, ignorando para onde é levada, é conduzida pelos que possuem o dom da palavra mítica e poética.

¹⁰⁰ PLUTARCO. *L’arte di ascoltare*. Roma: Newton Compton editori, 2012.

postura adequada, movimentos indicadores de compreensão, da vontade de compreender por parte do ouvinte); através de uma atenção convenientemente dirigida que busca os *prâgma*, as referências (Foucault chega a aludir aqui ao termo alemão *bedeutung*, de grande relevância nos debates lógicos do início do século XX, em particular para G. Frege) que ao mesmo tempo são preceitos ou conteúdos racionais e indicadores etopoiéticos que devem ser adotados como princípios de conduta, de ação. Atenção esta que deve buscar o *facere suum*, a incorporação ou “incrustação” do preceito.

Com relação à leitura/escrita, Foucault aponta uma interessante prática corrente na Antiguidade, e que poderíamos chamar de “princípio de rarefação da leitura, princípio econômico da leitura”: ler poucas obras de poucos autores, e nestas selecionar poucos trechos, apenas as passagens mais significativas. O que leva à prática comum dos resumos de obras pelos quais nos chegou muito do pensamento antigo. Tal prática indica que aqui a leitura tem um sentido preciso: servir de suporte para a meditação. O termo “meditação” (*meditatio* em latim, *meléte* – do verbo *meletân* – em grego) recobre na Antiguidade sentidos distintos frente aos que assumirá nas culturas medieval e moderna. Entre os gregos e latinos, primeiramente, *meletân* consiste em fazer um exercício, exercício de apropriação de um pensamento verdadeiro: não se trata de perguntar ao texto qual é o seu significado, mas de incorporar o texto a si, sendo capaz de utilizá-lo sempre que se apresenta a ocasião para tanto. Uma verdade que informa a conduta. Em segundo lugar, a meditação (*meditatio*) é uma experiência de identificação na qual o indivíduo “exercita-se na coisa que pensa”, um jogo efetuado pelo pensamento sobre o próprio sujeito que experiência uma determinada situação-limite. O caso paradigmático é a meditação sobre a morte. Não se trata de pensar na morte, mas de pensa-se como alguém na iminência de morrer (o que prepararia, “armaria” o sujeito ante a morte). Interessante sublinhar que para Foucault o movimento esboçado nas “*Meditações*” de Descartes segue em sentido análogo a este: um jogo do pensamento sobre o sujeito, e não uma análise do sujeito enquanto objeto do pensamento. O efeito esperado da leitura – tornar seu, constituir para si um bom “equipamento” de princípios verdadeiros e razoáveis – não supõe um ecletismo. Trata-se antes de articular entre si as proposições sob um princípio de coerência, mesmo que a

posteriori. É nesse sentido que comparecem as práticas de escrita como articuladas à leitura.

A escrita como exercício de si é um dos principais tópicos da aula de 3 de março de *A hermenêutica do sujeito*. Em primeiro lugar, constata-se uma estreita articulação entre leitura e escrita, na qual uma alimenta a outra, e frente à qual é indicado como que um revezamento necessário: muita escrita esgota, muita leitura termina por se diluir. A escrita do que se leu deve constituir um corpus (carta 84 de Sêneca). Temos aí um circuito: meditar (com base em uma leitura), escrever (de forma a assimilar o conteúdo de uma eventual leitura), treinar (exercitar-se frente à “prova de fogo” do real). É este o conselho de Epiteto nos Diálogos (I,1,25). As considerações acerca da leitura e da escrita remetem aos *hypomnémata*, que são suporte de lembranças. São efetivamente anotações de lembranças que nos possibilitam recobrar as coisas lidas e ditas. Foucault menciona os *hypomnémata* relacionados aos cadernos, cadernetas nas quais eram anotados os preceitos “veridiccionáveis”, tenham estes sido retirados de livros, de uma conversação, de uma escuta, de uma intuição do sujeito. Recursos utilizados por Sêneca nas cartas que endereçou a Lucílio, pois este filósofo faz uso com frequência de todo esse material que compõe realmente os *hypomnémata* (FOUCAULT, 2004, p. 433). Como tais processos não têm como beneficiário somente o sujeito, mas todo aquele que com ele possa se relacionar, uma vez que se vive a disseminação da cultura de si nesse contexto e período, Foucault lembra a partir de uma referência a Plutarco que os *hypomnémata* podiam servir como insumo e mesmo objeto de correspondências. No tratado *Peri euthymías* (Sobre a tranquilidade do espírito), após um pedido de conselhos por um dos seus dirigidos chamado Paccius, Plutarco respondeu: “estou terrivelmente ocupado, não tenho realmente tempo para redigir-te um tratado completo; por isto, envio-te desordenadamente meus *hypomnémata*, isto é, envio-te as notas que pude tomar sobre o tema da *euthymía*, da tranquilidade da alma” (FOUCAULT, 2004, p. 435).

Portanto, a correspondência é a outra forma de escrita privilegiada no contexto das práticas ligadas à cultura de si. Sua função é tanto a de apresentar para o outro (e, por extensão, para si próprio) o que se passa consigo mesmo quando aconselhar, fazer o serviço da alma (para o outro prioritariamente, e por extensão para si mesmo). Interessa aqui destacar alguns

apontamentos feitos por Foucault nesse momento. Ele nos lembra todo um conjunto de textos - diários, diários de bordo, correspondências (em particular no século XVI, quando na opinião de Foucault muitos dos temas e questões da Antiguidade como que sofreram um ressurgimento) - que poderiam servir como objetos de analogia com as práticas da correspondência e dos *hypomnēmata* entre os antigos. Mas enquanto o elemento autobiográfico será central nessa literatura, não se trata disso no que diz respeito às práticas dos *hypomnēmata* e das correspondências.

Com relação à palavra, quais seriam as regulações e expectativas cercando os atos e práticas de fala? “O que se deve dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo?”(FOUCAULT, 2004, p. 436). Em primeiro lugar, Foucault nos sugere que um anacronismo está em jogo nessa discussão. As expectativas que cercam a fala têm como pano de fundo histórico as relações entre mestre e dirigido na pastoral e na espiritualidade cristã: nesta a arte de falar, muitíssimo desenvolvida, foi declinada em dois sentidos. Em primeiro lugar, na fala enquanto atributo do mestre: aquele que ensina, prescreve, dirige (lembrando que tais funções tendiam a ser distribuídas entre diversos agentes). Em segundo lugar, a própria fala do dirigido deve seguir certo sentido: tem como função revelar a verdade de si mesmo. Momento crucial no qual o “dizer-verdadeiro de si mesmo” torna-se condição para a salvação individual e para o pertencimento à comunidade cristã. Contudo, Foucault afirma categoricamente que não estamos neste mesmo patamar ao investigar as práticas relativas à fala no contexto da cultura de si (momento helenístico e romano imperial). As práticas de fala do período helenístico e romano não estão atreladas ao imperativo do “dizer-verdadeiro de si mesmo”. Inicialmente, contrariamente, nem sequer é sempre o caso de o dirigido ser obrigado a falar. E o que se espera dele não é que diga a verdade de si mesmo, mas que diga o verdadeiro a si mesmo. É apenas assim que se pode perceber alguma transitividade entre a pastoral cristã e a cultura de si: mas deve-se demarcar que, mesmo que o dirigido seja “obrigado” a algo, a “confessar” algo, esse dizer do dirigido tem mais um sentido instrumental do que “espiritual”. Aliás, nesse contexto a fala do dirigido (que não devemos supor ser totalmente obliterada) conta pouco frente à do mestre (os diálogos socráticos em Platão parecem ilustrar bem esse ponto), dado que o que se

espera usualmente do discípulo, sobretudo nos estágios iniciais, é que este se mantenha em silêncio.

Nesse momento da análise, em relação a essa fala que promove a direção entre mestre e discípulo, Foucault apresenta agora uma introdutória da noção de parrhesía. “Etimologicamente, parrhesía é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente parrhesía por *libertas*. E a abertura que faz com que se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro” (FOUCAULT, 2004, p. 440). Fala-se então da parrhesía como uma das características do mestre, daquele que dirige: a franqueza que deve adotar para que possa realizar o objetivo de fazer frutificar um discurso verdadeiro no interior do discípulo. Tal franqueza é articulada à forma discursiva e de exposição adotada pelo mestre: Foucault supõe que existe um sentido técnico da parrhesía, e que designa o modo como o discurso e elocução do mestre devem ser configurados: modo não-retórico (dado que a sedução está fora do horizonte nesse caso) e não-fingido, conjunto de regras para a apropriada apresentação do conteúdo doutrinal assumido pelo mestre em questão. Assim:

Para que o silêncio do discípulo seja um silêncio fecundo, para que, no fundo deste silêncio, se depositem como convém as palavras de verdade que são as do mestre, e para que o discípulo possa fazer destas palavras algo de seu, que o habilitará no futuro a tomar-se ele próprio sujeito de veridicção, é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo somente efeitos patéticos. É preciso que não seja um discurso de sedução. E preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio. (FOUCAULT, 2004, p. 442).

5.3 Parrhesía: O dizer-verdadeiro como atitude ética e técnica

Ao longo das aulas que compõe *A hermenêutica do sujeito*, a parrhesía é mencionada parcialmente e rapidamente, contudo, na aula de 10 de março a noção será trabalhada filosoficamente, abrindo o caminho para o aprofundamento da noção nas aulas subsequentes

no Collège de France. Importa registrar “que antes e depois da aula 10 de março as referências à noção inserem-se sempre no contexto de duas questões que são fundamentais ao cuidado de si: a relação com o outro, especialmente entre mestre e discípulo; e a ascese filosófica, especialmente os exercícios de preparação (‘paraskeuê), que ‘equipam’ o sujeito, dotando-o das condições que lhe permitem transformar discursos em ações” (MUCHAIL, 2021, p. 105). A noção também é tema exaustivo de análise dos últimos cursos de Foucault, *O governo de si e dos outros* (2018) e *A coragem da verdade* (2011).

Sabe-se que o termo parrhesía está relacionado à qualidade moral, à atitude moral, ao êthos, e ao procedimento técnico, à tékhne, que são aspectos necessários, “indispensáveis para transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si” (FOUCAULT, 2004, p. 450). Assim, a fim de que o discípulo, o dirigido, possa efetivamente receber o discurso verdadeiro como convém, quando convém, nas condições em que convém, é necessário que o discurso do mestre esteja de acordo com a forma geral da parrhesía. Portanto, o que está em questão na parrhesía é “a franqueza, a liberdade, a abertura, que fazem com que se diga o que se tem a dizer, da maneira como se tem vontade de dizer, quando se tem vontade de dizer e segundo a forma que se crê ser necessário dizer” (FOUCAULT, 2004, p. 450). Essa condição de livre manifestação, de livre fala, levou os latinos a traduzirem o termo parrhesía pela palavra *libertas*, uma vez que esse é uma atitude livre (*libertas*), a liberdade de quem fala. Entre os franceses o termo foi traduzido pela expressão *franc-parler* (franco-falar), tradução adequada para o filósofo francês.

A parrhesía possui uma certa ambiguidade, ela é técnica e ética ao mesmo tempo. A noção aparece em meio ao conflito entre a filosofia e a retórica, a partir da “problemática técnica e ética da comunicação do discurso verdadeiro.” Não há *lógos* sem a linguagem, para dizer algo é necessário o uso das palavras, a *léxis*. Entretanto, para que este *lógos* produza os efeitos esperados na alma, ele não deve estar próximo à arte da retórica, mas a uma técnica que também é ética, uma arte que também é moral. A *parrhesía* se opõe, como nos mostra Foucault, à lisonja e à retórica. Esta oposição é revelada sob vários aspectos da ética do cuidado de si e

do governo de si e dos outros. A lisonja e a retórica em linhas gerais são semelhantes, o que não quer dizer que sejam idênticas. A lisonja, ao contrário da retórica, não constitui uma técnica formal para a composição do discurso, mas, tal qual a retórica a lisonja não se preocupa com a veridicção, isto é, não se preocupa com a transmissão da verdade para o outro. Ela se apresenta como o verdadeiro inimigo do *franc-parler* (franco-falar). O lisonjeador ou bajulador é aquele que engana o ouvinte com o intuito de conseguir favores. Ele faz uso da linguagem para obter do seu interlocutor o que realmente deseja, objetiva.

É interessante notar que no período em que estamos estudando (helenístico e romano imperial) houve uma produção abundante de textos sobre a lisonja. Foucault, inclusive, expressa admiração acerca desse fato quando diz “É significativo, por exemplo, que haja um número muito maior de tratados, de considerações sobre a lisonja do que acerca das condutas sexuais ou acerca de problemas como as relações entre pais e filhos” (FOUCAULT, 2004, p. 452). Temos um tratado intitulado *Des vices et des vertus opposées* (Περὶ κακιῶν καὶ τῶν ἀντικειμένων ἀρετῶν) de autoria de Filodemo que, como sabemos, foi dedicado aos conceitos morais, abrangendo também um longo debate sobre a lisonja. Também é conhecida o tratado de Plutarco sobre a maneira de distinguir o verdadeiro amigo daquele que não passa de um lisonjeador¹⁰¹. As conhecidas cartas de Sêneca estão repletas de considerações referentes à lisonja. Não apenas as cartas dedicam ao assunto, encontramos no prefácio da quarta parte das *Questões naturais* uma consideração circunstanciada sobre a lisonja (Sêneca, 2013, p. 174-176). Diante desse quadro, pergunta-se “por que a lisonja é importante e o que faz com que a lisonja seja um risco moral tão importante na prática de si, na tecnologia de si?” A resposta reside na aproximação da lisonja de outro defeito, outro vício que teve, na época helenística e romana, um papel fundamental e que a ela se equipara em termos de efeitos. Trata-se da cólera, visto que cólera e lisonja equiparam-se na questão dos vícios.

A literatura sobre a cólera também é abundante nesse período. Sêneca escreve o *De ira* (SÊNECA, 2014), Plutarco também escreve um “tratado sobre o controle ou o domínio da cólera”, e ainda existem vários outros escritos menores sobre o assunto. Mas o que é a cólera?

¹⁰¹Cf. PLUTARCO. Tutti i Moralia. Milano: Bompiani, 2017.

“A cólera, por certo, é o arrebatamento violento, arrebatamento incontrolado de alguém em relação a outro, em relação a outro sobre quem o primeiro, o que está encolerizado, encontra-se no direito e em posição de exercer seu poder e, portanto, dele abusar” (FOUCAULT, 2004, p. 452-453). A análise desses tratados sobre a cólera mostra que a questão é sempre tratada enquanto cólera do pai de família em relação à sua mulher, aos seus filhos, aos domésticos, aos escravos, a cólera do patrão em relação aos seus clientes ou aos que dele dependem, a cólera do general em relação às suas tropas, e certamente a cólera do Príncipe em relação aos seus súditos (FOUCAULT, 2004, p. 453). Em todas essas questões, com a devida atenção a cada caso, o que se observa, ou se deve observar, é ausência do equilíbrio entre o domínio de si e o domínio sobre os outros, o governo de si mesmo e o governo dos outros a fim de evitar-se o abuso do poder. Por isso que “(...) a ética da cólera é uma maneira de distinguir aquilo que é uso legítimo daquilo que é pretensão de abuso do poder” (FOUCAULT, 2004, p. 454).

A lisonja é o reverso, ela acontece quando alguém inferior utiliza-se da linguagem como forma de ganhar favores de algum superior. O lisonjeador é alguém que alcança uma posição superior ao lisonjeado quando este se encontra em uma posição de impotente, “o lisonjeador é aquele que, por conseguinte, impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que impede o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém” (FOUCAULT, 2004, p. 454). A Parrhesía é o avesso da lisonja, “é exatamente a antilisonja”, pois enquanto a lisonja é um discurso mentiroso, falso, maldoso, que arma uma cilada para o outro, a parrhesía é o discurso verdadeiro que é transmitido ao outro como forma de garantir-lhe a autonomia. Foucault corrobora a interpretação de Marcello Gigante, filólogo e filósofo italiano, que traduziu *Peri parrhesías*, de Filodemo. Segundo Gigante, Filodemo apresenta a parrhesía como uma *tékhne*, embora este termo não apareça nos fragmentos originais do epicurista. Assevera o italiano que há um elemento no texto que parece exatamente indicar que realmente é a uma arte (uma *tékhne*). O termo se encontra em um fragmento incompleto, se trata de *stokhazómenos* (do verbo conjecturar). Filodemo diz precisamente: "O homem sábio e filósofo aplica o franco-falar (a parrhesía) na medida em que raciocina conjecturando por meio de argumentos plausíveis e sem rigidez" (FOUCAULT, 2004, p. 468). Este termo indicar a

existência de uma arte, uma arte que considerar o kairós, a circunstância no momento de falar. Diz Filodemo: “(...) deve-se efetivamente ter muitos cuidados ao dirigir-se aos discípulos; deve-se retardar tanto quanto possível as ocasiões de intervir entre eles. Porém, sem jamais retardá-las demasiadamente. Deve-se escolher exatamente o bom momento. Deve-se também ter em conta o estado de espírito daquele a quem se dirige, pois pode-se fazer sofrer os jovens quando admoestados em público de maneira demasiado severa” (FOUCAULT, 2004, p. 468-469). Portanto, munida do kairós a parrhesía desponta como uma verdadeira arte do falar verdadeiro, do falar franco.

Filodemo compara a parrhesía à arte da navegação e à arte médica. Mas ela é também um socorro (*boétheia*) e é uma *therapeía* (uma terapêutica). Deve permitir cuidar como convém dos dirigidos. Para Filodemo, na tradução de Gigante, o filósofo (*sophós*) é um bom médico, pois utiliza a parrhesía como meio terapêutico. Assim: “(...) pelo franco-falar (a parrhesía) incitamos, intensificamos, animamos de certo modo a benevolência (*eúnoia*) dos alunos uns para com os outros graças ao fato de se ter falado livremente” (FOUCAULT, 2004, p. 469). Encontramos neste texto a passagem da parrhesía do mestre à parrhesía dos alunos. Da manifestação do livre falar do mestre passa-se para a livre manifestação dos alunos, dos dirigidos. A fala também livre dos alunos aumenta entre eles a *eúnoia* (a benevolência) ou ainda a amizade. Assim, o texto nos mostra com clareza a transferência da parrhesía do mestre ao aluno e a importância da amizade entre os dirigidos, questão fundamental entre os epicuristas.

Com relação à aproximação entre parrhesía/navegação e parrhesía/medicina, precisamos fazer algumas reflexões. A arte da navegação é similar à medicina, pois são práticas que não levam apenas em contra as regras ou os princípios gerais das artes, mas também os dados particulares, específicos, elas devem considerar as circunstâncias, o kairós. Quando Filodemo associa a navegação à medicina, ele também compreende a parrhesía como uma *tékhne* que lida com os casos particulares. Entre as artes metódicas, aqueles que visam atingir verdades certas e seguem uma argumentação necessária e única, e as artes conjeturais, cujo argumento se desenvolve no plano do acaso, a parrhesía está mais próxima da última. De fato, esta divisão entre as artes metódicas e as estocásticas já está presente na *Ética a Nicômaco* de

Aristóteles (II, 1104a): “ Tal como se passa no que se refere à saúde, as questões de conduta e do que é bom para nós não têm nenhuma fixidez. Sendo essa a natureza da explicação geral, a dos casos particulares será ainda mais carente de exatidão, pois não há arte ou preceito que os abranja a todos, mas as próprias pessoas atuantes devem considerar, em cada caso, o que é mais apropriado à ocasião, como também sucede na arte da navegação e na medicina (ARISTÓTELES, 1973, p. 68). Tanto no caso da navegação como na medicina, uma pessoa deve tomar as decisões, dar as ordens e instruir, exceder o poder e a autoridade, enquanto os outros, a tripulação ou o paciente, devem obedecer caso queiram alcançar o objetivo esperado. Na parrhesía há a necessidade do outro, da direção, da escolha de um mestre, um diretor, um guia, um piloto, que possa lhe falar francamente. Diz Foucault acerca dessa comparação: Esta comparação, creio, é verdadeiramente matricial no pensamento, na teoria do governo na época helenística e greco-romana. Governar é justamente uma arte estocástica, urna arte de conjectura, como a medicina, como também a pilotagem: conduzir um navio, cuidar de um doente, governar os homens, governar a si mesmo pertencem à mesma tipologia de atividade que é ao mesmo tempo racional e incerta (FOUCAULT, 2004, p. 489).

Com relação à retórica encontramos o seguinte. Embora a parrhesía e a retórica tenham em comum o fato de serem artes (*tékhnē*), a última é adversária da primeira. Foucault, em uma análise negativa da parrhesía, destaca três pontos de oposição à retórica. Primeiro, a retórica não tem como objetivo a verdade, mas a persuasão de seus ouvintes, “a questão do conteúdo e a questão da verdade do discurso sustentado não se colocam”. A retórica é uma arte que “é capaz da mentira” e por isso é o posto da parrhesía, que só transmite a verdade. “onde não houver verdade não há franco-falar. A parrhesía é a transmissão nua, por assim dizer, da própria verdade.” Segundo, a retórica é uma arte, mas suas regras alteram-se de acordo com o ouvinte, já a parrhesía tem suas regras no “kairós, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade.” Por fim, a terceira diferença, a retórica age sobre os outros, ela tem como finalidade comover e persuadir o outro, enquanto a parrhesía é o contrário: “(...) trata-se também de agir sobre os outros, não tanto para exigir-lhes algo, para dirigi-los ou incliná-los a fazer uma ou outra coisa. Agindo

sobre elas, trata-se fundamentalmente de conseguir que chegam a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania características do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo” (FOUCAULT, 2004, p. 465).

Portanto, a parrhesía é um modo, uma técnica, um método de dizer as coisas que dependem do engajamento total do sujeito naquilo que ele diz: mais do que expor um discurso, ele se expõe no discurso. A “verdade” implicada na parrhesía é, por assim dizer, imanente: a parrhesía determina uma relação verdadeira entre o sujeito que diz e o que ele diz, seu efeito é a constituição da própria autonomia do dirigido. A mesma questão que aparece elaborada no curso *A coragem da verdade*:

Vocês estão vendo então como a prática da parrhesía se opõe termo a termo ao que é em suma a arte da retórica. Muito esquematicamente, podemos dizer que a retórica, tal como ela era definida e praticada na Antiguidade, é, no fundo, uma técnica que concerne à maneira de dizer as coisas, mas não determina de nenhum modo as relações entre aqueles que fala e o que ele diz. A retórica é uma arte, uma técnica, um conjunto de procedimentos que permitem aquele que fala dizer alguma coisa que talvez não seja de jeito nenhum o que ele pensa, mas que terá por efeito produz sobre aquele a quem ele se dirige um certo número de convicção [...] Dito de outro modo, a retórica não implica nenhuma ligação da ordem da crença entre aquele que fala e o que ele anuncia. O bom retórico, o bom rétor é o homem que pode perfeitamente e é capaz de dizer uma coisa totalmente diferente do que ele sabe, uma coisa totalmente diferente do que ele crê, uma coisa totalmente diferente do que ele pensa, mas dizê-la de tal maneira que, no fim das contas, o que ele terá dito, e que não é nem o que ele crê, nem o que ele sabe, será, se tornará o que pensam, o que creem saber aqueles aos quais ele se dirigiu. Na retórica, o laço é desfeito entre aquele que fala e o que ele diz, mas a retórica tem por efeito estabelecer um laço poderoso entre a coisa dita e aquele ou aqueles aos quais ela é endereçada. Vejam que, desse ponto de vista, a retórica está exatamente no oposto da parrhesía, que implica ao contrário uma instauração forte, manifesta, evidente entre aquele que fala e o que ele diz, pois ele deve manifestar seu pensamento, e está fora de questão, na parrhesía, que se diga outra coisa que não o que se pensa. (FOUCAULT, 2010, p. 13-14).

6 O CUIDADO DE SI NO MOMENTO ASCÉTICO-CRISTÃO

Vimos ao longo da dissertação e, sobretudo, ao longo do segundo e terceiro capítulos como a recorrência ao cristianismo é uma constante em *A hermenêutica do sujeito*. Embora Foucault não tenha se dedicado a expor o chamado momento ascético-cristão, promessa feita no

início das suas exposições, a reunião de todas as referências feitas nas aulas subsequentes seria suficiente para esclarecer esse momento tão importante da história do cuidado de si, da história da subjetividade. No momento descrito como ascético-cristão, ao qual Foucault (2004, p. 310) nomeia como ascético-monástico, as artes da existência, as “técnicas de si” perderam certa importância e autonomia ao serem integradas no exercício de um poder pastoral¹⁰² e, mais tarde, às práticas do tipo educativo, médico ou psicológico, especialmente as técnicas de “deciframento” dos segredos da consciência. Foucault relaciona o cuidado de si cristão como uma maneira de governar, não mais a um cuidado de si próprio de uma estética da existência, própria dos períodos socrático-platônico e helenístico. Com essa transformação sofrida, há uma perda da autonomia, que se deu, segundo Francisco Ortega, “na substituição do cuidado de si (*epimélie heautoû*) pelo cuidado dos outros (*epimélie ton allon*)” (ORTEGA, 1999, p. 94). Esta perda de autonomia, dentro da prática cristã, pode ser constatada na prática da penitência, na confissão (como a verdade de si mesmo), na escrita de si (que tem o caráter de revelar as fraquezas de si) ou no jejum como forma de abstinência.

Em relação à escrita de si, Hadot (2014, p. 67) ao escrever sobre essa prática na tradição filosófica, a considera como importante para o exercício do exame de consciência. A escrita de si teria “um valor terapêutico”, já que possibilitava àquele que a utilizava como que um detalhamento “dos movimentos de sua alma”. Acrescenta o autor que a escrita de si foi uma prática muito difundida no âmbito monástico, tendo como objetivo principal alcançar o domínio de si, simbolizado pelo triunfo da razão sobre as paixões – *prosochè*. A redação de cartas, ao registrar o movimento da própria alma era tida como um treinamento que visava à transformação de si mesmo, mediante a atenção a si mesmo que constituía a essência da *prosochè* e especificada por Hadot como “a transformação da vontade que se identifica com a

¹⁰²Foucault apresenta o poder pastoral como um tipo de poder exercido pelo pastor não só ao rebanho como um todo, de modo totalizante, mas a cada ovelha, individualmente. O pastor do judaico-cristianismo não exerce seu poder sobre um território, mas sobre um rebanho; o pastor deve abandonar o rebanho para sair em busca da ovelha perdida, deve dar a própria vida por cada uma de suas ovelhas. Cf. Foucault, M. “Omnes et singulatum: uma crítica da razão política”. In: Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária Ltda., 2006.

Vontade divina”. (HADOT, 2014, p. 67-87).

No Cristianismo, as formas de pensar se modificam em que a verdade é revelada apenas por Deus aos homens, e em que aparecem as questões sobre o certo e o errado, sobre o bem e o mal, sobre o problema do conhecimento e da relação do homem com Deus. Nesse período da história, as questões divinas estão acima das questões humanas, e o cuidado de si é relegado, pois o aspecto principal da existência consiste em voltar-se para a espiritualidade, esta direcionada ao mundo transcendente, para a ideia de uma vontade de Deus consistente numa obediência como princípio de vida e numa moral que assume mais a forma de um código de regras. Temos ainda que, nessa etapa do cuidado de si, o conhecimento de si está ligado ao acesso à verdade tal como encontrada no texto da Revelação. Sobre essa questão:

Encontramos uma relação circular entre o conhecimento de si, ou conhecimento da verdade e o cuidado de si mesmo: não é possível conhecer a verdade nem conhecer-se a si mesmo sem a purificação de si mesmo, do coração. Em segundo lugar, as práticas de si mesmo têm como função essencial dissipar as ilusões interiores, reconhecer as tentações que se formam dentro da alma, desatar as seduções das quais se pode ser vítima. Em terceiro lugar, o conhecimento de si mesmo não persegue o voltar-se para si mesmo, em um ato de reminiscência, mas a renúncia de si mesmo. (CASTRO, 2009, p. 95).

Segundo Frédéric Gros, Foucault também estabelece uma oposição entre confissão e parrhesía (franco-falar), em que a confissão é tida como uma atividade do indivíduo que fala sobre si mesmo a outra pessoa (mestre, diretor de consciência ou sacerdote), produzindo uma verdade de si mesmo e, portanto, subjetivante. Essas características são contrapostas ao exercício da parrhesía, constituída pela tomada da palavra por parte do mestre ou do diretor de consciência, fazendo valer sua verdade diante do discípulo. Esta diferenciação permitiu a Foucault “estabelecer um ponto de ruptura entre o si antigo e o sujeito cristão” (GROS, 2004, p. 156). Assim, após a fala do mestre, do diretor cristão, o dirigido também tem algo a dizer, que é a verdade de si mesmo. Esse dizer verdadeiro sobre si mesmo é condição indispensável para a salvação, uma exigência para a salvação, momento esse descrito como capital na história da subjetividade ocidental, ou na história das relações entre sujeito e verdade. A questão que considera o sujeito em relação à verdade de si mesmo está muito bem estruturada no curso *Do*

governo dos vivos (1979- 1980), em grande parte dedicado ao tema do exame das almas e da confissão no cristianismo primitivo. Na aula VIII do curso, Foucault declara que “a obediência produz obediência” e segue complementando que “(...) obedece-se para poder tornar-se obediente, para produzir um estado de obediência” (2014, p. 99). Utiliza-se da obediência monástica para exemplificar a estrutura da obediência cristã citando três características: “(...) a submissão que diz ‘eu quero isso que quer o outro’; (...) a paciência que diz ‘eu quero não querer outra coisa do que quer o outro’; e humildade que consiste em dizer ‘eu não quero querer’” (2014, p. 102).

No período em questão, o dizer verdadeiro se inscreve essencialmente a partir de uma revelação, de um texto e de uma relação de fé e obediência. Mas, para Foucault, o sistema de confissão, entre os gregos, helênicos e romanos, podia ser exercido pelo reconhecimento de faltas, pelo exame de consciência, pela prática de consulta, pela franqueza com um amigo, mas esse “dizer a verdade”, consoante o registrado nesta pesquisa, é instrumental, não é operador de salvação, de purificação espiritual (confissão como purificação da alma). Na Antiguidade, a verdade em questão era a verdade dos discursos verdadeiros. Passando ao plano da produção da verdade, o diretor de consciência, o pastor, tem uma tarefa de ensino para com sua comunidade. Esta tarefa não trata apenas de dar lições verbais a suas ovelhas, mas deve esforçar-se por ensinar por meio de exemplo próprio, por sua própria vida. Na compreensão de Foucault, o pastorado cristão apresenta duas novidades fundamentais: (1) o ensino pastoral deve ser uma direção de conduta cotidiana, vigiando a cada instante a conduta das ovelhas de forma integral, sendo que o pastor deve formar um saber do comportamento das pessoas e de suas condutas, por meio da observação da vida cotidiana; (2) o ensino pastoral deve caracterizar-se por uma direção de consciência, estando a cargo do pastor dirigir a consciência de suas ovelhas e não simplesmente ensinar-lhes a verdade. Como já foi dito, na antiguidade, a direção de consciência era voluntária, episódica e consoladora, passando, às vezes, por exames de consciência, já que era uma condição de controle de si. Na prática cristã, a direção de consciência não é voluntária, sendo até obrigatória no caso dos monges.

A direção de consciência própria do pastorado cristão não seria circunstancial,

ocasionada por uma crise, uma desgraça ou uma dificuldade. Ela seria absolutamente permanente, acompanhando a pessoa por toda a vida. O controle de consciência não teria por objetivo assegurar ao indivíduo o controle de si, tal como para os gregos e romanos, mas, ao contrário, serviria de âncora na relação de dependência ao outro. Diferentemente da Antiguidade, durante a qual o exame de consciência era um instrumento de controle do seu próprio cuidado, na prática cristã ele serviria como um instrumento de dependência por meio do qual o indivíduo extrairia de si certa verdade que iria ligá-lo àquele que dirige sua consciência. Assim se expressa Foucault:

(...) o cristianismo apropriou-se de dois elementos essenciais que operavam no mundo helênico: o exame de consciência e a direção de consciência. Ele os retomou, mas não sem alterá-los profundamente. [...] O pastorado cristão associou estreitamente essas duas práticas. A direção de consciência constituía um laço permanente: a ovelha não se deixava conduzir com o fim único de ultrapassar vitoriosamente alguma passagem perigosa; ela se deixava conduzir a cada instante. Ser guiado era um estado, e você estava fatalmente perdido se tentasse escapar. Quanto ao exame de consciência, seu propósito não era cultivar a consciência de si, mas permitir-lhe abrir-se inteiramente ao seu diretor – revelar-lhe as profundezas da alma. (FOUCAULT, 2003, p. 368-369).

Deste modo, percebe-se que a relação do pastorado cristão com a verdade não é a mesma encontrada na Antiguidade greco-romana e tampouco com aquela característica da tradição hebraica. O pastorado cristão não tem por objetivo principal a salvação de seu rebanho, pois ele é mais uma forma de poder do que um meio para se chegar à autonomia. Relação de poder esta que introduz em uma relação global toda uma economia, uma técnica de circulação, de transferência e de inversão dos méritos a partir do problema da salvação. Uma vez mais, o pastorado cristão não se caracteriza por uma aceitação da lei, mas por uma relação de obediência individual, total e permanente que prescinde da própria lei. Essa obediência por parte da ovelha advém da estratégia do pastor cristão que leva as ovelhas a aceitarem certas verdades, inovando ao implantar uma técnica de poder, de investigação, de exame de si e dos outros, que o permite exercer o poder e assegurar a obediência além da própria lei, fazendo uso da economia dos méritos e dos deméritos. Diante dessa dinâmica, a *epimeleia ton allon*¹⁰³ característica do

¹⁰³ A *epimeleia ton allon* cristã deve ser entendida como um conjunto de tecnologias destinadas ao

Cristianismo atuará como um “filtro discursivo no interior do qual qualquer comportamento, conduta, relação com os demais, pensamentos, prazeres e paixões precisam ser discriminados em termos da oposição absoluta entre bem e mal” (CANDIOTTO, 2007, p. 11).

Foucault leva seu leitor a concluir que nasce com o pastorado cristão uma forma de poder absolutamente nova, em que são esboçados modos absolutamente específicos de individualização, efetuados por meio do respeito à salvação, à lei e à verdade. Assegurada pelo exercício do poder pastoral, essa individualização será definida mediante a individualização por meio de uma rede de servidores, o que implica em uma servidão generalizada de todos em relação a todos, acompanhada da exclusão do egoísmo como núcleo do indivíduo (individualização por sujeição). O cuidado de si cristão, caracterizado enfaticamente por Foucault como uma *epimeleia ton allon*, leva a uma predominância do paradigma econômico no que tange às suas práticas. Em consonância, a hermenêutica do sujeito fruto da *epimeleia ton allon* permite que seja operada uma exaustiva vigilância de todos os aspectos da vida cotidiana do indivíduo. Em consequência de dita operação, o pastorado cristão alargou o uso da *epimeleia ton allon* a toda a humanidade, buscando alcançar todos aqueles que estavam ao seu alcance, com o objetivo de efetuar uma verdadeira transformação da carne.

Nessa compreensão, o cuidar de si, durante os primeiros séculos cristãos, passou a ser um deixar-se ser cuidado pelos outros (*epimeleia ton allon*), resultando em uma prática cada vez mais espiritualizada e relacionada à salvação (da própria alma, e com a possibilidade de uma vida pós-morte bem-aventurada) e aquela condicionada à vontade divina. Nesse período, o cuidado de si esteve atrelado à busca pela verdade e alcance da salvação tendo como componente a renúncia de si. Essa modificação operada pelo Cristianismo permitiu a revelação pública do eu, com o objetivo de encontrar os pecados, os desejos, os males ocultos na alma do indivíduo.

7 DA ÉTICA CLÁSSICA À ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA COMO ÉTICA DE UM MODO DE VIDA POSÍVEL: PARA UMA

assujeitamento utilizado pelo pastorado cristão.

RELAÇÃO ARTÍSTICA CONSIGO MESMO

Vimos ao longo do presente trabalho como Foucault formula sua compreensão ética tendo como pano de fundo o olhar sobre a prática de vida dos antigos. Constatamos que ele não a entende como um sistema de regras individualizadas ou coletiva, mas como um modo pelo qual o indivíduo relaciona-se consigo mesmo, enquanto sujeito de suas próprias ações e que tem como fim em si o seu próprio eu. Foucault, portanto, concebe a ética não como um conjunto coerente de prescrições morais, nem como um estudo da moral dos comportamentos. Em vez disso, ele a enxerga como uma atitude deliberada que visa transformar a relação do sujeito consigo mesmo em uma vida estética, em uma obra de arte.

Seguindo a linha de raciocínio, ao considerar o trabalho de Foucault sobre a antiguidade greco-romana, uma indagação aparece como necessária: como o estudo da ética (a genealogia da ética) dos antigos, este grande último investimento intelectual de Foucault, colabora para compreendermos nosso presente ou pode nos ajudar a viver o presente? Antes de qualquer argumentação sobre o assunto, é imperioso responder a seguinte questão.

7.1 O modo de vida grego pode ser um modelo para os dias de hoje?

Durante o percurso desta pesquisa vimos que a análise do “cuidado” e das “técnicas de si” empreendida por Foucault apresenta-se como uma maneira de fazer a história da subjetividade ou dos processos de subjetivação do indivíduo no ocidente. Esta investigação derradeira de Foucault não se voltou para a subjetividade através da separação entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, nem se voltou para a constituição de campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, que fala e que trabalha. Tudo esse exaustivo trabalho foi realizado nas obras anteriores. Como bem esclarece Foucault:

A história do “cuidado” e das “técnicas” de si seria, portanto, uma maneira de fazer a história da subjetividade; porém, não mais através da separação entre loucos e não

loucos, doentes e não doentes, delinqüentes e não delinqüentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, que fala e que trabalha. Mas através do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das “relações consigo mesmo”, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. Seria possível, assim, retomar num outro aspecto a questão da “governmentalidade”: o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc. (FOUCAULT, 1997, p. 111).

Portanto, todo o processo de retorno que Foucault faz ao pensamento grego visa a problematizar o conceito do cuidado de si, categoria fundamental da ética foucaultiana. E é evidente que ao explorar o pensamento grego ele não procura respostas concretas para a nossa realidade, uma solução para nossos problemas atuais, mas sim, a problematização e a busca da relação do sujeito consigo mesmo como uma questão necessária para a nossa própria forma de vida. Assim:

Foucault não trata os gregos como uma solução para nós, até porque, como afirma, eles têm seus próprios problemas. *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* devem ser compreendidos mais como uma maneira, encontrada por Foucault, de dirigir uma atenção aguda ao nosso presente, através de uma atitude e de um exercício de pensamento, que não se dirige à questão “quem somos?”, mas à questão daquilo que estamos nos tornando (PORTOCARRERO, 2006, p. 203).

Foucault tinha plena consciência que a sociedade grega não representa para o ocidente um modelo ideal e eficaz que deu certo no passado e pode funcionar no presente. A questão não é retomar um estilo social anterior. Com relação à sociedade grega e à sua moral, diz o filósofo: “A moral dos gregos era a de uma sociedade essencialmente viril na qual as mulheres eram “oprimidas”, na qual o prazer das mulheres não tinha importância, sua vida sexual sendo apenas determinada pelo seu status de dependência em relação ao pai ao tutor, ao esposo (FOUCAULT, 2014, p. 218). Contudo, visando contornar a moral do código, a austeridade própria da cultura grega, conforme descrita por Foucault na história sexualidade 2 e 3, os gregos desenvolveram um estilo de vida baseado numa arte de existir, que consistia em outras maneiras de se conduzir, de se relacionar consigo mesmos. Esta arte de existir constituiu-se numa estética da existência que se realizava no “cuidado de si” que, por sua vez, engendrou toda uma cultura de si onde as

técnicas da vida (*technè tou bioù*) se ancoraram na relação de si para si.

Assim, entre os clássicos, a liberdade de si era fortalecida pelo exercício do cuidado de si, com a prática cotidiana do voltar-se para si, de se ter atenção consigo mesmo (eis um forte postulado estoico). A liberdade individual não era sinônimo de egoísmo, de isolamento, pelo contrário, o cuidado de si implica também o cuidado com o outro, como se observa em Sêneca, Marco Aurélio e Epiteto. A importância da liberdade para o homem grego destacava-se pelo problema ético que nela se configurava. A liberdade de si e a liberdade do outro representavam também um problema ético. “Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir”. Isto é, a beleza de um *êthos* era percebida pela liberdade que um indivíduo havia adquirido para si. Os elementos dessa liberdade, os antigos podiam perceber pelos hábitos, pelo modo do indivíduo se conduzir na vida, de ser um indivíduo forte, poderoso, livre. A vida que era assim conduzida serviria de exemplo para todos os outros, seria o modelo de vida que se tornaria uma lição (FOUCAULT, 2006, p. 270).

Como sustentado desde o início deste trabalho, o cuidado de si, uma vida vivida como uma obra de arte, uma vida bela, não se equivalem ao campo do egoísmo. Cuidar de si é também um cuidado com o outro, mas não na forma altruísta do cristianismo, onde os desejos, as vontades de quem cuida, deveriam ser suplantados pela atenção com o outro. Para os gregos, o homem livre deveria saber cuidar muito bem do outro: mulher, filhos, mestres, amigos. De fato, o bom governo de si poderia ser vislumbrado justamente por essas relações estabelecidas ao longo da vida. Nesse sentido, o status de um homem livre deveria ser exercido principalmente pelas relações mais cotidianas. Mas é preciso compreender o princípio do cuidado (claramente entendido por Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio): “Não se deve passar o cuidado dos outros na frente do cuidado de si; o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária” (FOUCAULT, 2006, p. 271). Quando questionado se o “cuidado de si” não poderia tornar-se “uma forma de exercício de poder”, um abuso de poder, Foucault respondeu:

Não, porque o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico decorre precisamente do fato de não ter cuidado de si mesmo e de ter se tornado

escravo dos seus desejos. Mas se você cuida adequadamente, ou seja, se sabe ontologicamente o que você é, se também sabe do que é capaz, se sabe o que é para você ser cidadão em uma cidade, ser o dono da casa em um oikos, se você sabe quais são as coisas das quais deve duvidar e aquelas das quais não deve duvidar, se sabe o que é conveniente esperar e quais são as coisas, pelo contrário, que devem ser para você completamente indiferentes, se sabe, enfim, que não deve ter medo da morte, pois bem, você não pode a partir deste momento abusar de seu poder sobre os outros. (FOUCAULT, 2006, p. 272).

A preocupação foucaultiana com a liberdade estaria, portanto, intrinsecamente ligada à questão do poder. “Meu problema é, como já disse, saber como os jogos de verdade podem se situar e estar ligados a relações de poder” (FOUCAULT, 2004, p. 281). Dessa forma, a cultura greco-romana serviria como perspectiva positiva para uma crítica de seu próprio tempo. A experiência foucaultiana com os estudos greco-romanos colocaria em evidência uma importante proposta para a atualidade: Trata-se de saber como governar sua própria vida para lhe dar a forma mais bela possível (aos olhos dos outros, de si mesmo e das gerações futuras, para as quais se poderá servir de exemplo).

Foucault não pretende, como vimos, dizer que a moral antiga é a correta e que devemos seguir cegamente esses princípios. De acordo com Castelo Branco (2008), pode ser um equívoco entender que Foucault considerou o cuidado de si, o uso dos prazeres e a “estética da existência”, para cada um cuidar de seu mundo, de maneira subjetiva e particular, pensando unicamente em sua existência e esquecer-se do resto em volta. Para Castelo Branco, Foucault levou em consideração esses pensamentos antigos a partir de uma cuidadosa ontologia e criteriosa reflexão sobre os desafios abertos pelo tempo presente. O processo de singularização somente tem sentido quando culmina na superação do individualismo pela nova aliança do indivíduo com novas formas de vida e novos vínculos. Podemos recusar uma ideia que o cuidado de si como sendo algo exclusivo para apenas alguém extremamente especial e diferente. Pois, como sugere Castelo Branco, a estética da existência, considerada deste ponto de vista, implica em formas criativas de vida.

Pensamos que esse esforço de encontra um ponto de inflexão para uma vida outra que não a que se sujeita cegamente ao código e à lei está sinteticamente formulado por Foucault na seguinte fala: “Eis o que tentei reconstituir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de

si que tem como objetivo constituir a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida” (FOUCAULT, 2006, p. 244)

7.2 A ética como estética de uma vida outra possível

De tudo que estudamos no presente trabalho, podemos afirmar que Foucault nos convida não a descobrir o que somos, mas sim a recusar aquilo que nos tornamos. Ou seja, a questão não passa pelo desvelamento nem pelo retorno à nossa matriz identitária, mas sim pela intensa relação política dos modos pelas quais a subjetividade é produzida nos seus mais variados dispositivos e agenciamentos. O que somos nós? Uma pergunta inútil do ponto de vista foucaultiano (psicologismo escrachado), melhor é lançar os seguintes questionamentos: o que estamos fazendo de nossas vidas? Quais os processos de subjetivação que devemos recusar e resistir na contemporaneidade? Existir é resistir, significa também se trabalhar e experienciar a vida não a tomando como ponto de contemplação, mas sim como resultante de um intenso processo tangenciado pelo saber que nos produz, pelo poder que nos disciplina e controla e pela ética que faz com que o sujeito possa se relacionar consigo mesmo segundo certos critérios.

O conceito de estética da existência nos mostra que os sistemas morais são muito mais amplos do que somos capazes de vislumbrar dentro de nosso “campo visual contemporâneo”. Seguir um certo estilo de vida para que nossa existência seja bela e não para que sejamos normais ou obedientes. Se é verdade que existe uma admiração pelo aspecto estético, também é verdade que não se trata de mera redução a um dandismo amoral. Estetizar a nossa existência nos permite abandonar (ou pelo menos reavaliar) uma série de relações de poder, sejam elas disciplinares, normalizadoras ou biopolíticas. Se levarmos a sério todas as considerações feitas acerca dos motivos e atitudes do autor perante a filosofia, não podemos defender que Foucault buscava colonizar a ética e subjugar-la a estética, mas apenas nos mostrar que a ética não precisa prescindir completamente de valores estéticos, e que isso pode ter resultados interessantes. Importante lembrar que Foucault expressa textualmente como a Antiguidade estava repleta de problemas, e que um retorno ao modo de vida antigo não é desejável. Trata-se apenas de

repensar o contemporâneo sem ignorar a grande riqueza do nosso passado histórico.

O conceito de cuidado de si, por sua vez, se refere a uma apropriação de Foucault, na qual o autor constata que a ênfase contemporânea no conhecimento de si, é justificada pelo rumo predominantemente abstrato que a filosofia tomou a partir da modernidade. Contudo, um retorno aos gregos e romanos nos mostra que o cuidado de si predominava. Isso nos remete, mais uma vez, a filosofia como um modo de vida. O cuidado que se tem consigo mesmo é mais importante do que a verdade inserida em nós. A filosofia é muito mais uma prática do que um discurso. Estes pressupostos trazem consequências sérias para o pensamento ético e moral. Cuidar de si, transformar a prática filosófica em uma atividade constante que se remete à vida dos indivíduos é mais importante do que o conteúdo e a fundamentação teórica da nossa moral, da nossa cultura, da nossa vida. Temos na atitude crítica, na estética da existência e no cuidado de si, uma prova de que o fio condutor da liberdade se refere muito mais a uma filosofia entendida como um modo de vida, uma atitude, uma prática, do que aos fundamentos abstratos que se pode chegar. Da mesma forma, negligenciar estes aspectos abre às portas não apenas para a obediência, mas para uma obediência irrestrita, pura, desejável por si mesma.

A necessidade uma estética do eu, de uma vida outra resistente a toda e qualquer forma de sujeição é realmente uma questão urgente para todos nós. Foi uma questão urgente para a filosofia do século XIX, para a filosofia do século XX e para os sujeitos do presente:

Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? Ou então: uma ética e uma estética do eu não deveriam finalmente inverter-se na recusa sistemática do eu (como em Schopenhauer)? Enfim, haveria aí uma questão, problemas a serem levantados. Em todo caso, o que gostaria de assinalar é que, de qualquer maneira, quando vemos hoje a significação, ou antes, a ausência quase total de significação e pensamento que conferimos a expressões -ainda que muito familiares e percorrendo incessantemente nosso discurso, como: retornar a si, liberar-se, ser si mesmo, ser autêntico, etc. -, quando vemos a ausência de significação e pensamento em cada uma destas expressões hoje empregadas, parece-me não haver muito do que nos orgulharmos nos esforços que hoje fazemos para reconstituir uma ética do eu. E é possível que nestes tantos empenhos para reconstituir uma ética do eu, nesta série de esforços mais ou menos estanques, fixados em si mesmos, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta

ética do eu sem contudo jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo (FOUCAULT, 2004, p.305-306).

8 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Chegando ao final do presente trabalho, passaremos em revista alguns pontos importantes que constituíram o pano de fundo da investigação.

A investigação que se desenvolveu em seis capítulos nos mostrou como a última fase da pesquisa foucaultiana, o retorno do filósofo ao mundo clássico coroou sua trajetória com grande brilho, mormente pelos importantes conceitos e temáticas desenvolvidos. Ao longo dos capítulos buscamos desenvolver a questão da constituição da subjetividade como estética da existência nos principais representantes do estoicismo romano imperial em *A hermenêutica do sujeito*, sem ignorar as muitas e constantes referências a outros filósofos e escolas filosóficas do mundo clássico. Nesta sequência, examinamos de que forma o pensamento estoico, notadamente na sua vertente s éticas, possibilitou a Foucault a elaboração de uma filosofia crítica do modo de vida antigo, mas ao mesmo tempo se propõe como uma filosofia “etopoiética” que possibilita que o sujeito se produza como um sujeito ético operando um trabalho constante de si sobre si. Essa temática do último Foucault ou simplesmente do

Foucault da fase ética, como se costuma identificar esse período, contribui para uma história crítica da filosofia a subjetividade.

Assim, no primeiro capítulo, como ponto de partida, analisamos o deslocamento da pesquisa foucaultiana para o estudo das técnicas de si no mundo clássico, abordamos, a partir das análises dos estudiosos de Foucault, cursos, livros, entrevistas e artigos que compõem os *Ditos e escritos (Dits et écrits)*, as razões pelas quais Foucault resolveu deslocar-se ao mundo clássico. Verificamos que Foucault busca a partir da leitura dos antigos elaborar uma história do sujeito ético, o que só é possível através de uma genealogia das estéticas da existência, das tecnologias de si encontradas nos filósofos gregos, helenísticos e romanos, sobretudo estes últimos. Sabemos que o sujeito é constituído na modernidade através de dispositivos de poder que esmiúça seus sonhos e fantasias para controlá-lo e assujeitá-lo a um modo de comportamento moral prescrito por ordens institucionalizadas, visando moldá-lo, não só sua conduta sexual, mas a de toda população em defesa de uma moral comum, de um programa de saúde pública ou de uma estratégia econômica, regulando ou incentivando a procriação. A subjetividade é resultado de uma estratégia do poder que impõe ao indivíduo todo um conjunto de procedimentos minuciosos, objetivando a configuração de seu comportamento, conforme um modo padrão de relacionar-se consigo, com os outros e com o mundo. O sujeito moral é constituído, desse modo, pela iniciativa do saber-poder que prescreve ao indivíduo o que ele precisa fazer para ser o que convém e viver como convém ao poder. Ora, essa é uma reposição inversa do modo de subjetivação da filosofia clássica, sobretudo a elaborada no período helenístico e romano imperial, em que o sujeito se constitui pelas práticas e técnicas próprias ao conhecimento da espiritualidade (não-cristã), que promovem no seu ser mudanças tão profundas que o tornam um ser humano especial, autoconstituído, senhor de si e dos próprios rumos. É esse último modo de subjetivação que Foucault vai estudar e esquadrihar nos últimos anos de sua vida.

No segundo capítulo, tratamos do aparecimento da noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) na articulação com o “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), ambas ligadas à figura

de Sócrates, a “personagem” principal nas obras *Memoráveis*, de Xenofonte¹⁰⁴99, *Apologia de Sócrates*¹⁰⁵100 e *Alcibíades*¹⁰⁶101, de Platão. Foucault mostra que o desenvolvimento da noção “cuidado de si” faz surgir três modelos (ou momentos) constitutivos do pensamento acerca do cuidado de si: o socrático-platônico, o helenístico e o ascético-cristão. Cada um apresenta uma peculiaridade, um enfoque na conduta do sujeito. Cada modelo traz profundas implicações para o desenvolvimento do sujeito ético no mundo clássico. Foucault procura mostrar com sutileza metodológica que o pensamento helenístico, a filosofia do momento helenístico, acerca do cuidado de si foi suplantado pela história da filosofia ocidental em razão da valorização dos dois modelos assaz valorizados pela historiografia filosófica oficial, a saber, o socrático-platônico e ascético-cristão, que se fundiram ao longo do tempo e suplantaram o modelo do meio, o helenístico e romano imperial. Este detém força e função transformadora e criadora de um sujeito capaz de autoconstitui-se pelas chamadas práticas de si que o preparavam para acessar a verdade que tinha o condão de retorno e modificação de si.

O capítulo terceiro, intitulado Os Grandes Temas Estoicos e a Constituição do Sujeito Ético no Período Helenístico, foi dedicado a reconstruir o tema da estética da existência a partir de uma apresentação das práticas de si dos séculos I e II d.C, tal como foram formuladas por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*. Da mesma forma tivemos o objetivo de expor a passagem da arte de viver no período clássico para o período romano imperial, quando o cuidado de si se torna um princípio ético e estético. Salientamos assim as diferenças e semelhanças nessa transição entre arte de viver e cuidado de si. Nesse período, o cuidado de si operou a criação de uma série de exercícios voltados para uma relação consigo como forma de constituição de si mesmo e de uma arte de viver transmutada em uma estética da existência. Essa maneira de constituir a si mesmo pressupunha uma relação com os outros e com o mundo ao seu redor. Designou, sobretudo, uma atenção redobrada sobre os movimentos do ser e da alma, de forma a manter uma vida que estivesse sob controle. As práticas antigas permitiam

¹⁰⁴XENOFONTE. *Memoráveis*. Lisboa: Imprensa Universidade de Coimbra, 2009.

¹⁰⁵PLATÃO. *Apologia de Sócrates – Críton*. Belém: Ed. Ufpa, 2015.

¹⁰⁶PLATÃO. *Primeiro Alcibíades - Segundo Alcibíades*. Belém: Ed. Ufpa, 2015.

não só controlar as atividades e tarefas do dia, mas também se equipar com discursos (verdadeiros) que pudessem salvar o ser humano de situações diversas. Elas estabeleciam para o filósofo, uma atitude consigo mesmo, de um olhar de fora e do alto sobre si, mas também de dentro, como uma conversão. A partir das análises foucaultianas pudemos perceber que a estética da existência no mundo antigo pressupunha um conjunto de práticas, muitas vezes austeras, cujo objetivo era enfrentar a finitude da vida, seus desvios e incertezas, equipando o ser humano de um modo de ser, de um êthos, que o auxiliava a enfrentar os infortúnios.

No quarto capítulo, intitulado Da Áskesis e as Práticas Transformadoras e Constitutivas do Sujeito, abordamos a forma como a leitura “etopoiética” do estoicismo romano imperial engendra os conceitos fundamentais do momento helenístico. Demonstramos como Foucault interpreta as principais obras de Sêneca (Séc. I d. C), Epiteto (Séc. I d. C) e Marco Aurélio (Séc. II d. C), encarando-as como dotadas de função “etopoiética”¹⁰⁷ 102, uma vez que “o papel desses textos era o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se eles próprios, como sujeito ético” (FOUCAULT, 1984, p.16). Esse olhar de Foucault sobre os textos clássicos (ele não analisou apenas os textos estoicos), opera sensíveis mudanças no modo de pesquisar a filosofia antiga. Foucault revitaliza os estudos clássicos quando não se contenta apenas em citar excertos das obras consultadas. Ele as lê no original, traduz, reinterpreta e destaca suas particularidades, evidenciando possibilidades hermenêuticas em confronto com a tradição interpretativa da história da filosofia clássica. Estuda o mundo clássico não como um capítulo dos estudos do pensamento ocidental, mas como acontecimento histórico com ricos ensinamentos para a compreensão da história dos modos de subjetivação.

No quinto capítulo, examinamos o pensamento de Foucault sobre o ascetismo cristão na sua formação. Devemos considerar inicialmente que o Cristianismo é um tema fundamental nas pesquisas de Foucault. Na sua analítica, o cristianismo é considerado uma das forças culturais

¹⁰⁷Cf. FOUCAULT, Michel. A Escrita de Si. In: Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 147: “(...) uma função *etopoiética*: ela é a operadora da transformação da verdade em êthos”.

mais importantes na produção do sujeito moderno. Obviamente, a aproximação de Foucault ao Cristianismo se dá pelas razões genealógicas, e não teológicas. Contudo, em *A hermenêutica do sujeito*, como mencionado alhures, Foucault não dedica uma exposição sistemática acerca do pensamento cristão, porém lhe dedica muitas referências e elabora confrontos entre este e o pensamento helenístico. Na Antiguidade, as técnicas de si (e a problematização da questão dos prazeres sexuais) tinham como objetivo fazer com que o sujeito tivesse o domínio de si. No período ascético-cristão, e referindo-se a uma moral de austeridade sexual, a cultura de si cede espaço a uma cultura de sujeição, uma cultura fundada numa hermenêutica do eu que tem por finalidade a renunciar a si mesmo.

No sexto capítulo, tratamos da possibilidade de uma estética da existência como resistência as formas de subjetivações contemporâneas. Problematizando a ética grega como ponto de partida, podemos captar o que há de singular naquele contexto relativamente às práticas de si. A problematização ética nos gregos se realiza nos domínios da vida onde prevalece a liberdade – tanto de decisão quanto de escolhas. Na Antiguidade clássica percebemos que o valor moral do domínio de si é também um valor estético; a liberdade se manifesta na vida como obra de arte. As práticas éticas de si estão estritamente ligadas com a estética da existência. O processo pelo qual os sujeitos formam a si mesmos como sujeitos éticos assemelha-se a criação de uma obra de arte. É um trabalho constante sobre si até chegar à obra que se deseja. No bojo da entrevista “On the genealogy of ethics: an overview of work in progress” (À propôs de la généalogie de l’ethique: un aperçou du travail en cours), originalmente publicada em inglês em 1983, quando perguntado sobre o tipo de ética possível para a sociedade contemporânea, Foucault declarou:

O que me surpreende, em nossa sociedade, é que a arte se relacione apenas com objetos e não com indivíduos ou a vida; e que também seja um domínio especializado, um domínio de peritos, que são os artistas. Mas a vida de todo indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que uma mesa ou uma casa são objetos de arte, mas nossas vidas não? (FOUCAULT, 2001, p. 1436).

Portanto, criar a si próprio como uma obra de arte é o objetivo de todo aquele que,

subsumido aos fundamentos do cuidado de si e das artes da existência, pretende viver uma existência como verdadeira obra de arte, com espaços de liberdade possíveis e singularidade de vida.

Nesse sentido, o cuidado de si, concebido por Foucault como tendo um valor ético por si mesmo e que implica sempre uma escolha de como viver, cumpre um papel fundamental na constituição de um modo de vida outro, que é uma recusa à sujeição ao modelo moral dominante. Uma escolha por vezes difícil de ser vivida na contemporaneidade, onde se assiste ao triunfo do indivíduo e ao reality show, que parece espelhar um ideal de modo de vida, numa sociedade comprometida com “um projeto de vida boa” e de gratificação imediata.

Indiscutivelmente, o exercício do cuidado de si é uma tarefa que se apresenta sempre desafiadora para os antigos e para os modernos/contemporâneos. Acredita-se, no entanto, que no exercício de um trabalho crítico em relação a si próprio, ao outro e ao mundo em que se vive, como um cuidado consigo, um inquietar-se, é, ao mesmo tempo, prática de si e deslocamento de limites, modo de se constituir em um sujeito ético e livre e preparado para as diferentes exigências da vida. A escolha de um modo de vida fundamentado no cuidado erige uma ética como uma prática refletida de liberdade, que deve ser aperfeiçoada sem intervalos de tempo.

Finalmente, verificou-se com clareza como Foucault fez uso constante da filosofia estoica ao longo das aulas que compõem *A hermenêutica do sujeito*. Como foi dito alhures, Foucault não tem interesse na canônica estoica, o que lhe interessa é apenas o problema ético enfrentado pelos filósofos da stoá, sobretudo aqueles que marcaram profundamente o pensamento clássico nos momentos finais, a saber, Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio. O estoicismo helenístico e romano imperial forneceu a Foucault o mapa interpretativo de toda a pesquisa que estrutura a chamada fase ética, uma vez que a leitura das obras dos principais representantes desse período da história do pensamento antigo permitiu com que o filósofo francês olhasse com perspicuidade os diálogos platônicos, a obra de Aristóteles e todos os demais pensadores aparecem na obra Foucaultiana do período ético.

Gostaríamos de finalizar esta dissertação enfatizando o processo e a atitude que nos

permitem as conversões necessárias à uma vida na qual a prática da liberdade é uma constante. Uma vida na qual a filosofia seja uma maneira de viver (sem que com isso abandone os discursos e postulados da pesquisa filosófica). Viver é viver em algum lugar, sob certas condições que escapam a nossa condição de seres humanos limitados. Não menosprezemos o fugaz, o transitório, o socialmente construído. Não fechemos os olhos para a dor daqueles que ainda não têm voz, pois o cuidado de si implica também o cuidado do outro. Os saberes sujeitados podem nos dizer muito sobre os saberes predominantes no *status quo*. Foucault nos deixa algumas lições em seu pensamento. Este trabalho tentou ressaltar algumas delas, que nos parecem de suma importância para esta atualidade que vivemos.

REFERÊNCIAS

ARTIÈRES, Philippe [et all]. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

- ABRAHAM, Tomás (Org.). El último Foucault. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- ABRAHAM, Tomás (org.). *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Letra Buena, 1993.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. 2. ed. Curitiba: Ed. UFPR, 2008.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Brasília: Editora UnB, 1999.
- AULO GÉLIO. **Les Nuits Attiques**. Livres I-IV. Paris: Les Belles-Lettres, 2002.
- AULO GÉLIO. **Noches áticas**. Madrid: Ediciones Akal, 2009
- AURÈLE, Marc. **Pensées pour moi-même**. editions les belles lettres, 2015.
- AURÉLIO, Marco. **Meditações**. Coleção os Pensadores. São Paulo: Cultrix, 1973.
- AURÉLIO, Marco. **Meditaciones**. Madrid: Gredos, 1977.
- AURÉLIO, Marco. **Meditações**. São Paulo: Edipro, 2019.
- AURÉLIO, Marco. **Meditações: Texto Integral**. São Paulo: Martin Clare, 2003.
- ABRAHAM, Tomás (Org.). El último Foucault. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.
- BALBIER, E et alii (ed.). Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990.
- BRÉHIER, É. **Les stoïciens**. Paris: Gallimard, 1962.
- BRUN, Jean. **O estoicismo**. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- CANDIOTTO, Cesar. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Trans/Form/Ação (UNESP. Marília. Impreso), v. 31, p. 87-103, 2008.
- CANDIOTTO, C. **Verdade, confissão e desejo em Foucault**. Observaciones Filosóficas, Zaragoza, v. 3, n. 1, p. 1-17, 2007.
- CAPELA, M. M. F. **Libro V: La retórica**. *Revista de Estudios de Antigüedad Clásica*, n. 2, p. 117-160, 1991.

- CHAVES, Ermani. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: PHI, 2013.
- CHAVES, E. P. **Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”:** Foucault leitor de Santo Agostinho. Revista de Filosofia Aurora, [S. l.], v. 31, n. 52, 2019.
- CHAVES, Ermani. **A invenção do "casal":** subjetividade, verdade e sexualidade. Revista Ideação, N. 44, Julho/Dezembro2021
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault — um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. **Estética da existência, resistência ao poder**. Revista Exagium. Volume I –Abril. 2008.
- CASTELO BRANCO, Guilherme. **Michel Foucault:** da arqueologia do saber à estética da existência. Rio de Janeiro: NAU, 1998.
- CASTELO-BRANCO, Guilherme; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.
- CICÉRON. **Caton l’ancien (de la vieillesse)**. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- CICERONE. **La vecchiezza; L’amicizia**. Verona: Arnoldo Mondatori, 1965.
- CÍCERO. **“Saber envelhecer” seguido de “Amizade”**. Porto Alegre: LPM Pocket, 1997.
- CÍCERO, M.T. **Discussões Tusculanas**. Uberlândia: EDUFU, 2014.
- CÍCERO, M. T. **Saber envelhecer**. Tradução. Paulo Neves. Porto Alegre: L & PM, 1999.
- DARAKI, Maria e ROMEYER-DHERBEY. **El mundo helenístico:** cínicos, estoicos y epicúreos. Madrid: Ediciones Akal, 2008.
- DEFRADAS, J. **Les thèmes de la propagande delphique**. Paris: Librairie G. Klincksieck, 1954.
- DEWITT, Norman Wentworth. **Epicurus and his philosophy**. Minneapolis. Univ. of Minnesota Press, 1964.
- DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres**. 2ª Edição. Brasília:

Editora Universidade de Brasília, 2008.

DORANDI, Tiziano. **Nell'officina dei classici**: Come lavoravano gli autori antichi. Roma: Carocci editore, 2007.

DUPRÉEL, E. **La légende socratique et les sources de Platon**. Bruxelles: Robert Sand; Fondation Universitaire de Belgique, 1922.

DUHOT, Jean-Joël. **Epicteto e a Sabedoria Estóica**. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

DUHOT, Jean-Joël. **Epictète et la sagesse stoïcienne**, Albin Michel, 2003.

EISENMAN, Robert; WISE, Michael. **A descoberta dos manuscritos do Mar Morto**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

EPICTETO. **Disertaciones**: por Arriano. Madrid: Editorial Gredos, 1993.

EPITETO. **O Manual de Epicteto**. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe, 2012.

ÉPICTÈTE. **Entretiens**. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962.

ÉPICTÈTE. **Entretiens et Manuel**. Editions Les Belles Lettres, 2019.

EPICTETO. **Encheiridion de Epicteto**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.

EPICURO. **Carta sobre a felicidade** (a Meneceu). São Paulo: UNESP, 2002.

EPICURO. **Cartas & máximas principais: “como um deus entre os homens”**. São Paulo: Penguin Companhia das Letras, 2020.

ERIBON, Didier (org.). **L'infréquentable Michel Foucault. Nouveaux de la pensée critique**. [Actes du colloque Centre Georges-Pompidou 21-22 juin 2000]. Paris: EPEL, 2001.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

EWALD, François. Michel Foucault. In: ESCOBAR, Carlos Henrique de. (Org.). **Michel Foucault: O dossier – últimas entrevistas**. Rio de Janeiro: Taurus, 1984.

FLAIG, Egon. **Foucault devant l'Œdipe Roi de Sophocle: regard critique sur une exégèse problématique**. in: H.-J. Lüsebrink; J.-M. Narbonne ; H. Schlange-Schöningen. **Foucault. Repenser le rapport entre les Grecs et les Modernes**. Quebec: Presses universitaires Laval, 2020.

FOUCAULT, Michel. “**Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**”. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Tome I. Paris: Gallimard, 2001a.

FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Tome II. Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, M. A. **Hermenêutica do Sujeito**. 6.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, M.A. **História da Sexualidade II: O Uso dos Prazeres**. 6 ed. São Paulo, Edições Graal, 1984.

FOUCAULT, M. A. **História da Sexualidade III: O Cuidado de Si**. 3ª. ed. São Paulo, Edições Graal, 1985.

FOUCAULT, M. **Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982**, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1997.

FOUCAULT, Michel. Sujeito e Poder. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: (para além do estruturalismo e da hermenêutica)**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth**, 1980, traducción de Horacio Pons, Siglo XXI, 2016.

FOUCAULT, Miche. **L'origine de l'hermeneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College**, 1980. Paris: Vrin, 2013.

LE BLANC, G. & TERREL, J. **Foucault au Collège de France: un itinéraire**. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 5^a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

FOUCAULT, Michel. **O que são as Luzes?** In: **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária, 2004.

FOUCAULT, Michel. **A Verdade e as Formas Jurídicas**. 2.ed. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1999.

FOUCAULT, Michel. **Le Courage de La Verité: Le Gouvernement de Soi et dès Autres II**. Cours au Collège de France, 1983-1984. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2009.

FOUCAULT, Michel. **Le Gouvernement de Soi et des Autres**. Cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard/Le Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel. **O Governo de si e dos outros**. São Paulo: Martins Fontes, 2018.

FOUCAULT, Michel. **A Coragem da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

FOUCAULT, Michel. **Aulas sobre a vontade de saber**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FOUCAULT, M. **Omnes et singulatim: uma crítica da razão política**. In: **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade, Política**, Rio de Janeiro, Editora Forense Universitária Ltda., 2006.

FOUCAULT, Michel. **Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho**. In: DREYFUS, H; RABINOW, P. Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. (1972) **A arqueologia do saber**. Petrópolis Lisboa, Vozes Centro do Livro Brasileiro.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, a genealogia e a História**. In: **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, Michel. **Nietzsche, Freud e Marx - Theatrum Philosophicum**. Porto, Anagrama, 1980.

FRIAS, Ivan. **Doença do corpo, doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2004.

- GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Editorial Presença. Lisboa, 1992.
- GIOVANNI, R. **La filosofia di Seneca come terapia dei mali dell'anima**. Milano: Bompiani, 2004.
- GRIMAL, P. **Marco Aurélio: o imperador filósofo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.
- GROS, Frédéric. **Michel Foucault**. Presses Universitaires de France, 1996.
- GROS, F. Introduction. In: GROS, F. & LÉVY, C. (org.). **Foucault et la philosophie antique**. Paris: Kimé, 2003.
- GROS, F. **Situação do curso**. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- GROS, Frédéric (Org.). **Foucault. A coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- GROS, Frédéric. Que sais-je? **Michel Foucault**. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- GROS, Frédéric. **Da morte do sujeito à invenção de si: experiências do pensamento e exercícios espirituais estoicos a partir de Michel Foucault**. In: NOVAES, A. (org.) *Mutações: a experiência do pensamento*. São Paulo, SESC/SP, 2010.
- HADOT, Pierre. **A filosofia como arte de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson**. São Paulo: É realizações, 2016
- HADOT, Pierre. **La citadelle intérieure, Introduction aux « Pensées » de Marc Aurèle**. Paris: Fayard, 1992.
- HADOT, Pierre. **“Epistrophē et metanoia”**, in “Actes di XI congrès international de Philosophie”, Bruxelles, 20-26 Août 1953, Nauwelaerts, Louvain-Amsterdam Vol. 12, 4. (1953), pp. 31-36.
- HADOT, Pierre. **La philosophie comme manière de vivre**. Paris, Albin Michel, 2001.
- HADOT, Pierre et ILSETRAUT. **Apprendre à philosopher dans l’Antiquité**, LGF, 2018.
- HADOT, Pierre. **Exercices spirituels et philosophie antique**. Paris, Albin Michel, 2002.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** 5. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

HADOT, P. **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga.** São Paulo: É Realizações, 2014.

HADOT, P. **La Citadelle Intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle.** Paris: Fayard, 1997.

HADOT, P. **Não se esqueça de viver: Goethe e a tradição dos exercícios espirituais.** Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2019.

HADOT, P. **O Véu de Ísis: Ensaio sobre a história da idéia de natureza.** Tradução de Mariana Sérvulo. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

H.-J. Lüsebrink; J.-M. Narbonne; H. Schlange-Schöningen. Foucault. **Repenser le rapport entre les Grecs et les Modernes.** Quebec: Presses universitaires Laval, 2020.

KAHN, Charles H. **Pitágoras e os pitagóricos: uma breve história.** São Paulo: Loyola, 2007.

LELOUP, Jean-Yves. **Cuidar do ser: Fílon e os Terapeutas de Alexandria.** Petrópolis-RJ: Vozes, 2013, p. 27-46.

LENAZ, L. & Rusca, L. **Plinio il Giovane — Lettere ai familiari.** Volume Primo. Milano, Rizzoli, 1994.

LUCIANO. Luciano (II). **Hermotimo ou as escolas filosóficas.** Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

MARC AURÈLE. **Pensées pour moi-même.** Editions Les Belles Lettres, 2015.

MARCO AURELIO. **Meditaciones.** Barcelona: Gredos, 2008.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado:** textos sobre a hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MUCHAIL, Salma Tannus. **A PROPÓSITO DO TÍTULO A HERMENÊUTICA DO SUJEITO.** Revista de Filosofia Aurora, [S. l.], v. 21, n. 28, p. 79–86, 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/aurora/article/view/1144>. Acesso em: 22 out. 2022.

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

PASSOS, José Davi. **A filosofia como cura da alma**: a formação ética como terapia na atividade filosófica antiga. Jundiaí-SP: Paco, 2018.

PAVIANI, Jayme. **Platão, a educação e o cuidado de si**: a recepção de Foucault. *Hypnos*, São Paulo, n. 24, jan./jun., 2010.

PALMIERI, Daniele. **La filosofia come esercizio spirituale**. Hadot e il recupero della filosofia antica. Milano: Hoepli, 2016.

PHILODEMUS. **On frank criticism**. Atlanta: Scholars Press, 1998.

PORTOCARRERO, Vera. **Reabilitação da concepção de Filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault**. In. KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José. *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

PEREIRA, Ana Cristina. **O afecto na relação entre Frontão e Marco Aurélio**. Mestrado (Mestrado em Estudos Clássicos) – Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras. Lisboa/Portugal, 2014.

PIERRE VESPERINI. **Droiture et mélancolie, sur les écrits de Marc Aurèle**. Editions Verdier, 2016.

PIERRE VESPERINI. **La philosophie antique: assai d`histoire**. Paris: Fayard, 2019.

PLATÃO. **A República**. 3ª. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates**. Críton. Belém: EDUFPA, 2016.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades** - Segundo Alcibíades. Belém: EDUFPA, 2015.

PLATÃO. **Fedro, Cartas e O primeiro Alcibíades**. Belém: EDUFPA, 1973.

PLATÃO. **Fédon**. Belém: EDUFPA, 2011.

PLINIO IL GIOVANE. **Lettere ai familiari**. Volume Primo. Milano, Rizzoli, 1994.

PLOTINO. **Enéadas I e II**. João Pessoa: Ideia, 2021.

PLUTARCO. **Tutti i Moralia**. Milano: Bompiani, 2017.

PLUTARCO. **L`arte di ascoltare Roma**. Roma: Newton Compton Editori, 2012.

- PALMIERI, Daniele. **La filosofia come esercizio spirituale. Hadot e il recupero della filosofia antica.** Milano: Hoepli, 2016.
- PRADEAU, J. F. **O sujeito antigo de uma ética moderna.** In.: “Foucault”: a coragem da verdade. F. Gros (Org). São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). **Figuras de Foucault.** Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- SÉNECA, Lúcio Aneu. **Cartas a Lucílio.** 4ª. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2009.
- SENECA. **Tutte le opere. Dialoghi, trattati, lettere e opere in poesia.** Milano: Bompiani, 2000.
- SÉNECA. **Cuestiones Naturales.** Madrid: Editorial Gredos, 2013.
- SENECA. **Los Beneficios.** Buenos Aires: Editorial Tor, 1962.
- SÉNECA, Lucius Annaeus. **Tragedias.** Madrid: Gredos, 1979.
- SÉNECA, Lucius Annaeus. **Epístolas morales a Lucilio. 2 vols.** Madrid: Gredos, 1986
- SÉNECA, Lucius Annaeus. **Diálogos.** Madrid: Gredos, 2000.
- SÓFOCLES. **Édipo-Rei.** Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SILVEIRA, Paulo Henrique Fernandes. **Medicina da alma.** 2ª. São Paulo: Hucitec, 2013
- TEIXEIRA, C. A.; BRANDÃO, J. L.; RODRIGUES, N. S. **História Augusta I.** Coimbra: CECH, 2011.
- TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Brasília: Unb, 2001.
- VEYNE, Paul. **Séneca y el estoicismo.** México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- VERNANT, J-P. **L'individu, la mort, l'amour.** Folio Histoire. Paris: Gallimard, 2005.
- VESPERINI, Pierre. **Droiture et mélancolie, sur les écrits de Marc Aurèle.** Editions Verdier, 2016.
- VESPERINI, Pierre. **La philosophie antique: assai d'histoire.** Paris: Fayard, 2019.

VEYNE, Paul. **O último Foucault e sua moral.** Tradução de “Le dernier Foucault et as morale” em Critique, Paris, Vol. XLII, n° 471-472, p. 933-941, 1985, por Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: <<http://www.filoesco.unb.br/foucault>. Acesso em: 26 de outubro de 2022.

VEYNE, Paul. **Le pain et le cirque:** sociologie historique d'un pluralisme politique. Paris, Éditions du Seuil, 1976.

VEYNE, Paul. **La société romaine.** Paris: Éditions du Seuil, 1991.

VEYNE, Paul. **Le pain et le cirque:** sociologie historique d'un pluralisme politique. Paris, Éditions du Seuil, 1976.

VERNANT, J.-P. **O universo, os deuses, os homens.** São Paulo: Companhia das letras, 2000.

XENOFONTE. **Memoráveis.** Lisboa: Imprensa Universidade de Coimbra, 2009.

XENOFONTE. **Econômica.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates.** São Paulo: Abril Cultural, 1972.

YAZBEK, A. C. **A ética do cuidado de si na filosofia de Michel Foucault: notas sobre a hermenêutica do sujeito.** Cadernos de Ética e Filosofia Política, [S. l.], v. 1, n. 28, p. 06-18, 2016.

YAZBEK, A. C. **10 lições sobre Foucault.** 6ª. Petrópolis/RJ: vozes, 2021.

WEBER, Marx. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira, 1983.