

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

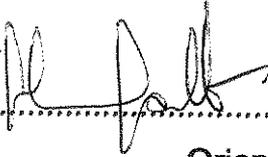
**Título: A noção de "conversão a si": uma leitura da abordagem de Michel
Foucault a respeito da relação subjetividade e verdade na filosofia antiga**

Autor: Antonio Carlos Favaretto
Orientadora:

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida por Antonio Carlos Favaretto e aprovada pela Comissão Julgadora.

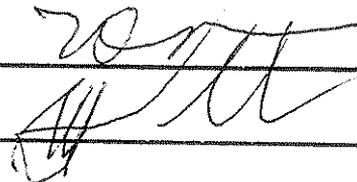
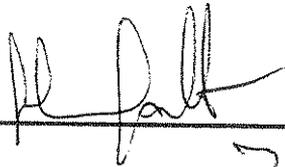
Data: 30.03.04

Assinatura:.....



Orientadora

COMISSÃO JULGADORA:



i

UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	
	T/VM/Camp
	F277N
V	
T	59449
FE	J6-P.117/04
	X
PREÇO	11,00
DATA	13/09/2004
Nº CPD	

CM00199637-1

Bib Ed 321197

**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca
da Faculdade de Educação/UNICAMP**
Bibliotecária: Rosemary Passos - CRB-8º/5751

F277n Favaretto, Antonio Carlos.
A noção de " conversão a si" : uma leitura da abordagem de Michel Foucault a respeito da relação subjetividade e verdade na filosofia antiga / Antonio Carlos Favaretto. -- Campinas, SP : [s.n.], 2004.

Orientador : Silvio Donizetti de Oliveira Gallo.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação.

1. Platão. 2. Foucault, Michel, 1926-1984. 3. Estóicos. 4. Subjetividade.
5. Verdade. 6. Filosofia antiga. I. Gallo, Silvio Donizetti de Oliveira.
II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Educação. III. Título.

04-062-BFE

Dedicatória

dedico este trabalho

**à Carolina,
ao meu irmão João
e à minha família.**

200413424

Agradecimentos

Aos professores e funcionários do programa de pós-graduação da Faculdade de Educação da Universidade Estadual de Campinas;

à Lúcia da secretaria de coordenação de pós-graduação;

ao coordenador de pós-graduação Professor Doutor Luis Enrique Aguilar, cujo empenho tornou possível a realização desta defesa;

à banca de defesa: Professora Doutora Regina Maria de Souza e Professor Doutor Francisco Cock Fontanella pelas úteis sugestões;

ao Professor Doutor Silvio Donizetti de Oliveira Gallo por ter aceito presidir esta banca de defesa;

à Professora Doutora Patrizia Piozzi pela atenção;

ao amigo Antonio D. Leal, à namorada Carolina V. Peres e aos meus irmãos João Batista e Luiz Carlos Favaretto pelo incentivo e apoio moral;

à minha família;

à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior (Capes) pelo apoio a esta pesquisa.

RESUMO

No curso sobre "A hermêutica do sujeito" (1982), Foucault aborda o tema do acesso à verdade a partir das "práticas de si". Voltando-se para o pensamento antigo, Foucault procura mostrar que, contrariamente à nossa concepção moderna, o acesso ao conhecimento da verdade não é dado ao sujeito de pleno direito. O acesso à verdade implica a transformação ___ a "conversão do sujeito"___ em seu ser mesmo de sujeito. Esta transformação ou "conversão do sujeito" para ter acesso à verdade implica um trabalho, um exercício ascético de si sobre si mesmo capaz de realizar a constituição de um "si" que faz a experiência da verdade e, ao mesmo tempo, é transfigurado por esta experiência. Partindo do *Alcebiades* de Platão onde a prática do "cuidado de si" emerge pela primeira vez como tema de reflexão filosófica e, a seguir, se voltando para o estoicismo dos dois primeiros séculos de nossa era quando a necessidade de "se cuidar de si mesmo" se torna um fim em si mesma marcada pela prática de uma constante "conversão a si", Foucault procura mostrar como o acesso ao conhecimento das coisas e as práticas ascéticas no pensamento antigo faziam parte das "práticas de subjetivação da verdade," isto é, da constituição de um si mesmo que se apresentam como um contraponto às nossas modernas "práticas objetivadoras da verdade sobre nós mesmos". Esta análise se inscreve no projeto genealógico de Foucault que permite pensar o presente e o que está sendo feito de nós mesmos aqui agora.

ABSTRACT

In the course on "the hermeneutic of the subject" (1982), Foucault approaches the theme of the access to the truth starting from the practices of self. Returning to the ancient thought, Foucault essay to show that, contrarily to our modern conception, the access to the knowledge of the truth is not given to the subject of full right. The access to the truth implicates the transformation __the "subject's conversion"__ in his same being of subject. This transformation or "subject's conversion" to have access to the truth implicate a labour, an exercise of self on oneself capable to accomplish the constitution of a self that make the experience of the truth and, at the same time, is transfigured by this experience. Starting from the *Alcibiades* by Plato where practice of the "care of self" emerges for the first time as theme of philosophical reflection and, then, turning to the stoicism of the two first centuries of our era when the need to take "care of self" becomes an aim in itself marked by the practice of a constant "conversion to oneself", Foucault essay to show how access to the knowledge of the things and the ascetic practice in the ancient thought were part of the "practices of subjectivation of the truth," that is, of the constitution of a self that emerge as counterpoint to our modern "practices of objectivation of the truth on ourselves". This analysis enrolls in the genealogical project of Foucault that allows to think the present and what is being done of ourselves here and now.

SUMÁRIO

Introdução	01
Capítulo Primeiro	
A noção de <i>conversão a si</i> no <i>Alcebiades</i> de Platão	07
1. 1 – O saber necessário para bem governar	08
1. 1. 1 – Prólogo ao <i>Alcebiades</i>	08
1.1.2 – O saber necessário para o exercício da política	08
1.1.3 – O valor do conhecimento do que é o justo para o exercício da política	10
1.1.4- O ponto de partida para <i>cuidar de si</i> : saber que não sabe	11
1.1.5- O que é <i>cuidar de si</i>	14
1.2- A <i>conversão a si</i> no <i>Alcebiades</i> : o <i>cuidado de si</i> como <i>conhecimento de si</i>	17
Capítulo Segundo	
A <i>conversão a si</i> no estoicismo romano	25
2. 1- O <i>cuidado de si</i> como princípio geral e incondicional	25
2.2- <i>Autofinalização</i> do <i>cuidado de si</i>	29
2.3- Conhecimento do mundo e <i>conversão a si</i>	34
2.3.1- Conhecimento do mundo e <i>conversão a si</i> em Sêneca	34
2.3.2- Conhecimento do mundo e <i>conversão a si</i> em Marco Aurélio	46
Capítulo Terceiro	
Ascese e <i>conversão a si</i>	59
3.1- Ascese como preparação	59

3.1.1- Práticas de subjetivação da verdade	62
3.1.1.1- A escuta como prática de subjetivação da verdade	62
3.1.1.2- A leitura como prática de subjetivação da verdade	65
3.1.1.3- A escrita como prática de subjetivação da verdade	66
3.2- A fala nos exercícios de subjetivação do discurso verdadeiro	67
3.3- A ascética e a existência como prova	72
3.3.1- Exercícios sobre o pensamento	73
3.3.2- A vida mesma como prova	75
Considerações Finais	81
Bibliografia	87

Introdução

O assunto abordado nesta pesquisa __a noção de "conversão a si"__ encontra-se inserido nos estudos de Michel Foucault a respeito da temática que trata da relação "sujeito e verdade". Mais precisamente nos seus estudos sobre esta temática tratados a partir das "técnicas de si" e desenvolvidos no curso sobre a "Hermenêutica do sujeito" em 1982.

Já no curso anterior sobre "Subjetividade e verdade" (1981)¹, Foucault havia abordado esta temática ao iniciar uma pesquisa sobre os modos instituídos do "conhecimento de si" e sobre a sua história tomando como fio condutor destes estudos as chamadas "técnicas de si". As "técnicas de si" constituem, de acordo com Foucault, procedimentos que permitem aos indivíduos efetuar um certo número de operações pelas quais fixam a sua identidade, a mantêm ou a transformam em função de determinados fins e graças as relações de "domínio de si sobre si" ou de "conhecimento de si por si"². Assim, explica Foucault, enquanto "Max Weber tem colocado a questão: se se quer adotar um comportamento racional e reger a sua ação em função de princípios verdadeiros, a qual parte de si deve renunciar? De que ascetismo se paga a razão? A que tipo ascetismo deve-se submeter? Eu," continua Foucault, "de minha parte, coloco a questão inversa: como certos tipos de saber sobre si vem a ser o preço a pagar por certas formas de interditos? O que deve se conhecer de si a fim de aceitar a renúncia?"³ Foucault procura analisar a relação com a verdade, ou conforme ele se expressa, os "jogos de verdade" em sua relação com as técnicas específicas que os homens utilizam a fim de compreenderem quem eles são.

¹ Foucault, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982*. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997. / Foucault, M. "Subjectivité et vérité." In *Dits et Écrits, IV, 1980-1988*. Édition Établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.

² Foucault, M. *Resumo dos Cursos no Collège de France 1970-1982*. *Op. cit.*, p. 109. / Foucault, M. "Subjectivité et vérité". In *Op. cit.*, p. 213.

³ Foucault, M. "Les Techniques de soi." In *Dits et Écrits, IV*. *Op. cit.*, p. 784. (tradução própria = t. p.).

Desta forma, Foucault recoloca o imperativo do "conhece-te a ti mesmo", que parece tão característico da história do pensamento ocidental, na "interrogação mais ampla e que lhe serve de contexto mais ou menos explícito: que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como 'se governar,' exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?"⁴ É, então, a partir das "técnicas de si," das relações de "domínio de si sobre si" que Foucault procura pensar a relação com o "conhecimento de si," com o "conhecimento da verdade sobre si" e da verdade em geral.

Ao se dirigir para a Antigüidade clássica (século IV a. C.), Foucault nota que o princípio do "conhece-te a ti mesmo" (*gnôthi seautón*) que aparece relacionado à personagem Sócrates, estava ligado à "prática de si" chamada "cuidado de si" (*epiméleia heautoû*). Ou seja, na época clássica a noção de "cuidado de si" emerge como o quadro onde o "conhecimento de si" adquire sentido.

Porém, é no curso *L'Herméneutique du sujet* (1982)⁵ que a temática a respeito da relação entre o sujeito e a verdade a partir das "práticas de si" vai ser tratada por Foucault de maneira mais ampla e direta. Neste curso a temática da relação com a verdade e a ética passa a ser tratada no âmbito do pensamento filosófico e não da sexualidade. Logo no início deste curso, Foucault apresenta duas formas de considerar a relação entre o sujeito e a verdade. Numa primeira, que ele chama de "filosofia," encontra-se o sujeito enquanto sujeito de conhecimento; nesta forma de reflexão, procura-se interrogar o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, quais são as condições e os limites de acesso do sujeito à verdade. Neste modelo se parte da evidência de um sujeito, dado *a priori*, para o conhecimento da verdade. Numa outra forma, que ele chama de "espiritualidade," o sujeito opera sobre ele mesmo, procurando se transformar a si mesmo para ter acesso à verdade; nesta forma de reflexão, para aceder à verdade, para fazer a experiência da verdade o sujeito deve operar sobre ele mesmo uma transformação mediante exercícios ascéticos, renúncias, purificações, modificações da existência etc. Nesta forma, o preço a pagar para ter acesso à verdade são as práticas efetuadas sobre o ser mesmo do sujeito e não apenas pelo ato do conhecimento. Portanto, segundo este ponto de vista, o ato de conhecimento em si mesmo e por si

⁴ Foucault, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France 1970-1982*. Op. cit., p. 109. / Foucault, M. "Subjectivité et vérité". In *Dits et Écrits*. Op. cit., p. 213.

⁵ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France.(1981-1982). Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Édité par Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2001. Cf. também apêndice a este curso: Gros, F. "Situation du Cours". In *L'herméneutique du sujet*. p. 503.

mesmo não poderá dar acesso à verdade se, ao mesmo tempo, não for preparado e acompanhado por uma certa modificação do sujeito. Segundo Foucault, a forma de reflexão sobre o sujeito e a verdade que ele aqui chama de "filosofia" está presente sobretudo no pensamento moderno, consolidada, principalmente, pelo que ele denomina de "momento cartesiano"⁶. A "espiritualidade" caracterizou o modo de pensar as relações entre o sujeito e a verdade na antigüidade.

De acordo com Foucault, a espiritualidade apresenta três caracteres. Primeiro, a espiritualidade postula que a verdade nunca é dada de pleno direito ao sujeito. Pela sua estrutura mesma o sujeito não é capaz de ter acesso à verdade. Assim, para ter acesso à verdade é preciso que o sujeito se modifique, se desloque tornando-se, de certa forma, um outro dele mesmo. Em segundo lugar, e isto é o mais fundamental na espiritualidade, é que não pode haver acesso à verdade sem uma transformação, uma "conversão" do sujeito. Esta "conversão" implica um trabalho de si sobre si capaz de realizar a transformação progressiva do sujeito sobre si mesmo e que se chama ascese (*áskesis*) para poder aceder à verdade. Por fim, a espiritualidade postula que uma vez iniciado o acesso à verdade pela transformação de si se produz no sujeito, como efeito de retorno, algo mais que apenas a gratificação pelo ato do conhecimento, mas a realização do ser mesmo do sujeito e a sua transfiguração.

Desta forma, a "conversão do sujeito" ocupa papel central na questão da relação sujeito e verdade na forma "espiritualidade" de experiência do saber. A "conversão do sujeito" vai ser analisada por Foucault em dois momentos na antigüidade: primeiro, no platonismo: no *Alcebiades* de Platão, o "retorno a si" ou a "conversão a si" (*epistrophè pròs heautón*) era a condição de acesso ao conhecimento da verdade para se tornar virtuoso e poder exercer o bom governo da cidade. Num segundo momento, Foucault trata da "conversão a si" no estoicismo romano de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio: nestes autores a "conversão do sujeito", como condição de acesso ao saber verdadeiro, sofre uma transformação e se desliga da preparação ao exercício da política. Mas, em lugar de se arrefecer, a necessidade de "se converter a si mesmo," se torna autônoma e se intensifica. A existência do indivíduo inteira passa a ser uma procura de

⁶ *Ibidem*, pp.15-16. Descartes coloca, segundo Foucault, a evidência da existência própria do sujeito no princípio de acesso ao saber, isto é, o conhecimento de si mesmo, sob a forma da indubitabilidade da própria existência e não mais sob a forma da prova de evidência da "prática de si" como ascese. O cartesianismo faz do conhece-te a ti mesmo um acesso fundamental à verdade.

cultivo do "eu," de "conversão a si mesmo" (*convertio ad se, epistrophè pròs heautón*) permanente.

A pesquisa realizada nesta dissertação sobre tema da "conversão a si" encontra-se delimitada fundamentalmente no texto referente ao curso de Foucault sobre "A hermenêutica do sujeito". O curso intitulado *L'Herméneutique du sujet* foi ministrado por Michel Foucault, no *Collège de France* em 1982. No seu conjunto o curso é composto de doze horas ministradas semanalmente; cada aula se organiza em duas horas sucessivas. Sob o mesmo título o curso foi publicado em 2001, pelas edições Gallimard-Seuil, em edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana.

A pesquisa envolve dois momentos da história da filosofia. O primeiro é o momento socrático-platônico tal qual é dado no *Alcebiades*, procurar-se-á analisar neste o tema da "conversão a si" a partir do instante mesmo em que emerge a necessidade de "se ocupar de si" no discurso filosófico. O segundo é o momento do estoicismo romano dos dois primeiros séculos de nossa era, marcado pelo que se pode chamar momento da idade de ouro da Cultura de si e da qual o estoicismo foi um dos principais representantes; neste momento, a noção de "conversão a si" encontra na prática ascética de si sua condição e também sua finalidade.

Este trabalho constará dos seguintes capítulos:

O capítulo primeiro trata da "conversão a si" no momento socrático-platônico representado pelo *Alcebiades* de Platão. Este capítulo é organizado em dois itens. Um primeiro é referente à busca do saber político por parte de Alcebiades para poder exercer o governo da cidade. O outro item trata da reflexão de Foucault sobre a necessidade do "retorno" ou "conversão a si" como condição de acesso ao saber do bom governo da cidade. Saber este que supõe primeiramente o "conhecimento de si". E desta forma, a "conversão a si" ocorre em Platão no "equacionamento" do "cuidado de si" como "conhecimento de si".

A partir do capítulo segundo o tema da "conversão a si" é tratado no período dos dois primeiros séculos de nossa era, quando, segundo Foucault, a ocupação com o cultivo do "eu", a chamada "Cultura de Si" atinge o seu ápice. Este capítulo é organizado em três itens. O primeiro, trata da apresentação desta forma de cultura em que a necessidade de "converter-se a si" e cultivar

o seu "eu" se generaliza e passa a ocupar a existência toda do indivíduo. O segundo item trata analisa o momento em que a preocupação com o cuidado de "si" se desliga da política e se torna um fim em si mesma. O terceiro item trata da questão da relação entre "conversão a si" e "saber do mundo", isto é, da questão como o conhecimento das coisas do mundo pode levar à "conversão a si". Neste capítulo, segue-se, basicamente, a reflexão de Foucault sobre o tema da "conversão a si" no estoicismo romano de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio.

O capítulo terceiro trata da relação entre "conversão a si" e "prática de si," isto é, dos exercícios de transformação da verdade em ação. Este capítulo é organizado em três itens: no primeiro, o tema da "ascese" (*áskesis*) como preparação, no segundo, o tema do franco-falar (*parrhesía*) e, no terceiro, a questão da ascese como forma de vida. O item sobre a "ascese" trata da "conversão a si" enquanto prática de incorporação da verdade através dos exercícios da escuta, da leitura e da escrita. O item sobre *parrhesía* trata da "conversão a si" na prática do discurso verdadeiro pelo mestre, ou seja, daquele que fala a verdade que é capaz de constituir o outro (discípulo) em sujeito autônomo. Por fim, no último item, é tratada a "conversão a si" na medida em que a ascética mesma é assumida como forma de vida, ou seja, a ascese se torna um fim em si mesma e a existência do indivíduo como um todo se torna uma prática constante de "conversão a si", de cultivo de seu "eu". A vida mesma passa a ser uma ascese permanente.

Capítulo Primeiro

A noção de *conversão a si* no *Alcebiades* de Platão

No curso sobre a "Hermenêutica do sujeito" de 1982, Foucault deixa de lado o tema da sexualidade como âncora privilegiada e se volta para os processos subjetivação considerados em si mesmos. A temática da relação sujeito e verdade passa, então, a ser analisada na sua generalidade e a partir das "técnicas de si". Desta forma, a experiência do sujeito de conhecimento emerge no quadro mais amplo das "práticas de si". Em lugar de partir de um sujeito dado aprioristicamente e capaz por si mesmo de conhecer a verdade, Foucault procura analisar a própria constituição do sujeito de conhecimento verdadeiro a partir das "técnicas de si".

O ponto de partida tomado por Foucault para analisar a questão da relação "sujeito" e "verdade" a partir das "técnicas de si" é o texto *Alcebiades* de Platão⁷. Esta escolha se deve, de acordo com Foucault, em primeiro lugar, porque é no texto *Alcebiades* que se dá a emergência primeira da prática de si conhecida como "cuidado de si" no discurso filosófico e, ainda, segundo ele, encontra-se neste texto "a única teoria global do 'cuidado de si' em toda obra de Platão"⁸. Em segundo lugar, neste texto também se dá a primeira aparição do preceito do "conhecimento de si" como condição de acesso ao saber do bem governar a cidade e aí encontra-se a questão da relação entre a política e a virtude⁹. Importa, então, analisar como se dá a relação entre estes dois temas__ o "cuidado de si" e o "conhecimento de si"__ neste texto, e, conseqüentemente, as suas implicações na questão da relação entre sujeito e verdade.

Vejamos, então, primeiramente, como a busca do saber para bem governar a cidade, no *Alcebiades*, leva à necessidade de se "aplicar a si" e de "se conhecer a si mesmo", e, a seguir, então, passaremos à forma como Foucault aborda, em sua análise, o tema do "retorno a si", da

⁷ Foucault adota a posição da crítica que sustenta a autenticidade do *Alcebiades*. A crítica, no entanto, não é unânime a atribuir o *Alcebiades* a Platão. Porém, não é objetivo deste trabalho discutir tal questão.

⁸ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. *Op. cit.*, pp. 32, 46 e 50.

⁹ *Ibidem.*, p. 166.

"conversão a si" (*epistrophê pròs heautón*) platônica na relação entre "cuidado de si" e acesso à verdade.

1 - O saber necessário ao bom governo no *Alcebiades*¹⁰.

1. 1- Prólogo ao *Alcebiades*.

O texto inicia-se com um prólogo¹¹ em que Sócrates aparece abordando o jovem Alcebiades. Sócrates é o único amoroso (*erastés*) que ainda permanece na conquista de Alcebiades enquanto todos os outros tinham sido afastados em razão do próprio orgulho e autosuficiência do rapaz. Alcebiades, segundo Sócrates, tinha razão de sobra para este orgulho: era jovem, formoso e rico, pertencente a uma das famílias mais empreendedoras de Atenas. Contava tanto pelo lado paterno, quanto pelo materno com inúmeros amigos e parentes poderosos e influentes que o poderiam ajudar no momento necessário. Além disto, com a perda dos pais ele fora entregue a ninguém menos do que Péricles, estadista renomado e influente em Atenas e mesmo em toda a Grécia e entre muitos grandes povos bárbaros. Sócrates joga, então, com a própria ambição do rapaz: Alcebiades preferiria morrer a se contentar viver apenas com o que já possui. Alcebiades ambiciona governar o povo ateniense, e daí a Grécia e alhures; ele quer preencher o mundo com seu nome. Para tanto ele precisa convencer o povo ateniense de seu mérito. Sócrates adverte-o, no entanto, de que não será tão fácil convencer o povo ateniense: convencer de que ele merece mais consideração do que Péricles para ocupar o lugar deste e o de qualquer outro grande que o antecedeu. Prometendo ajudá-lo a satisfazer suas esperanças, Sócrates consegue, então, torná-lo atento ao que tem para lhe dizer.

1. 2- O saber necessário para o exercício da política.

Inicia-se, então, um primeiro ato¹² em torno da questão do saber em geral e do saber em particular necessário para o exercício da política. Antes de entrar no saber propriamente político, Sócrates inicia uma reflexão sobre a forma de aquisição do saber em geral. Partindo da

¹⁰ Platon. *Alcibiade*. In *Oeuvres Complètes*. Texte établie et traduit par Maurice Croiset. 6^e édition. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres. 1953.

¹¹ *Ibid.*, 103 a - 106 c.

¹² *Ibid.*, 106 c - 113 c.

suposição de que em breve Alcebiades deve ocupar lugar na assembléia como conselheiro do povo ateniense, Sócrates procura investigar sobre que assunto ele deseja falar ao povo. Porém, como só se pode falar bem a respeito do que se sabe, Sócrates procura demonstrar a Alcebiades que as coisas que se sabe ou se aprendeu com um outro ou, então, por um esforço próprio. Mas quer tenha aprendido com um outro ou por esforço próprio é preciso ter desejado ou procurado aprender. E para querer ou procurar aprender é preciso julgar não conhecer tal coisa, uma vez que não se procura conhecer o que já se sabe. Portanto, deve ter havido um tempo em que não se sabia determinada coisa para procurar aprendê-la¹³.

Sócrates joga com a questão de que o saber é consequência de uma procura, de um esforço, pois trata-se de questionar as aptidões naturais e de *status* para levar Alcebiades a se interrogar se ele está preparado para o exercício da política; se ele procurou adquirir um saber ou uma técnica para a função que pretende assumir.

Sócrates assinala que os conhecimentos que Alcebiades possui __ler, escrever, tocar cítara e lutar__ em nada lhe ajudarão nos conselhos deliberativos. Pois os atenienses têm necessidade de serem aconselhados sobre técnicas de construção, adivinhação, medicina e construção naval e Alcebiades nada entende disto. Sócrates procura, então, saber sobre qual assunto ele pretende dar conselhos.

Alcebiades afirma que o gênero de interesse público em que deseja intervir é aquele que diz respeito às questões de guerra e paz: quando se trata de decidir com quem se concluirá a paz ou com quem se fará a guerra e de que maneira a fará. Sócrates procura demonstrar que se faz a guerra ou se conclui a paz com aqueles que mais vale a pena fazer, no momento e pelo tempo em que é mais conveniente. O refletir sobre o que melhor qualifica a razão do engajamento numa guerra, Alcebiades conclui que planejamos uma guerra, quando nos sentimos enganados, ou se nos é feita violência, ou se nos tomam algo que é nosso. O termo que melhor expressa cada uma destas situações é o ser tratado de forma justa ou injusta. Então, o que se encontra por trás do assunto de guerra e paz é a questão da justiça. Sócrates demonstra, assim, que as questões de política exigem o saber do que é o justo.

Ora, se tudo o que se sabe é porque ou se aprendeu com outrem ou por um esforço próprio, é preciso saber se Alcebiades sabe o que é o justo e, se o sabe, como o aprendeu: por si

¹³ De acordo com M. Croiset, o texto *Alcebiades* neste ponto reflete mais o pensamento de Sócrates do que o pensamento maduro de Platão sobre o saber como reminiscência. Cf. Croiset, M. "Notice". In Platon. *Alcibiades*. Op. cit. p. 52.

mesmo ou com outrem. Sócrates inicia, então, uma investigação sobre a questão do saber apropriado ao exercício do bom governo.

Primeiro, Alcebíades alega ter aprendido o que é o justo por si mesmo. Como para saber por si mesmo é preciso ter procurado e para ter procurado é preciso saber, antes de tudo, que ignorava tal saber, conseqüentemente, deve ter havido um tempo em que se sabia que não sabia tal coisa. Porém, Alcebíades não consegue encontrar tal tempo, porque não houve um tempo em que sabia não saber.

Alcebíades procura uma outra saída alegando que ele aprendeu o que é o justo com todos, assim como aprendeu a falar sua língua, o grego. De fato, todos sabem o que é um homem ou um cavalo. Não se disputa sobre isto. No entanto, quando se trata de saber o que é um bom homem ou um bom cavalo, não parece haver a mesma concordância. Neste caso, o povo não parece ser um bom mestre. Tanto mais difícil é encontrar acordo sobre a questão do justo e do injusto entre as pessoas.

Alcebíades é obrigado a concluir que as questões do que é o justo e o injusto não podem ser aprendidas com o grande número, pois não há acordo entre a maioria sobre esta matéria. Assim, esta segunda saída de Alcebíades alegando que aprendeu com todos se revela uma falsa solução. Na verdade, Alcebíades ignora o que é o justo e mais, não sabe que o ignora para procurar aprender.

1. 3- O valor do conhecimento do que é o justo para o exercício da política.

Inicia-se, então, um segundo ato¹⁴, na medida em que Alcebíades procura uma outra saída, tentando minimizar a sua ignorância sobre o que é o justo, alegando que esta questão tem pouca importância em política.

Alcebíades alega ter cometido um equívoco ao admitir que o justo tenha tanta importância em política. Segundo ele, o que se discute nas assembléias é antes o que é útil de se fazer, isto é, o que é mais vantajoso. Em outras palavras, trata-se para Alcebíades da relativa inutilidade do saber sobre o justo para a vida prática.

¹⁴ *Ibid.*, 113 c - 116 e.

Alcebiades, porém não é capaz de demonstrar a inutilidade do justo para a vida prática. Sócrates procura, então, demonstrar o contrário: a identidade do justo e do útil. Para demonstrar isto, Sócrates lança uma primeira proposição: "tudo o que é justo é belo," proposição que Alcebiades aceita sem contestar. Mas, um segundo argumento: "tudo o que é belo é bom" não vai ser aceito pelo rapaz. Para Alcebiades algumas coisas belas são más. Assim, socorrer um companheiro num campo de batalha é belo, porém não vantajoso. O socorro que se presta ao companheiro é belo, pois se trata de prova de coragem. Mas esta mesma ação é má na medida em que pode causar ferimento e morte. Para refutar esta objeção, Sócrates interroga Alcebiades se ele consentiria em ser covarde. Alcebiades responde que não gostaria de viver, se devesse ser covarde. A covardia parece-lhe o maior dos males. E, por sua vez, a coragem é a coisa da qual ele gostaria de se ver menos privado.

Como nada do que é belo é mal, nisto que faz sua beleza, nem o que é feio é bom nisto que faz sua feiura, Alcebiades é levado a reconhecer que a coragem é um bem, pois a covardia é feia, enquanto a coragem é bela. Isto é confessar que o belo é vantajoso e, portanto, útil. De onde o justo sendo belo, é por isto mesmo útil.

A esta demonstração Sócrates acrescenta uma segunda, fazendo ver que realizar uma bela ação é bem se conduzir. Ora, aqueles que se conduzem bem são felizes. E eles o são pelo bem que está neles. E está neles, porque sua conduta é boa e bela. Então, bem se conduzir é bom e, assim, a boa conduta é bela. E novamente se demonstra que o belo e o bem são uma mesma coisa. E retornando ao que se disse sobre o justo: que as ações justas são belas; e, uma vez que as ações belas são boas e o que é bom é vantajoso, então, o que é justo é vantajoso.

A ignorância de Alcebiades a respeito do justo e do útil é confessada. Ele reconhece que tem dificuldade nas respostas. É o momento em que Sócrates o convida a refletir sobre a ignorância em geral.

1. 4 - O ponto de partida para "se cuidar de si": saber que não sabe

Um terceiro ato tem início¹⁵ em torno da reflexão sobre a ignorância e do saber que se sabe ignorar, pelo qual, precisamente, vai ser possível iniciar um "retorno a si".

¹⁵ *Ibid.*, 116 e - 127 d.

Sócrates demonstra a Alcebiades que este muda constantemente sua opinião sobre as coisas porque não conhece, não sabe aquilo sobre o que se propõe a falar. É por não saber que Alcebiades varia tanto sua opinião quando se trata do justo e do injusto, do belo e do feio, do bem e do mal, do vantajoso e do não vantajoso.

Sócrates procura ainda demonstrar a Alcebiades que este não só não sabe como também não sabe que não sabe. Pois, quando se sabe que não se sabe sua opinião não variará, uma vez que se deixa para aquele que sabe tratar o assunto, como quem navegando no mar não sabe que rota convém seguir e confia ao piloto que sabe. Assim também ocorre com os erros de conduta: estes consistem no mesmo gênero de ignorância, isto é, crer que se sabe o que não se sabe. Para evitar enganar-se é preciso remeter-se àqueles outros que sabem.

Sócrates demonstra, então, que aqueles que mais se enganam são, justamente, aqueles que não sabem que não sabem. Por não saber que não sabem eles se lançam à empreitada de maneira descuidada e quanto mais importante o assunto mais prejudicial e vergonhoso é o resultado. Este é o pior tipo de ignorância, pois é a causa de tudo o que se faz de mal.

Alcebiades concorda com Sócrates, porém julga que o que possui é suficiente para o colocar em vantagem sobre seus pares e também seus verdadeiros rivais: os chefes dos lacedemônios e os reis persas.

Sócrates o convida, então, a fazer um pequeno "retorno sobre si mesmo" e examinar mais de perto este julgamento sobre os seus adversários. Sócrates faz uma apresentação dos inimigos dos atenienses: os lacedemônios e os persas.

Primeiro quanto à educação. Sócrates mostra a Alcebiades o que é a educação de seus rivais: a temperança dos lacedemônios, sua amenidade, sua grandeza de alma, sua disciplina, sua coragem, sua paixão pelos exercícios, pelos sucessos e pelas honras. Comparada à deles a educação de Alcebiades não o faz mais que uma criança. A seguir trata da educação entre os persas. Entre os persas o futuro monarca é desde muito cedo envolvido dos maiores cuidados. Aos sete anos de idade a criança recebe lições de equitação e começa a caçar. Aos catorze anos ela é confiada aos guardiães das crianças régias. Estes guardiães são os persas mais maduros e, dentre estes, são escolhidos quatro dentre os melhores: o mais sábio que ensina a arte de reinar; o mais justo que ensina a criança a dizer a verdade em toda a sua vida; o mais temperante que a ensina a ter o domínio dos prazeres e o exercício da liberdade própria de um rei e, por fim, o mais corajoso, que ensina a criança a se tornar intrépida e isenta de todo medo, em lhe mostrando

que este a torna submissa. Sócrates faz notar que o cuidado que Alcebiades recebeu ao nascer e a sua educação não diferem da de qualquer outro ateniense.

Depois, quanto à riqueza, Alcebiades se considera rico, mas basta considerar a riqueza dos lacedemônios para notar o quão ela é superior à dos atenienses e dos outros gregos em geral. Se a riqueza dos lacedemônios é relativamente grande comparada à dos gregos, comparada à dos persas e de seus reis ela não é nada. Sócrates mostra a Alcebiades que para enfrentar os persas, os atenienses não podem contar com suas riquezas. As únicas coisas que os atenienses possuem e pela qual podem prevalecer é sua aplicação (*epiméleia*) e sua habilidade (*tékhne*). Se quer enfrentar o rei dos persas ele deve se instruir, se aperfeiçoar, se exercitar antes de entrar em luta.

Depois de levar Alcebiades a conhecer melhor seus verdadeiros adversários e a julgá-los mais cuidadosamente, Sócrates mostra-lhe como não se deve abordar a política. "É preciso agora saber como se pode praticar a boa política"¹⁶. Sócrates lembra-lhe, então, as palavras inscritas no templo de Delfos: "conhece-te a ti mesmo". Alcebiades é levado, então, a se analisar, a fazer um "retorno sobre si mesmo". Sócrates mostra a Alcebiades que somente pode vencer seus verdadeiros rivais pelo cuidado (*epiméleia*) e o saber (*tékhne*). Sem estas duas coisas Alcebiades nada pode entre os gregos e os bárbaros. É preciso se aperfeiçoar, "se aplicar a si", "cuidar de si", para poder assumir o destino da cidade em suas mãos

Para se aperfeiçoar, Sócrates e Alcebiades concordam que a virtude a que se aspira é aquela dos homens de valor, na medida em que são hábeis nos assuntos do governo da cidade. Sócrates e Alcebiades se esforçam, por isto, em determinar qual o objeto que o homem político, zeloso do bem público deve se propor. Isto é, aqueles assuntos que visam assegurar a boa administração da cidade e a sua segurança. Trata-se, então, de procurar o que faz com que a cidade funcione melhor e seja melhor administrada. Para Alcebiades esta seria a amizade, pois é quando a amizade se encontra presente entre os cidadãos e o ódio e o espírito de facção se encontram ausentes que ela funciona melhor. Portanto, a amizade é concórdia. Então, é preciso determinar em que consiste o acordo e qual saber coloca os

¹⁶ Goldschmidt, V. *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode Dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1947, p. 319. (t. p.)

indivíduos e os Estados em acordo para a boa administração da cidade.

Para Alcebiades a amizade é o acordo estabelecido pela afeição, como o que liga um marido e sua mulher, o pai e o filho, o irmão ao irmão. No entanto, Sócrates demonstra que certos saberes são distintos ao homem e a mulher e que não é sobre estes saberes que eles concordam entre si. E, portanto, a amizade (concordia) não pode ser estabelecida sobre estes saberes, pois não é enquanto cada um faz seu trabalho que eles se entendem. De maneira que não pode haver acordo sobre o que um sabe e o outro ignora.

Da mesma forma, as cidades não são bem administradas quando cada um faz aquilo que o outro nada entende. Pois, se a amizade (concordia) é fundamental para a administração da cidade como a sua ausência permite que ela funcione bem? Afirmar que a amizade consiste em cada um fazer aquilo que lhe concerne, é afirmar que ela pode existir mesmo sem concordia e, portanto, que pode haver acordo sobre as coisas que uns sabem e outros ignoram. O que é uma contradição. Assim, não se chega aqui a nenhum resultado sobre a busca do objeto do homem político.

1. 5 - O que é "cuidar de si".

Começa, então, um quarto ato¹⁷ em torno da questão do que é "cuidar de si".

Alcebiades se desespera, ele se reconhece vivendo durante tanto tempo mergulhado na ignorância e sem o saber. Sócrates procura consolá-lo dizendo-lhe que ele ainda não tem cinquenta anos, mas está, justamente, na idade em que é preciso se aperceber da própria ignorância. É o momento de "cuidar de si".

O ponto de partida é, então, tentar determinar o que é tomar "cuidado de si mesmo". Então, quando um homem toma "cuidado de si mesmo"? Partindo sempre de exemplos e situações do dia a dia, Sócrates mostra a Alcebiades que o sapateiro, ao cuidar do calçado, cuida do que pertence ao pé, mas não do pé mesmo. E uma vez que cuidar de uma coisa é tratar de melhorá-la, a arte que procura melhorar o calçado é a arte do sapateiro. Porém, a arte que cuida do pé mesmo não é a arte do sapateiro, porque esta cuida apenas do que está nele e não dele mesmo. A arte que cuida do pé mesmo é a ginástica. Pela ginástica se cuida ainda das mãos e de todo o corpo. A ginástica cuida do corpo e de suas partes, enquanto a arte do sapateiro, do

¹⁷ *Ibid.*, 127 d - 135 e.

alfaiate etc. cuida apenas daquilo que se encontra no pé, ou no corpo, mas não do corpo mesmo. Portanto, cuidar disto que pertence a si (o calçado, a vestimenta etc.), não é "cuidar de si mesmo." Resta, então, procurar a arte que permite melhorar a si mesmo. Assim, como somente foi possível reconhecer a arte que melhora os calçados porque se sabia o que é o calçado, para conhecer a arte que melhora a si mesmo é preciso conhecer antes "o que é o si mesmo". Somente "conhecendo a si mesmo" será possível conhecer a maneira de "cuidar de si mesmo". O "cuidado de si" implica o "conhecimento de si".

Mas como encontrar isto que é o "si mesmo"? Como encontrar aquilo que se ignora?

Dando continuidade aos exemplos anteriores, Sócrates nota a Alcebiades que, quando lhe fala, ele se serve da linguagem, assim como o sapateiro se serve de seus instrumentos para cortar o couro. Mas é preciso distinguir aquele que se serve dos instrumentos e os instrumentos dos quais ele se serve. O sapateiro se serve de seus instrumentos para cortar, mas também se serve de suas mãos, de seus olhos. Na medida em que se serve de suas mãos, olhos etc, ele se distingue igualmente destas partes de seu corpo. Assim também quando ele se serve de seu corpo inteiro é preciso distingui-lo deste, uma vez que uma coisa é aquele que se serve de algo e outra aquela da qual ele se serve. Por consequência, o homem é distinto de seu corpo. O que é, então, o homem? Se uma coisa é o corpo, aquele que se serve do corpo só pode ser aquele que é capaz de fazê-lo obedecer. A parte do homem que é capaz de fazer o corpo obedecer é a alma. Então, é a alma que se serve do corpo.

Mesmo dizendo que o homem é constituído pela totalidade corpo-alma é a alma que se serve do corpo e não o contrário.

Quando Sócrates fala a Alcebiades não é a seu rosto que ele fala, mas a sua alma. Assim, é à própria alma que o preceito que se encontra em Delfos recomenda "conhecer a si mesmo" (*gnônai heautón*). E aquele que conhece alguma parte de seu corpo, conhece algo que está nele, mas não conhece ele mesmo. Aqueles que conhecem e cuidam do corpo (médico, mestre de ginástica) não conhecem necessariamente o homem mesmo, pois conhecem apenas aquilo que se encontra no homem e não o homem mesmo. Por consequência, a sabedoria consiste em "se conhecer a si mesmo" e não no fato de alguém ser competente em algo que pertence ao homem.

Ainda, é preciso concluir que os amigos ou amantes (*erastai*) de Alcebiades não cuidavam do próprio Alcebiades, mas se interessavam pelo seu corpo. Pois se interessavam por

isto que está nele e não por ele mesmo que é a sua alma. De forma que quando o corpo perde o brilho da juventude eles se distanciam. Ao contrário, aquele que ama o próprio Alcebiades não o abandona, mas procura tornar a sua alma melhor. Sócrates se apresenta como o verdadeiro amigo de Alcebiades, pois é aquele que cuida do cuidado que Alcebiades deve ter de si mesmo.

Uma vez reconhecido que o "si mesmo" de que é preciso cuidar é a "alma," como saber mais claramente como cuidar da alma que é o próprio "eu"?¹⁸ É preciso procurar bem compreender o que significa a recomendação que se encontra em Delfos.

Para compreender a recomendação de Delfos, Sócrates se utiliza da metáfora do olho. Assim, se este preceito se endereçasse a nossos olhos e dissesse: "olhai a vós mesmos," como poderia ser compreendida tal recomendação? Dever-se-ia voltar os olhos para um objeto que permitiria a estes se verem a si mesmos, como num espelho. E o objeto que permite melhor se ver é aquele que mais se lhe assemelha. Logo, o melhor espelho para o olho é outro olho: quando o olho é refletido na pupila do outro olho ele se vê a si mesmo como num espelho. Então, se o olho quer se ver ele deve olhar para outro olho e ali procurar aquele órgão onde reside a faculdade própria a este órgão. Esta é a faculdade da visão.

Assim, se o "si mesmo" é a alma, para esta se "conhecer a si mesma," ela precisa observar outra alma. E nesta, a parte onde reside a faculdade própria da alma. Ora, a faculdade própria da alma é o conhecimento e o pensamento. Estas partes se afiguram como a mais divina e aquele que as observa descobrirá em si algo de divino. Então, "conhecer a si mesmo" é conhecer o elemento que melhor se lhe assemelha e, este, é o elemento divino.

"Aplicar-se a si" é, então, "se conhecer a si mesmo" e, "se conhecer a si mesmo", é se reconhecer no princípio mesmo da sabedoria que é, por sua vez, se tornar temperante, virtuoso, isto é, ser capaz de uma vida sábia se governando a si mesmo. Chegado a este ponto se saberá governar os outros, porque se sabe "cuidar de si mesmo". Pois, somente aqueles que "se conhecem a si mesmos" podem tornar a si mesmos homens de virtude e, conseqüentemente, capazes de conduzir os outros a uma vida temperante e, portanto, de acordo

¹⁸ De acordo com Vernant, não se trata do "eu" psicológico moderno, mas de um "si mesmo" correspondente ao indivíduo. Cf. "Vernant, J. P. "L'individu dans la cité". In *Sur l'individu*. Colloque de Royaumont (22, 23 et 24 Octobre). Paris: Éditions du Seuil, 1987, pp. 33-34.

com a justiça. Desta forma, se realiza a formação do homem político.

1. 2 - A "conversão a si" no *Alcebiades* : o "cuidado de si" como "conhecimento de si".

Foucault procura assinalar que a conversão (*epistrophé*) ou "retorno a si", a necessidade de se voltar para si e ter de "*se ocupar de si*" no texto *Alcebiades* emerge no momento da passagem ou transformação de um privilégio estatutário que era aquele de Alcebiades e de todo jovem aristocrata em ação política, em governo dos outros. Uma vez que Alcebiades quer tomar o destino da cidade em suas mãos, Sócrates o leva a refletir sobre si mesmo, a fazer um pequeno "retorno sobre si," analisando e se comparando com os seus adversários e, principalmente, seus verdadeiros rivais: os lacedemônios e os persas. Sócrates faz ver que ele não tem nem a riqueza e nem, sobretudo, a educação de seus rivais. É neste momento que aparece pela primeira vez no texto a referência ao princípio delfico: "conhece-te a ti mesmo" (*gnôthi seautón*). Mas é uma referência fraca, observa Foucault, trata-se aqui de um simples conselho de prudência: "observa o que tu és diante daqueles que queres afrontar e aí descobrirás tua inferioridade"¹⁹.

Esta inferioridade consiste em que Alcebiades não somente não tem a riqueza e a educação de seus rivais, como também não é capaz de compensar estes dois defeitos pelo único meio que lhe possibilitaria enfrentar seus adversários: um saber, uma *tékhne*. É preciso o cuidado (*epiméleia*) e o saber (*tékhne*) para o exercício da política²⁰. Sócrates procura demonstrar a Alcebiades a falta desta *tékhne*.

Primeiramente, procura determinar em que consiste o bom governo de uma cidade. Quando Alcebiades afirma que a cidade é bem governada quando a concórdia reina entre os cidadãos e é interrogado em que consiste a concórdia, Alcebiades não sabe responder e se reconhece, então, num estado de ignorância vergonhosa. Neste momento, Sócrates o consola dizendo que ele não tinha ainda cinquenta anos, pois se ele fosse mais idoso, seria muito difícil começar a cuidar de si mesmo. Mas, diz Sócrates, "tu estás justamente na idade quando é preciso

¹⁹ Foucault, M. "*L'herméneutique du sujet*". Op. cit., p. 36. (t. p.)

²⁰ Platon. *Alcibiade*. Op. cit., 124 b, p.92.

se aperceber"²¹. É, neste momento, então, de acordo com Foucault, que se dá a primeira aparição no discurso filosófico da fórmula: "é preciso ocupar-se de si mesmo"²².

Vejamos as condições e exigências, de acordo com Foucault, em que se coloca a necessidade de se ocupar de si mesmo neste momento socrático-platônico, para, a seguir, entendermos como se dá o "retorno a si" ou "conversão a si mesmo".

Inicialmente, a necessidade de "cuidar de si" se encontra ligada ao exercício do poder. A necessidade de "se ocupar de si mesmo" aparece ligada ao contexto do pequeno mundo dos jovens aristocratas que por sua condição estatutária são destinados a exercer o governo sobre seus concidadãos. São jovens aristocratas que devorados pela ambição de ocupar um lugar no governo precisam vencer os seus rivais internos e, posteriormente, enfrentar aqueles externos à cidade. Então, trata-se do momento da passagem da condição estatutária privilegiada para a ação política concreta. A questão é se esta condição privilegiada, conferida pelo nascimento (o pertencimento ao meio aristocrático, à riqueza) era suficiente para a entrada no jogo político. Este é o momento em que no texto se coloca a necessidade de "se ocupar de si," de se formar para a vida política.

Em segundo lugar, assinala Foucault, a necessidade de "se ocupar de si" se relaciona ao problema da educação, da pedagogia. Trata-se da insuficiência da educação de Alcebiades e, por meio desta, está a crítica à própria insuficiência da pedagogia ateniense. Esta insuficiência se manifesta sob dois aspectos: por um lado, está a deficiência da pedagogia ateniense, quando comparada ao rigor da educação espartana e, sobretudo, à sabedoria da educação persa com sua quadrimestria na formação das quatro virtudes fundamentais. O outro aspecto desta insuficiência diz respeito à crítica à maneira pela qual se desenrola a relação amorosa entre homens e rapazes. É este o período em que o jovem, tendo saído da infância e da direção dos mestres da escola, tem necessidade de um guia para se formar para esta nova situação que se avizinha e em que, justamente não foi formado pelo seu mestre: o exercício da política. O amor pelos rapazes enquanto fazendo parte da iniciação do jovem na vida política não cumpria a sua função. Os homens possuidores de *status* procuravam os jovens apenas para o usufruto da beleza de seus corpos, sem se preocuparem em ajudá-los, em prepará-los para o jogo político, para assumirem a sua posição na cidade.

²¹ *Ibid.*, 127 e, p. 99. (t. p.)

²² Foucault, M. "*L'herméneutique du sujet*". Op. cit., p. 37. (t. p.)

É aqui que se coloca também a importante questão da idade. A necessidade de "se ocupar de si mesmo" surge, no texto *Alcebiades*, nesta idade crítica, quando se deixa a direção dos pedagogos e se está para entrar no período da atividade política.

Por fim, um terceiro elemento no contexto da aparição da prescrição do ocupar-se de si mesmo, diz respeito à questão da ignorância: ignorância das coisas que é preciso saber, mas também ignorância de si mesmo, uma vez que não se sabe que se ignora estas coisas. Alcebiades julgava que seria bem fácil responder à questão de Sócrates sobre o que é o bom governo da cidade. Ele pensou em definir este bom governo como aquele que assegura a concórdia entre os cidadãos. E, ao final, ele percebeu que não sabia o que era a concórdia e, mais, ele nem sequer sabia que não sabia.

É, então, neste momento, quando Alcebiades se apercebe no estado de ignorância e se desespera por se encontrar neste estado, que Sócrates o consola dizendo-lhe que este era exatamente o tempo, e aí, assinala bem Foucault, não de aprender mais, não de se informar mais, mas de se ocupar de si mesmo, de "cuidar de si mesmo". Alcebiades faz o "retorno a si" constatando a sua ignorância, e em constatando sua ignorância ele deve "se aplicar a si", ele deve procurar "cuidar de si". Mas como pode se aplicar a si, como "cuidar de si"?

Para se aplicar a si, para se ocupar de si mesmo é preciso determinar o que significa ocupar-se de si mesmo. Se não se sabe em que consiste o ocupar-se de si mesmo corre-se o risco de se enganar, julgando que se "cuida de si", quando não se o faz. Pois, como adverte Sócrates, é de temer que, muitas vezes, cremos o fazer, quando não o fazemos²³.

Na procura da determinação do que é "cuidar de si" o texto desdobra duas questões. No imperativo "é preciso se ocupar de si mesmo", tem-se uma primeira questão que diz respeito ao que é o "si" do qual é preciso se ocupar, "se cuidar". E uma segunda questão que diz respeito ao que é este "cuidado". Então, trata-se de determinar qual forma deve ter este cuidado, uma vez que é preciso "cuidar de si" para bem governar a cidade, ou seja, é preciso que a determinação do que é o "cuidado de si" tenha a forma que permita constituir a arte (*tékhne*) que permita exercer o bom governo sobre os outros.

²³ Platon. *Alcibiade*. Op. cit., 128 a, p. 99.

"Em suma, na sucessão das duas questões (o que é o si?, o que é o cuidado?), trata-se de responder a uma só e mesma interrogação: é preciso dar de si mesmo e do cuidado de si uma definição tal que possa daí derivar o saber necessário para governar os outros"²⁴.

A primeira questão: o que é o "si mesmo," assinala Foucault, aparece relacionada ao oráculo de Delfos, que diz que "é preciso se conhecer a si mesmo"(gnônai heautón). Esta segunda referência ao oráculo no texto *Alcebiades* aparece aqui ligada à necessidade de se "cuidar de si mesmo". No entanto, é preciso bem compreender esta segunda referência. Como nota Foucault, aqui não se trata de procurar conhecer o que se é enquanto essência, conhecer algo que já se encontra no seu próprio ser. Trata-se de uma questão metodológica: pergunta-se pelo "eu" que é "aquilo" de que se ocupa e, ao mesmo tempo, aquele que se ocupa, isto é, o "eu" aparece, ao mesmo tempo, como sujeito e como objeto. O texto, afirma Foucault, é bastante explícito sobre isto ao dizer que é preciso buscar isto que é o "si mesmo"²⁵. O que é, pergunta Foucault, este elemento idêntico que se encontra de alguma forma presente tanto de um lado como do outro do cuidado? Trata-se, explica Foucault, de "uma interrogação metodológica sobre o que significa isto que é designado pela forma reflexiva do verbo 'ocupar-se de si mesmo'"²⁶.

Que é, então, este "si mesmo"? A resposta que se encontra no texto é: a alma. Para entender bem o que vem a ser esta resposta é preciso reconstituir brevemente o momento em que ela emerge no diálogo Sócrates-Alcebiades. Esta resposta emerge a partir de uma série de questões que Sócrates dirige a Alcebiades e que se inicia quando ele interroga sobre o ato mesmo de se servir da linguagem para falar. Ao tomar o próprio ato de servir da linguagem para falar com Alcebiades, Sócrates distingue aquele que se serve da linguagem e a linguagem da qual se serve. Então, afirma Foucault, o que se coloca aí é a questão do sujeito²⁷. Pois, trata-se de apreender "qual é o sujeito que se supõe quando se evoca esta atividade da palavra que é a de Sócrates a respeito de Alcebiades? Trata-se por consequência de fazer passar, numa ação falada, o fio de uma distinção que permitirá isolar, distinguir o sujeito da ação e o conjunto dos elementos (as palavras, os ruídos etc.) que constituem esta ação mesma e que permitem efetua-la. Trata-se em suma, se quiseres, de fazer aparecer na sua irreduzibilidade o sujeito"²⁸.

²⁴ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 51. (t. p.)

²⁵ Platon. *Alcibiade*. Op. cit., 130 d, p. 105.

²⁶ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 53. (t. p.)

²⁷ *Ibid.*, p. 54.

²⁸ *Ibid.*, p. 54. (t. p.) De acordo com P. Hadot, não é correto aplicar os conceitos de "si mesmo" e de "sujeito" à Antiguidade, tratando-se antes de uma prática de auto-superação de si mesmo. Cf. Hadot, P. "Réflexions sur la

Colocado a partir da linguagem o questionamento socrático faz passar este mesmo fio de separação através de uma série de outros casos bastante simples e evidentes, mas que permitem distinguir numa ação o sujeito que se serve de um determinado instrumento e o instrumento mesmo, como, por exemplo, o sapateiro que se serve da tesoura para cortar e a própria tesoura ou, então, o músico que se serve da cítara e a cítara mesma. Das mediações instrumentais que usa para distinguir o sujeito do objeto, Sócrates passa a analisar a relação que se dá com o próprio corpo. Assim, quando alguém agita as próprias mãos, tem-se, de um lado, as mãos e, de outro, aquele que se serve das mãos; na atividade do olhar, há o olho e, também, aquele que se serve do olho. A mesma coisa ocorre quando se utiliza de maneira geral o corpo como um todo: é preciso distinguir o corpo e aquele que se serve do corpo, pois o corpo não pode se servir de si próprio. Não pode também ser o homem enquanto composto de corpo e alma, porque mesmo a título de coadjuvante na constituição do homem o corpo não pode se servir de si mesmo. Então, quem se serve do corpo? E aí, então, a resposta: o único elemento que se serve do corpo, da linguagem, dos instrumentos só pode ser a alma.

Porém, nota Foucault, é preciso entender bem que aqui não se trata da alma como substância, mas da alma enquanto sujeito de ação, a alma enquanto se serve do corpo, da linguagem etc. Foucault observa ainda que, ao se dizer a alma enquanto se serve disto ou daquilo, se faz uso do termo "servir-se," designando "não uma certa relação instrumental da alma ao resto do mundo ou ao corpo, mas sobretudo a posição de certa forma singular, transcendente, do sujeito em relação a isto que o circunda, aos objetos que tem à sua disposição, mas também aos outros com os quais tem relação, a seu próprio corpo e enfim a ele mesmo"²⁹.

Assim, para Foucault, Sócrates não se refere de forma alguma à alma-substância, mas à alma-sujeito. Alma enquanto sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com outros, sujeito de comportamentos, e, ainda, sujeito de relações consigo mesmo. Este é o si mesmo do qual é preciso se ocupar no imperativo: "é preciso cuidar de si mesmo".

A segunda questão que se coloca é a seguinte: em que deve consistir este "cuidado"? Ou, o que é "cuidar"? A resposta a esta questão, nota Foucault, do que é o "cuidado de si" é simplesmente: "se conhecer a si mesmo"³⁰. Esta é a terceira vez que a referência ao *gnôthi*

notion de culture de soi". In *Michel Foucault. Rencontre Internationale*. Paris (9,10 e 11 janvier 1988), Seuil, 1989, pp. 261-270. Porém, como observa J. P. Vernant, quer se trate de um sujeito psicológico ou não, o trabalho sobre si é constante na Antiguidade. Cf. Vernant, J. P. *Op. cit.*, p. 35.

²⁹ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 56. (t. p.)

³⁰ *Ibid.*, p. 65.

seautón aparece no texto. Mas, esta referência, assinala Foucault, tem aqui, nesta altura do texto, toda uma outra significação em relação às outras duas anteriores. A primeira, como se viu, fora um simples conselho de prudência, a segunda era uma questão metodológica, agora, nesta terceira vez em que a referência ao *gnôthi seautón* é feita, trata-se de colocar a questão sobre o que é o "se ocupar de si mesmo", em que deve "consistir o ocupar-se de si mesmo?" E aqui aparece, segundo Foucault, o "conhece-te a ti mesmo" em todo o seu brilho: o "cuidado de si" consiste no "conhecimento de si".

Assim, "ocupar-se de si," é "conhecer-se". Então, a questão que se coloca é : como se pode " conhecer-se a si"? Em que consiste este "conhecimento de si"? Uma vez que o "si" é a alma, ou a alma é o "si," a questão é saber como a alma deve "se conhecer a si mesma". O texto inicia a resposta a esta questão mediante a metáfora do olho. "Quando um olho pode se ver, em que condições e como?"³¹.

O olho se vê na imagem dele mesmo numa superfície espelhada. Tanto melhor se vê quanto mais esta superfície espelhada é semelhante a ele. Logo, é num outro olho, o mais semelhante possível a ele que melhor ele pode se ver a si mesmo.

Transportemos esta metáfora do olho para a questão de como uma alma pode se conhecer a si mesma. Primeiro, temos que a condição para um indivíduo possa se "conhecer a si mesmo" é a identidade de natureza. "A identidade de natureza é a superfície de reflexão pela qual o indivíduo pode se reconhecer, pode conhecer o que ele é"³². O segundo ponto a se destacar a partir desta metáfora é que o olho, quando se vê no olho do outro, se vê no princípio mesmo da visão. "Isto é, o ato da visão, que permite ao olho se tomar a si mesmo, e só pode se efetuar num outro ato de visão, aquele ato que se encontra no olho de um outro"³³. Quando aplicada à alma, esta metáfora quer assinalar que a alma se verá a si mesma na medida em que se vê no elemento que mais se assemelha a ela. Ou seja, a alma só pode se ver a si mesma num outro elemento que é da mesma natureza que ela. Este elemento é o pensamento e o saber. E o elemento que assegura o pensamento e o saber é o elemento divino. Portanto, é no elemento divino que a alma poderá melhor se ver e vai poder apreender a si mesma.

Assim, "para se ocupar de si mesmo, é preciso se conhecer a si mesmo; para se conhecer a si mesmo é preciso se observar num elemento que é o mesmo que o si; é preciso,

³¹ *Ibid.*, p. 68. (t. p.)

³² *Ibid.*, p. 68. (t. p.)

³³ *Ibid.*, p. 68. (t. p.)

então, se observar neste elemento que é o princípio mesmo do saber e do conhecimento; e este princípio mesmo do saber e do conhecimento, é o elemento divino. É preciso conhecer o divino para se reconhecer a si mesmo³⁴.

Atingindo o conhecimento do divino, a alma poderá pensar e conhecer com o próprio princípio do pensamento e do conhecimento que é o divino. A alma será, então, dotada de sabedoria. Ao se voltar para si mesmo a alma descobrirá o elemento divino e ao se voltar para o elemento divino se descobrirá a si mesma. O elemento divino é isto no qual se conhece e se reconhece, pois é no elemento do idêntico que o divino reflete isto que a alma é. Fazer o "retorno a si" é reconhecer o divino em si, trata-se do "retorno a si" como reminiscência³⁵. Uma vez que a alma é dotada de sabedoria ela poderá retornar para o seu mundo novamente, mas ela mesma se encontra transformada pela sabedoria que o contato com o divino proporcionou. Dotada de sabedoria ela saberá se conduzir como é preciso, distinguindo o bem do mal, o verdadeiro do falso. E, por isso mesmo, ela saberá tomar o destino da cidade em suas mãos.

No final do diálogo, Alcebiades faz promessa de que vai começar deste este momento a se aplicar (*epimeleisthai*), não a si mesmo como poderia se esperar que fosse a sua fala, mas à justiça. Porém, não há contradição aqui, pois, uma vez convencido de que "se ocupar de si mesmo" é se ocupar de sua alma, e, se ocupar de sua alma é "se conhecer a si mesmo"; e "se conhecer a si mesmo" é conhecer o elemento divino onde se encontra o princípio mesmo da sabedoria que lhe permite bem se conduzir e bem dirigir a cidade, é isto, enfim, conduzir-se com justiça (*dikaíosune*).

Concluindo, em Platão, ou neste momento socrático-platônico há um vínculo, uma interação recíproca, de acordo com Foucault, entre o "conhecimento de si" e o "cuidado de si". É preciso "cuidar de si", mas "cuidar de si" é "conhecer a si mesmo". O movimento do "retorno a si", da "conversão a si" se dá nesta circularidade, neste encadeamento recíproco entre "cuidar de si" e "conhecer a si mesmo". "E, desta maneira, o 'conhecimento de si' e o 'conhecimento da verdade' vão de alguma forma absorver, reabsorver neles as exigências da espiritualidade"³⁶. De acordo com Foucault, o platonismo vai representar na história do pensamento um certo paradoxo. De um lado, vai ser o fermento dos movimentos de espiritualidade, como o gnosticismo na história do pensamento, uma vez que o platonismo concebia o conhecimento e o

³⁴ *Ibid.*, p. 69. (t. p.)

³⁵ *Ibid.*, p. 201.

³⁶ *Ibid.*, p. 76. (t. p.)

acesso à verdade a partir do "conhecimento de si" que, por sua vez, era reconhecimento do divino em si e que só podia ser feito "nas condições de um movimento espiritual da alma tendo relação com ela mesma e com o divino: relação com o divino porque ela tinha relação com ela mesma e relação com ela mesma porque tinha relação com o divino"³⁷. Por outro lado, o platonismo tem relação, igualmente, com os movimentos que se poderia chamar, segundo Foucault, de racionalidade³⁸. Pois, também é próprio do platonismo mostrar que todo trabalho que se deve ter de si sobre si para ter acesso à verdade, consiste em "se conhecer a si mesmo," isto é, conhecer a verdade. E, desta maneira, o "conhecimento de si" e o conhecimento da verdade vão de certa forma reabsorver as exigências de espiritualidade, isto é, o platonismo também abre caminho para o movimento do conhecimento puro, independentemente de todo trabalho de transformação do sujeito em seu ser mesmo para ter acesso à verdade.

³⁷ *Ibid.*, p. 76. (t. p.)

³⁸ *Ibid.*, p. 76.

Capítulo Segundo

A conversão a si no estoicismo romano

2. 1 - O "cuidado de si" se torna um princípio geral e incondicional

Da Grécia do século IV a.C., Foucault desloca o foco de sua análise para a época imperial romana dos séculos I e II d. C. No *Alcebiades* (século IV a. C.), a prática do "cuidado de si" se colocava como uma exigência estatutária, como uma exigência colocada pela condição daqueles jovens aristocratas que estavam destinados a exercer o poder. Tratava-se do momento da passagem da adolescência para a vida adulta. O "cuidado de si" se colocava como a condição preparatória para o exercício das atividades políticas. Era a deficiência da educação ateniense na formação (*paidéia*) necessária para o exercício da política que implicava o "cuidado de si". A necessidade de se "ocupar de si" emergia como um complemento pedagógico à formação (*paidéia*)³⁹ do jovem.

Quando Serenus no primeiro século de nossa era consulta Sêneca no início do *Da tranqüilidade da alma*⁴⁰ não se trata de maneira alguma um adolescente no momento de sua entrada na vida política como Alcebiades. Mas, muito pelo contrário, Serenus era um adulto já no exercício de sua atividade política. No momento em que se dirige a Sêneca pedindo-lhe conselhos ele já havia feito as suas escolhas e definido a sua carreira. A mesma coisa se dá com Lucílio, a quem Sêneca endereça toda uma longa correspondência por volta de 62 d. C.⁴¹ e a quem dedica a obra as *Questões Naturais*⁴². Lucílio é uma dezena de anos mais jovem do que Sêneca. Ora, Sêneca envia estas correspondências e redige as *Questões Naturais* no momento em que fazia seu retiro, isto é, depois de seus sessenta anos. Então, se pode dizer que Lucílio deveria ter pelo

³⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁰ Sêneca. *Tranqüilidade da alma*. Tradução de Giulio D. Leoni. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, pp. 197-198.

⁴¹ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Texte établie par François Préchac et traduit par Henri Noblot. T. I, Livre I-IV, T. II, Livre V-VII, T. III, Livre VIII-XIII, T. IV, Livre XIV-XVIII, T. I, Livre XIX-XX.. Paris, Les Belles Lettres, 1991.

⁴² Sénèque. *Questions Naturelles*. Tome I, Livre I-III e T.II. Livre IV-VII. Texte établie e traduit par P. Oltramare. Troisième Tirage. Paris, Les Belles Lettres, 1973.

menos quarenta anos ou até mesmo cinquenta anos⁴³. De qualquer forma, na época da correspondência Lucílio já se encontrava no exercício de suas atividades políticas como procurador da Sicília. Situação diversa daquela de Alcebíades.

A mesma coisa pode ser encontrada em Epicteto. Epicteto é professor e tem uma escola aonde afluem inúmeros jovens que vêm se formar numa boa escola de filosofia. Mas, ao lado desta formação dirigida aos jovens, há também o serviço prestado aos adultos que acorrem à escola de Epicteto para ouvir seu ensinamento por um dia, ou alguns dias ou mesmo por algum tempo. É o caso de um homem que exerce um cargo, que parece ser um notável da cidade ou região. Ele tem as preocupações a respeito da família: ele tem uma filha doente. Epicteto explica-lhe, então quais são os valores e a significação das relações de família. Explica-lhe também que não é preciso se apegar às coisas que não pode controlar ou mudar, mas que precisa se importar com a representação que faz das coisas, pois é, justamente, sobre esta que pode, de fato, exercer algum controle. Por fim a conversa termina com o seguinte conselho: para ser capaz de bem examinar suas representações é preciso se tornar *skholastikós* (aluno da escola). Então, trata-se de um homem já bem instalado na vida, ocupando um cargo e possuindo uma família. E a este homem Epicteto propõe vir a sua escola por algum tempo para se formar: "se tu, todavia, desejas empreender o exame de tuas próprias opiniões, saiba bem que isto não é trabalho de uma hora ou de um dia"⁴⁴. Há também o caso de um homem encarregado por sua cidade de uma missão a

⁴³ Conforme o "prefácio" ao "livro terceiro" de suas *Questões Naturais*, Sêneca já é velho quando redige esta obra sobre a natureza. Segundo P. Oltramare, o "livro quarto" sobre os tremores de terra, toma como referência o sismo que, segundo Sêneca desola Pompéia pelas nonas de fevereiro (dia 5) e que os manuscritos dão como sendo aquela do consulado de C. Memmius Regulus e de M. Verginius Rufus (63 d. C.). Como o "livro IV" é provavelmente um dos primeiros que ele havia publicado, a redação dos sete, ou antes dos oitos livros, deve ser escalonada, se esta indicação é exata, entre o fim de 63 e o começo de 65. Porém, segundo Oltramare, é preciso tomar estes dados com cautela. (conf. Oltramare, P. "Introduction" In Sénèque. *Questions Naturelles*. Op. cit. p. VI-VII). Quanto à idade de Lucilius, quando Sêneca lhe dedica as *Questões Naturais* se pode fazer uma idéia por uma frase no prefácio do "livro IVa". Sêneca diz a Lucilius: "Se queres ser louvado dignamente, conduze-te de maneira a poder te louvar a ti mesmo". Pois, ele supõe que Lucilius considera o que houve de verdadeiramente honrável em seu passado. Entre outros elogios se trata de ter sido um amigo leal como o prova sua fidelidade a respeito de Gaetulicus. Trata-se de Cornelius Gaetulicus, consul em 29 d. C. e que Calígula fez perecer em 39 d. C. Se Lucilius pode, para este personagem um amigo devotado, é preciso que tivesse em 39, ao menos trinta anos. Ora, se tem concordado de boa vontade que ele era relativamente mais novo do que Sêneca. E se ambos se aconselham mutuamente conforme o mesmo prefácio (parág. 20), se pode, então, considerar que Lucilio tivesse em 63 ou 64 d. C. entre 50 ou 60 anos. Cf. Oltramare, P. "Introduction". In *Questions Naturelles*. Op. cit., p. V-VI.

⁴⁴ Épictète. *Entretiens*. Texte établi et traduit par J. Souilhé. Paris: Les belles Lettres, 1948. Tome I. Livre I, 11-40, pp. 44-49.

Roma e, passando pela Ásia menor, onde residia Epicteto, se detém junto deste e lhe pede conselhos sobre como pode melhor realizar a sua missão⁴⁵.

Em todos estes casos a necessidade de "se ocupar de si mesmo" não se limita aos jovens no momento da sua passagem da adolescência para a idade adulta, mas se coloca como uma tarefa para a vida madura e se estendendo mesmo à totalidade da existência. Como se nota nas cartas de Sêneca a Lucílio ou, então, nesta passagem de Musônio Rufo colocando a necessidade de "se ocupar de si mesmo" como uma constante na vida: "aqueles que pretendem se salvar devem viver sempre se curando (cuidando)"⁴⁶.

Este deslocamento da necessidade de "se ocupar de si" do período da adolescência para o período da maturidade vai acarretar um certo número de conseqüências.

Primeiro, a partir do momento em que o "cuidado de si" torna-se uma atividade da vida adulta ao lado da função formadora, de preparação do sujeito vai se colocar, e mesmo se acentuar, a função crítica da prática do "cuidado de si". A "prática de si" se torna uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural e à vida que os outros conduzem. O seu aspecto formador continua ainda existindo, mas não está mais tanto ligado à preparação do indivíduo, a uma determinada forma de atividade social ou profissional como acontecia no *Alcebiades*. No *Alcebiades* tratava-se de formar o indivíduo para ser um bom governante; agora, em Sêneca e outros, trata-se, independentemente de toda especificação profissional, de formar o indivíduo para que possa suportar, como é preciso, os acontecimentos que vierem a atingi-lo. Mas este aspecto formador não pode ser dissociado de seu aspecto corretor: "aprender as virtudes é desaprender os vícios"⁴⁷ diz Sêneca. A "prática de si" não "se impõe mais simplesmente sobre um fundo de ignorância, como no caso de Alcebiades__ da ignorância que se ignora a si mesma. Agora a "prática de si" se impõe sobre um fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e dependências estabelecidas e das quais é preciso se socorrer⁴⁸. É preciso empreender

⁴⁵ Épictète. *Entretiens*. Texte établie et traduit par J. Souilhé. Paris: Les Belles Lettres, 1963. Tome II. Livre III, 1-22, pp. 34-37.

⁴⁶ Musonio Rufus. "Fragmentos Menores". In Cebes, Musonio Rufus, Epicteto. *Tabla de Cebes. Disertaciones. Fragmentos Menores. Manual. Fragmentos*. Introducciones, traducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1995, Fragmento XXXVI, p. 153. (t. p.)

⁴⁷ Sénèque. *Lettres a Lucilius*. Tome II. Texte établi par Henri Préchac e traduit par François Noblot. 6^e tirage. Paris: Les Belles Lettres, 1993, Livre V, Lettre 50, 7, 5-6, p.36. (t. p.)

⁴⁸ *Ibid.*, p. 36.

corajosamente a reforma de si. Como afirma Foucault, trata-se mais de "correção-liberação do que formação-saber"⁴⁹.

Nesta "prática de si" estoíca é preciso trabalhar para liberar-se desta deformação e dependência que constitui o indivíduo. E muito embora seja muito mais fácil se corrigir quando se é jovem e o mal hábito ainda não está de todo estabelecido, é ainda possível corrigir mesmo no caso de já estabelecido. Pois, conforme afirma Sêneca: "há o trabalho a fornecer e, na verdade, este trabalho não é grande, como tenho dito, começamos a formar, a endireitar nossa alma antes que as inclinações más se tornem enrijecidas. Mas, mesmo no caso de enrijecimento, eu não desespere. Pois, nada há que não possa um trabalho decidido, um zelo sustentado e diligente"⁵⁰.

Assim, mesmo se se é enrijecido, há os meios para que se corrigir, para que se possa se tornar para este estado que se teria devido ser, mas que nunca se tem sido antes, e que, contudo, a natureza ou racionalidade natural indica. Implícita a esta questão da reforma de si está a crítica à própria formação do indivíduo, à educação recebida, pois trata-se de um trabalho sobre os vícios recebidos na vida em sociedade e, inclusive, aqueles recebidos da família e na escola.

Uma segunda consequência deste deslocamento da "prática de si" do fim da adolescência para a idade adulta é a aproximação entre "prática de si" e medicina. Na medida em que a "prática de si" tem como uma de suas funções maiores corrigir, reparar restabelecer um estado que pode, aliás, nunca ter existido, mas do qual a natureza indica o princípio, pois ser virtuoso é ser de acordo com a natureza⁵¹, desenvolve-se todo um trabalho sobre si e sobre os vícios que dominam a alma tornando-a doente. Epicteto concebe a sua escola de filosofia como um hospital da alma, um verdadeiro dispensário da alma⁵². Diz ainda Epicteto, "antes de aprender os silogismos, deveríeis curar vossas feridas, o fluxo de seus humores e acalmar vosso espírito"⁵³.

Uma terceira consequência deste deslocamento da preocupação consigo do final da adolescência para o período de maturidade é a valorização da velhice. Ora, na medida em que o "cuidado de si" deve ser praticado todo ao longo da existência e, sobretudo, na idade madura, o auge desta maturidade vai se encontrar, justamente, na velhice. Pois, é na velhice que liberto de todos os desejos físicos e livre das ambições políticas às quais se tem agora renunciado e tendo adquirido toda a experiência, é possível se dar ao gozo soberano de si. É o ponto onde o "eu" se

⁴⁹ Foucault, M. *Op. cit.*, p. 91. (t. p.)

⁵⁰ Sêneca, *Letras à Lucílio. Op. cit.*, Lettre 50, 5-6, p. 35. (t. p.)

⁵¹ *Ibid.*, Lettre 50, 8, 8, p.36.

⁵² Épictète, *Entretiens. Op. cit.* Livre II, 21, 12-22, pp. 93-95.

⁵³ *Ibid.*, Livre 22, p. 95. (t. p.)

junta a "si mesmo" numa relação acabada e completa de domínio e satisfação de uma só vez⁵⁴. Se a velhice é o ponto desejável é preciso entender que não se trata de considerá-la como um termo da vida e no qual a vida se encontraria diminuída e acabada. Mas, ao contrário, a velhice deve ser considerada como um alvo e um alvo positivo da existência. Se é preciso tender para a velhice não se trata de se resignar a afrontá-la um dia. A velhice com suas formas próprias e seus valores próprios deve polarizar todo o curso da vida. Sêneca, explica Foucault, se opõe àqueles que dividem a vida em fases (infância, juventude, idade adulta e velhice) e que procuram viver a vida conforme se encontram nesta ou naquela fase apenas. Em lugar desta fragmentação Sêneca propõe uma espécie de unidade. A unidade de um movimento contínuo que tende para a velhice. A velhice é o ponto onde vai-se encontrar a tranqüilidade, o abrigo seguro e onde vai-se poder encontrar a plena satisfação de si. Daí o conselho de Sêneca a Lucílio de que é preciso se apressar para este abrigo seguro⁵⁵. Esta velhice proposta como alvo da vida é uma velhice ideal e que se pratica durante toda a vida. É preciso se colocar por relação à existência como se se encontrando num estado em que ela já estivesse acabada. É preciso a cada momento, mesmo quando se é jovem ou adulto em plena atividade, adotar em tudo o que se faz a atitude de destacamento e realização de alguém na iminência de ter realizado sua vida, como se não esperasse nada mais. É o momento, então, que se possui apenas a si mesmo: que se encontra na posse tranqüila de si mesmo⁵⁶. Em suma, trata-se de uma velhice ideal, fabricada, que funciona como uma prática de retorno ou "conversão" à plenitude de "si".

2. 2 - Autofinalização do "cuidado de si".

No *Alcebiades*, o "cuidado de si" tinha um objetivo preciso: tratava-se de "se ocupar de si mesmo" de maneira a poder exercer o poder a que se é destinado racionalmente, virtuosamente. No *Alcebiades* o "si" era o objeto do qual era preciso se ocupar, porém, o fim, o objetivo desta ocupação, deste "cuidado" era a cidade. Assim, na medida em que aquele que governa faz parte da cidade, ele vai também ser, de certa forma, o fim deste cuidado. Pois, se ele se dedica a salvar a sua cidade, ele estará, igualmente, se salvando a si próprio uma vez que ele também faz parte da cidade. Então, no modelo do "cuidado de si" que se apresentava no

⁵⁴ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit. p. 105-106.

⁵⁵ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit. Tome I. Livre II, lettre 32, 3, p. 142.

⁵⁶ *Ibid.*, Lettre 32, 4, p.143.

Alcebiades, o objeto do cuidado é o "si", mas o fim do "cuidado de si" era a cidade. A cidade mediatizava relação de si a si na medida em que se "cuida de si" para bem governar os outros, a cidade. No *Alcebiades*, o liame entre "cuidado de si" e "cuidado dos outros" se estabelece de três maneiras. Primeiramente, se tem um liame de *finalidade* entre o "cuidado de si" e o "cuidado dos outros", pois "se ocupar de si mesmo" é "se ocupar dos outros". Para se tornar "sujeito político" é preciso ser capaz de "se governar a si mesmo" e para "se governar a si mesmo" é preciso praticar a virtude. A prática da virtude ou a "prática de si" encontra sua finalidade no governo da cidade. Em segundo lugar, se tem o liame de *reciprocidade*, pois na medida em que se procura o bem, a prosperidade da cidade que se governa se está assegurando a sua própria prosperidade. Por fim, se tem o liame de *implicação essencial*, pois é em "se ocupando de si mesmo" que alma descobre o que ela é: sua identificação com o divino, isto é, com a origem da sabedoria e, portanto, da justiça, que é a virtude necessária ao bom governo.

Quando se passa para o período dos dois primeiros séculos de nossa era e se toma alguns textos do estoicismo, a relação entre "cuidado de si" e "cuidado dos outros" não se relaciona mais desta maneira. Em Epicteto, por exemplo, a concepção do liame entre "cuidado de si" e "cuidado dos outros" se desenvolve em dois níveis. Primeiro, tem-se um nível natural. A providência ou a racionalidade do mundo tem organizado a natureza de maneira que cada ser vivo, animal ou ser humano, busque o seu próprio bem e, assim fazendo, mesmo sem o desejar e sem o procurar, estará buscando, ao mesmo tempo, o bem de todos os outros⁵⁷. Desta forma, fazer tudo para si mesmo não é algo associal, apenas se está realizando a ordem disposta pela própria providência. Em segundo lugar, tem-se um liame que se desenvolve num outro nível: o nível reflexivo. Trata-se da transposição do liame providencial para o ser racional propriamente dito, isto é, para o ser humano. Enquanto os animais procuram o seu próprio bem sem necessidade de se ocuparem de si mesmos, pois eles são dotados de um certo número de vantagens como os pêlos que lhes permitem não precisarem se preocupar em tecer as próprias vestes; os homens, por sua vez, são confiados pela providência a si mesmos. Nisto, portanto, eles diferem do resto do mundo animal, já que eles mesmos devem tomar conta de si mesmos. E para tomar conta de si mesmo o ser humano deve se interrogar sobre isto que ele é; sobre o que ele é e sobre isto que são as coisas que não são ele. Deve se interrogar sobre isto que depende dele e isto que não depende dele. E, enfim, ele deve se interrogar sobre isto que convém fazer e o que não

⁵⁷ Épictète. *Op. cit.* Livre I, 19,13-15, p.74.

convém fazer. Aquele que se "ocupa de si mesmo" como é preciso, saberá quais são as coisas que dependem dele e quais as coisas que não dependem e, assim, quando alguma coisa vier à sua representação ele saberá o que é preciso fazer. Ele saberá preencher os deveres que são os seus enquanto faz parte da comunidade humana: seus deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão etc⁵⁸.

Em Epicteto encontra-se um exemplo concreto relativo a este problema do "cuidado de si" e do "cuidado dos outros". Trata-se da história de um pai de família que se encontra perturbado, porque a sua filha está gravemente enferma.⁵⁹ Ele não suporta mais o sofrimento de sua filha e, então, resolve deixá-la aos cuidados de outros (mulheres, servos) se retirando de perto dela. Ele faz tudo isto não porque é egoísta, mas porque ama muito sua filha e não suporta vê-la naquele estado e sem saber mais o que fazer. Epicteto vai, evidentemente, criticar a atitude deste homem porque, em primeiro lugar, o amor da família é um elemento natural, pois é natural amar a sua família. E este amor da família se inscreve na natureza providencial que o ama. Epicteto propõe ao pai da menina doente imaginar o que aconteceria se todos agissem como ele. Ora, se todos assim procedessem a menina seria fatalmente abandonada e morreria.

Em segundo lugar, Epicteto explica que aquele pai cometeu um erro, um erro que consistia, justamente, em ter esquecido de "se cuidar de si mesmo", pois, é "cuidando de si mesmo" que ele saberia como cuidar da própria filha. Se este pai tivesse se cuidado como é preciso ele teria se comportado como indivíduo racional examinando todas as representações que lhe vinham ao espírito a propósito da enfermidade de sua filha. Ele não teria permanecido passivo diante das representações da afecção de sua filha, mas saberia qual era a atitude conveniente a assumir enquanto indivíduo racional. Ele não teria sido perturbado pela dor e angústia (afecções) com a doença de sua filha, mas teria permanecido para cuidar dela. Pelo exame de suas representações o homem saberia o que depende dele e o que não depende e, portanto, o que deve e não deve fazer. Neste exemplo, o "cuidado de si" aparece como o objetivo do ser racional. O "cuidado de si" não se relaciona diretamente com o cuidado do outro; o cuidado do outro não é o objetivo do "cuidado de si," mas se deduz do "cuidado de si".

Poderia se pensar que, ao menos, no caso do Príncipe, o homem político por excelência no mundo romano, o homem que cuida do império, o "cuidado de si" deveria ser

⁵⁸ *Ibid.*, Livre II, 14, p. 55.

⁵⁹ *Ibid.*, Livre I, 3, p. 44-49.

tomado enquanto "cuidado sobre os outros". E aí *As Meditações* de Marco Aurélio constituem uma referência importante para se analisar como se coloca a relação entre "cuidado de si" e "cuidado do outro" do ponto de vista daquele que exercia a atividade política mais proeminente na sociedade romana. Porém, o que, de fato, se encontra aí são quase sempre as questões de conduta a respeito da vida cotidiana e não referências ao exercício do poder imperial. As considerações sobre a conduta do imperador sobre as relações que se deve ter para com os outros, seus subordinados, são considerações que importa não apenas ao Príncipe, mas a qualquer homem. O princípio geral da conduta para aquele que pretende ser Príncipe é, em primeiro lugar, não se esquecer que se é, acima de tudo, um homem como qualquer outro. E, então, é preciso tomar "cuidado para não te cezarizares, para não te imbuíres deste espírito; isso costuma acontecer. Preserva-te simples, bom, puro, grave, desafetado, amigo da justiça, piedoso, benévolo, afetuoso, firme no cumprimento do dever. Luta por permaneceres tal qual quis te formar a Filosofia. Venera os deveres, socorre os homens"⁶⁰.

Numa outra passagem em que Marco Aurélio faz seu exame da manhã⁶¹ e diz que ele, como todos, tem algo a fazer, assim como qualquer outro homem para o bem da humanidade e para o que a providência os têm destinado. O dançarino, pela manhã, deve retomar os exercícios que lhe são necessários para se tornar um bom dançarino. O artesão deve retomar as diferentes coisas que ele tem a fazer na sua jornada. E, então, é preciso que ele também realize o seu mister como todos. Mas que o faça melhor que os outros uma vez que as coisas que tem a fazer são mais importantes que a dança ou que o ofício de artesão. Como afirma Foucault, mais importância, mas não diferença de natureza. Trata-se, é claro, de um cargo pesado que lhe é imposto, mas que é da mesma natureza que qualquer outra profissão. A diferença é apenas quantitativa e não qualitativa. Então, o objetivo primeiro de Marco Aurélio, e que é para ele o fim mesmo de sua existência, não é ser imperador, mas ser ele mesmo. E, nesta medida, ele não cessará de se preocupar consigo mesmo e, nesta preocupação, é que ele encontrará, em seguida, toda aquela série de ocupações que são aquelas dele mesmo como imperador.

⁶⁰ Marco Aurélio. *Meditações*. Tradução e notas por Jaime Bruna. In Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1982. Livro VI, 30, p. 296. / Marc Aurèle. *Pensées*. Trad. I. Tranoy. Paris: Les Belles Lettres, 1954, Livro VI, 30, p. 57.

⁶¹ Marco Aurélio. *Meditações*. *Op. cit.* Livro V, 1, p. 288. / Marc Aurèle. *Pensées*. *Op. cit.* Livre V, 30, p. 56.

Marco Aurélio diz num outra passagem: "tendo os olhos fixos sobre a tua vergonha, observa-a bem e, lembra-te que é preciso ser um honesto homem e que isto que reclama a natureza [de homem], faze-o sem lançar o olhar para trás"⁶².

Conforme Foucault explica, ter os olhos fixos sobre a vergonha quer dizer que o império não é consequência de um privilégio estatutário, mas é uma tarefa que se cumpre como qualquer outra. O que pode haver de singular nesta tarefa é o fato de que ela é exercida por apenas um único homem: o Imperador é único no governo. Esta tarefa singular entre todas deve ser orientada para alguma coisa que deve ser lembrada sempre: que se deve ser honesto homem e se lembrar disto que reclama a natureza. A honestidade moral aqui é definida pela natureza, pela natureza humana que partilha com qualquer outro homem, é isto que constitui o fundamento de sua conduta como imperador e que define, igualmente, a maneira pela qual cuida dos outros e não o fato de sua tarefa específica ou os privilégios que são os seus enquanto Príncipe.

E, então, ele deve realizar a honestidade e o que reclama a natureza sem lançar o olhar para trás, pois o homem que é moralmente bom é aquele que se fixa sempre sobre o seu objetivo e daí não se desvia de forma alguma, seja para a curiosidade a respeito dos comportamentos dos homens, seja sobre os saberes inúteis. Os fundamentos de sua ação é seu próprio objetivo: é ele mesmo, é a realização e o cuidado de seu ser mesmo. Assim, é em "se cuidando de si mesmo", fazendo o bem a si que ele estará cuidando e fazendo o bem para os outros.

Em suma, enquanto no *Alcebiades* o objeto do "cuidado de si" era o "si", mas o objetivo era a cidade, o cuidado do outro; no estoicismo da época imperial romana o objeto e o objetivo do "cuidado de si" confluem para o mesmo elemento: o "si". O "si", o cultivo de "si" vão desembocar numa prática cada vez mais intensa e freqüente no pensamento e prática filosófica do período dos dois primeiros séculos d. C., a tal ponto que se tem aí uma verdadeira *Cultura de si*. Na *Cultura de si* o cultivo ou "cuidado do si" se torna objeto e fim da "prática de si". O "si" do qual se cuida não é mais elemento de transição para alguma outra coisa como a cidade ou os outros. O si se torna o alvo definitivo e único do "cuidado de si". Com isto a prática do "cuidado de si" não é mais uma prática simplesmente preliminar e introdutória ao cuidado dos outros. Agora se trata de uma atividade centrada sobre o "si" e que encontra a sua realização e a sua satisfação no mesmo "si," isto é, na atividade mesma que é exercida sobre o "si": "se cuida de si

⁶² Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro VIII, 5, p. 305-306.

por si mesmo". O "cuidado de si" se torna o seu próprio objeto e seu próprio fim. Há uma "autofinalização" na prática do "cuidado de si".

Na medida em que o "si" se afirma como sendo o objeto e o fim do "cuidado de si" e, ao mesmo tempo, em que este "cuidado com o si" passa a ocupar a extensão toda da existência do indivíduo e conduzi-lo até ao ponto de realização de sua vida vai haver uma coincidência ou uma identificação entre a arte da existência (*tékhne tou biou*) e "cuidado de si" cada vez mais marcante. Desta forma, a questão da arte de existência que era a questão do saber que poderia permitir viver como é preciso vai ser absorvida cada vez mais pela questão como fazer para que o "si" se torne e permaneça o que ele deve ser. A questão do como fazer para que o "si" se torne e permaneça o que ele deve ser implica a questão fundamental do retorno, da "conversão para si". É preciso praticar o movimento de volta, de retorno para si para si mesmo. Este movimento deve ser feito se desviando de tudo aquilo que possa atrair a atenção, a aplicação para o que não é o "eu". Então, é preciso se desviar de tudo para voltar-se para si e a sabedoria vai consistir em não se deixar induzir, a não se deixar desviar.

"Converter-se a si" é realizar um movimento de ruptura em relação a tudo o que assujeita o "eu" voltando-se para si mesmo⁶³, é também desviar o olhar das coisas para torná-lo para si. Tornar o olhar para si é se desviar dos outros⁶⁴, de toda agitação que nos arrebatava a atenção. Mas é, também, um movimento de todo o ser do sujeito que deve tomar o "si" como o seu único objetivo e se consagra a ele.

2. 3 - "Conhecimento do mundo " e "Conversão a si".

2. 3. 1 - Conhecimento do mundo e "Conversão a si" em Sêneca.

Dentro da temática do desvio do olhar das coisas para si__ da conversão da atenção do mundo para si mesmo__ se coloca a questão importante do saber das coisas, do saber do mundo, isto é, da relação que pode haver entre o saber das coisas e o "retorno para si". Que lugar ocupa o saber do mundo numa prática de si em que todo saber deve estar ordenado à arte da existência e esta mesma está totalmente voltada para o cultivo do "eu"?

⁶³ Sênèque. *Lettres à Lucilius. Op. cit.*, Livre I, lettre 8, 2, p. 23 e lettre 32, 3, p. 142.

⁶⁴ Marc Aurèle. *Pensées*. Trad. I. Tranoy. Paris: Les Belles Lettres, 1954, Livre III, 4, p. 20. / Marco Aurélio. *Meditações*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1973, Livro III, 4, p. 20.

Sobre esta questão Foucault toma para análise dois textos estoicos: as *Questões Naturais* de Sêneca e as *Meditações* de Marco Aurélio.

Primeiro, então, vejamos as *Questões Naturais*. Trata-se esta obra de um livro relativamente longo onde Sêneca coloca em obra o saber enciclopédico sobre o mundo. Esta obra divide-se em sete ou oito livros conforme a organização⁶⁵ e tratam respectivamente: "dos fenômenos atmosféricos luminosos", "dos raios e trovões", "das águas terrestres", "do Nilo", "das nuvens", "dos ventos", "dos tremores de terra" e "dos cometas".

Mas qual a relação entre este saber enciclopédico sobre as coisas e a necessidade de "se converter a si" se consagrando inteiramente ao cultivo de si mesmo? Sêneca dedicou as *Questões Naturais* a Lucílio. Conforme escrevia os livros componentes desta obra, Sêneca enviava as partes do livro que já estavam concluídas junto com uma carta de aconselhamento pessoal a Lucílio. Algumas destas cartas acabam servindo de prefácio à determinadas partes da obra. Assim, encontram-se nesta obra três prefácios: o prefácio ao livro primeiro, ao livro terceiro e ao livro quarto. Em dois destes prefácios, ao livro primeiro e do prefácio ao livro terceiro, Sêneca coloca, justamente, a questão do porque escrever sobre tais assuntos, que a primeira vista parecem tão distanciados da preocupação com nós mesmos. Estes dois prefácios são, então, cartas enviadas a Lucílio e acompanhavam as partes do livro que haviam sido enviadas. Estas cartas-prefácios destoam, em geral, do conteúdo do livro as *Questões Naturais* uma vez que o assunto que vai nelas era de direção espiritual dirigida a Lucílio, enquanto nos livros trata-se do saber sobre a natureza. E é esta diferença de tom entre os prefácios e os livros que compõem as *Questões Naturais* que permite estabelecer a relação entre saber do mundo e "conversão a si".

Foucault inicia a análise da relação entre "conversão a si" e "saber do mundo" pela carta-prefácio que introduz o "terceiro livro". Neste "prefácio" Sêneca coloca o que ele está na iminência de fazer e o que significa para ele escrever uma obra como esta sobre o saber do mundo. Logo no início do texto Sêneca coloca o que pretende aí: "percorrer o grande círculo do mundo" e "penetrar até suas causas e segredos"⁶⁶. Para entender como esta pretensão se relaciona com a questão da "conversão a si", Foucault analisa o texto dividindo-o em quatro momentos.

Num primeiro momento coloca-se a questão da idade: Sêneca está na iminência de percorrer o mundo e aí descobrir as suas causas e segredos, e ele é velho. Ele é velho e tem

⁶⁵ O livro IV a sobre o "Nilo" e o livro IV b sobre as "nuvens" são às vezes agrupados como um único livro.

⁶⁶ Sénèque. *Questions Naturelles*. *Op. cit.*, Livre III, Préface, 1, p. 113.

perdido tempo. Ele tem perdido seu tempo com tantos estudos inúteis, vãos. Mas tem perdido também porque ele tem empregado mal seu tempo⁶⁷.

Sêneca é velho e tem perdido tempo. Daí, então, ele precisa compensar o tempo perdido. Ele deve compensar o tempo perdido com um trabalho que deve ser realizado com a maior pressa, assim como, "aqueles viajantes que se atrasam e procuram compensar o tempo perdido com a rapidez da marcha"⁶⁸. Para realizar este trabalho com a maior pressa é preciso deixar de se ocupar de um domínio, de um patrimônio demasiado distante de seu proprietário e se voltar para o domínio mais próximo de seu dono. E nenhum domínio é mais próximo de seu dono que seu próprio "eu". Então, "é preciso que o espírito se consagre inteiramente a ele mesmo e, que nos seus últimos momentos, ao menos, ele se volte ao exame disto que ele é"⁶⁹. É preciso voltar a sua atenção para o "eu" no momento mesmo da passagem do tempo. O "eu" é o objeto ao qual Sêneca deve consagrar todo o seu trabalho na sua velhice.

Ora, se é preciso "se ocupar de si" se desviando de um domínio distanciado, que sentido tem o saber sobre o mundo a que se propõe Sêneca? Aqui se tem o segundo momento do texto de acordo com Foucault. O saber de que é preciso se distanciar, de acordo com Sêneca, é o saber histórico. É preciso se desviar de um saber histórico que não leva ao verdadeiro engrandecimento de si, mas que narra as aventuras e conquistas dos reis e homens famosos, dos sofrimentos infligidos aos povos e dos sofrimentos infligidos pelos povos uns aos outros. Estas narrativas nada mais são que história transformada em louvores dos reis e que se transmitem sob as aparentes bandeiras gloriosas de suas façanhas. Em lugar de narrar as paixões dos outros como fazem os historiadores, seria preferível superar e vencer suas próprias paixões. Ao invés de se buscar o que se tem feito, como fazem os historiadores, seria muito melhor buscar o que é preciso fazer⁷⁰. Ao ler as crônicas dos historiadores corre-se o risco de se tomar por grande aquilo que não é e se iludir sobre a verdadeira grandeza humana. Corre-se o risco de não ver que a grandeza humana que se constituem nas vitórias são sempre frágeis e as riquezas amealhadas são sempre incertas.

⁶⁷ *Ibid.*, Livre III, *Préface*, 2, 2-3, p. 113.

⁶⁸ *Ibid.*, Livre III, 4, 1-4, p. 114. (t. p.)

⁶⁹ *Ibid.*, Livre III, 2, 9-11, p. 113. (t. p.)

⁷⁰ *Ibid.*, Livre III, 7, 1-2, p. 94.

O que se tem nesta crítica à narrativa dos historiadores dos grandes acontecimentos e dos grandes homens é o tipo de saber do qual é preciso se desviar se se quer, de fato, "se ocupar de si mesmo".

Aqui emerge, segundo Foucault, o terceiro momento do texto. Uma vez que a história é incapaz de nos ensinar a verdadeira grandeza, é preciso saber em que consiste esta grandeza. A análise de Foucault vai se centrar sobre alguns parágrafos onde Sêneca coloca em que consiste a verdadeira grandeza. Trata-se dos parágrafos 10 ao 17 do *Prefácio* ao livro III. Em resumo, Sêneca diz:

Primeiro, o que há de grande na vida humana não é cobrir o mar vermelho com suas frotas navais ou plantar bandeiras em suas margens e quando faltar terra e povos para se conquistar navegar errante pelos mares a procura de terras desconhecidas. Antes, o que há de grande na vida é ter visto todo o mundo com os olhos do espírito, é ter arrebatado o mais belo triunfo: o triunfo sobre os vícios. Muitos são os que têm dominado terras e povos, mas quão poucos são senhores de si mesmos⁷¹.

Segundo, o que há de grande aqui na vida humana é elevar a sua alma acima das ameaças e das promessas da riqueza e destas nada esperar que valha a pena. Que riqueza pode ansiar aquele que freqüentou as belezas divinas? Passar das maravilhas celestiais para a terra é como passar da claridade dos céus para a escuridão dos calabouços⁷². Então, trata-se da importância de ser firme e sereno na adversidade, de ser capaz de manter o controle de si diante dos acontecimentos do mundo.

Terceiro, o que há de grande é uma alma firme e serena, capaz de aceitar a adversidade com sobriedade. Que aceita todos os acontecimentos como se os tivesse desejado, e tanto mais ao saber que procedem dos decretos de Deus⁷³.

Quarto, o que há de grande é uma alma que se mostra forte e decidida contra os revezes, que não cede aos prazeres culpáveis, mas ainda lhes faz combate. Que não é temerária diante dos perigos, que sabe buscar a sua sorte sem esperá-la e que encara a boa ou a má sorte com a mesma sobriedade⁷⁴.

⁷¹ *Ibid.*, Livre III, 10, p. 116.

⁷² *Ibid.*, Livre III, 11, p. 116.

⁷³ *Ibid.*, Livre III, 12, p. 116-117.

⁷⁴ *Ibid.*, Livre III, 13, p. 117.

Quinto, o que há de grande é não se deixar tomar pelos maus pensamentos, é não desejar o que implica em perda para outrem. Mas procurar o único bem que se pode obter sem causar discórdia: a sabedoria⁷⁵. Trata-se de se desviar dos bens passageiros e fixar como objetivo o seu próprio espírito.

Sexto, o que há de grande é elevar o espírito acima das coisas que dependem do acaso, nunca perder de vista a condição humana e saber que a felicidade como a tristeza não duram sempre⁷⁶.

Sétimo, o que há de grande é ter a sua alma sobre os lábios e prestes a partir. E por aí se é livre, não pelo direito da cidade, mas pelo direito natural⁷⁷.

Em suma, ser grande é se desviar dos saberes inúteis e ser capaz de vencer as próprias paixões: ter o domínio de si mesmo; ser firme perante a adversidade; resistir a tentação dos prazeres; se fixar como objetivo o seu próprio espírito; estar perto de morrer e aceitar que ela chega. Aí, então, se é livre não pelo direito da cidade, mas pelo direito natural. Se é livre pelo direito da natureza quando se tem passado pela cadeia de exercícios de si sobre si, conduzido os diferentes combates, fixado seu objetivo, praticado a meditação da morte e estar preparado para aceitar que ela chega. Então, se é livre porque se escapou da servidão de seu "eu". É preciso lutar contra a servidão de si mesmo porque esta é a pior, a mais grave das servidões. A servidão de si mesmo além de contínua e sem trégua é também uma servidão inevitável, ninguém lhe escapa, porém não é insuperável. Este tipo de servidão é o ponto de partida para se começar a lutar. A primeira condição para vencê-la é cessar de muito exigir de si mesmo; é deixar de se impor os numerosos serviços na condução de seus negócios, na exploração de suas terras, na procura de assento nas assembléias políticas. É deixar de impor ao se "eu" toda a carga de obrigação da vida cotidiana. A segunda condição para poder se liberar desta servidão de si é não procurar o lucro ou a recompensa no que se faz, pois é preciso se liberar desta relação a si que se inscreve neste sistema de obrigação-recompensa para consigo mesmo⁷⁸.

Em suma, neste prefácio Sêneca apresenta o "si" do qual é preciso se liberar e aponta aí a importância do estudo da natureza como o meio para assegurar a liberação deste tipo de relação de si a si que constitui a servidão do "eu". Mas é no Prefácio ao livro primeiro das

⁷⁵ *Ibid.*, Livre III, 14, p. 117.

⁷⁶ *Ibid.*, Livre III, 15, p. 117.

⁷⁷ *Ibid.*, Livre III, 16, p. 117.

⁷⁸ *Ibid.*, Livre III, 17, 3-5, p. 118.

Questões Naturais que Sêneca vai apresentar em que consiste o estudo da natureza e como opera na liberação de si mesmo. Encontra-se aí o que poderia se chamar, de acordo com Foucault, "a teoria geral e abstrata do estudo da natureza como operador da liberação de si"⁷⁹.

Sêneca inicia este prefácio ao livro primeiro pela distinção entre as duas partes da filosofia⁸⁰: aquela que diz respeito aos homens e trata do que é preciso fazer sobre a terra; e aquela que concerne aos deuses e se refere ao que se passa no céu. Entre estas duas partes da filosofia encontra-se tanta diferença quanto a que distingue a filosofia mesma e as demais ciências.

Entre as duas partes da filosofia existe também uma diferença de importância, uma vez que aquela que considera o divino é a mais alta e a mais difícil das duas na medida em que procura ver mais além do que aquilo que se oferece a vista. Além desta diferença de importância há também, de acordo com Foucault, uma diferença de sucessão. Em geral, as considerações a respeito da ordem do mundo e da natureza vêm após uma ampla consideração ao que é preciso fazer na ordem da vida cotidiana⁸¹. Desta maneira a parte da filosofia que concerne ao divino vem completar a parte da filosofia que se refere aos homens e ao que é preciso fazer aqui na terra. Pois, enquanto a parte da filosofia concernente aos homens permite dissipar os erros trazendo a luz que permite discernir os caminhos ambíguos da vida, a parte da filosofia relativa aos deuses não se contenta apenas em utilizar esta para clarear os caminhos da vida, mas procura retirar o indivíduo das trevas e conduzi-lo até a origem da luz. No entanto, nesta parte da filosofia que diz respeito ao divino se trata de algo diverso tanto do conhecimento das regras da existência e do comportamento quanto do conhecimento puro e simples. Trata-se aqui de um acesso à luz que retira o indivíduo das trevas e o conduz até o ponto mesmo de onde vem a luz. Portanto, trata-se de um movimento, de um deslocamento real do sujeito em si mesmo. Para melhor estudar este movimento, Foucault o esquematiza conforme quatro características.

Primeiramente, este movimento constitui uma fuga em relação a si mesmo: trata-se de um deslocamento do sujeito que acaba e completa a superação em relação aos defeitos e vícios. Numa referência bastante evidente ao seu trabalho de direção de consciência junto a Lucílio, Sêneca diz-lhe, "tu tens escapado aos vícios da alma: tens cessado de fazer o jogo de aparência; tua fala não procura mais o contentamento alheio; tu não tens nem a dissimulação dos

⁷⁹ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet. Op. cit.*, p. 261. (t. p.)

⁸⁰ Sénèque. *Questions Naturelles. Op. cit.*, Livre I, Préface, 1, p. 6.

⁸¹ Cf. *Lettres à Lucilius*, t. II, livre VII, lettre 65, 15, p. 111.

sentimentos, nem a avareza..., nem a luxúria..., nem a ambição...⁸². Apesar disto tudo é como se ele nada tivesse feito, pois como Sêneca vai lhe dizer: "de fato, tu não tens ainda obtido nada; tu és libertado de muita miséria, mas não de ti mesmo"⁸³. É, justamente, para poder escapar de si mesmo que o conhecimento da natureza vai ser necessário. Aliás, é neste momento em que Lucílio tem, efetivamente, concluído o seu combate interior contra os vícios e os defeitos que Sêneca lhe envia esta obra sobre o saber do mundo que são as *Questões Naturais*. Uma vez cumprido o combate interior contra os vícios resta o trabalho da liberação do eu da servidão de si mesmo. "A virtude à qual aspiramos é esplêndida, não porque basta se guardar dos vícios para ser feliz, mas, porque liberando a alma prepara-a ao conhecimento das coisas do céu e a torna digna de participar da existência divina (*in consortium deo*)"⁸⁴.

Em segundo lugar, este deslocamento do sujeito até o ponto de onde vem a luz conduz até Deus: "ao conhecimento das coisas do céu e que a torna digna de participar da existência divina", porém não se trata de um mergulho em Deus que levaria à dissolução do "eu". O deslocamento até Deus ocorre sob uma forma que permite ao sujeito reencontrar-se *in consortium deo*⁸⁵, isto é, numa espécie de co-funcionalidade em relação a Deus. Por possuir as mesmas propriedades que a razão divina, a alma humana desenvolve a mesma função que aquela, de maneira que aquilo que a razão divina representa para o mundo a razão humana significa para o próprio homem.

Em terceiro lugar, o deslocamento da alma até a origem da luz arrancando-a de si mesma e colocando-a *in consortium deo*, permite eleva-la ao ponto mais alto. E no momento em que se encontrar no ponto mais alto vai ser possível para a alma penetrar nos segredos mais íntimos da natureza: "ela ganha as alturas do céu e penetra até o seio da natureza"⁸⁶.

Todavia, a natureza e os efeitos deste movimento não são no sentido da saída deste mundo para penetrar em outro mundo ou, então, de uma realidade para outra. Trata-se, ao contrário, de um movimento do sujeito que se opera e se efetua neste mundo mesmo. O movimento que o leva para o ponto de origem da luz, colocando-o *in consortium deo* e permitindo-o atingir o cimo deste mundo vai levá-lo a penetrar a interioridade deste mesmo mundo e não a de um outro mundo.

⁸² Sêneca. *Questions Naturelles*. *Op. cit.*, Livre I, préface, 6, p. 8. (t. p.)

⁸³ *Ibid.*, Livre I, préface, 6, p. 8. (t. p.)

⁸⁴ "... dignumque efficit qui in consortium deo veniat." *Ibid.*, Livre I, préf., 6, p. 8. (t. p.)

⁸⁵ *Ibid.*, Livre I, préf., 6, 13, p. 8.

⁸⁶ *Ibid.*, Livre I, préf., 7, 4-5, p. 8. 9t. p.)

Enfim, em quarto lugar, ao ser colocado no ponto mais alto do mundo e ao mesmo tempo em que vê se lhe abrir os segredos da natureza, a alma vai poder lançar do alto um olhar sob a terra e, então, vai apreender o quão pouco ela é. O deslocamento da alma aqui é bem diverso daquela que se encontra em Platão. Em Sêneca trata-se de uma espécie de recuo em relação ao ponto em que se encontra para ganhar o ponto mais alto, mas sem deixar este mundo ao qual se pertence. O deslocamento para o ponto mais alto permite ver o mundo da mesma perspectiva de Deus. Deste ponto pode-se ver o mundo ao qual se pertence e, em consequência, ver a si mesmo neste mundo.

O objetivo deste olhar do cimo do mundo é permitir ao sujeito tomar o mundo em seu conjunto, notando o quão pequena são todas as coisas: riquezas, prazeres, glórias e todos os acontecimentos passageiros vão poder retomar, assim, sua verdadeira dimensão.

E uma vez que se percorreu o mundo em seu conjunto inteiro, então, neste momento, poder-se-á desprezar todos os falsos esplendores amealhados pelos homens. Assim, "para desdenhar estes pórticos, estes artesanatos resplandescentes de marfim, esses bosques recortados, estes rios desviados de seus cursos e obrigados a passar pelos palácios, é preciso haver abarcado todo o círculo do mundo e lançado um olhar do alto sobre este pequeno globo, cuja maior parte encontra-se submersa pelo mar e a que emerge, abrasada ou gelada, parece, quando vista de longe, espantosas desolações. E, no entanto, sobre este ponto tantos povos disputam a ferro e fogo"⁸⁷.

Quando visto do alto é possível avaliar a real importância do ponto no qual nos encontramos neste momento; do alto é possível ver quanto as coisas valem e quanto, de fato, duram. Do alto todas as armadas que marcham sobre a terra nada mais são que fileiras de formigas⁸⁸. Formigas se agitando sobre um pequeno espaço. "Um ponto apenas é este globo sobre o qual navegais, fazeis a guerra, em que disputais impérios exíguos ainda que não tenham outro limite além do oceano"⁸⁹. E uma vez chegado a esse ponto vai nos ser possível não apenas descartar e desqualificar todos os falsos valores, toda esta intrincada rede na qual estamos inseridos, mas tomar a medida exata do que realmente somos sobre a terra, desta nossa existência que nada mais é que um ponto no espaço e no tempo. Neste momento podemos avaliar o que realmente somos e, então, esta avaliação vai nos permitir liberar da servidão de nós mesmos.

⁸⁷ *Ibid.*, Livre I, Préf., 8, p. 8-9. (t. p.)

⁸⁸ *Ibid.*, Livre I, Préf., 11, p. 10.

⁸⁹ *Ibid.*, Livre I, Préf., 11, p. 10.

Então, este é o objetivo para o qual serve este grande percurso do mundo: não é para nos arrancar dele, mas para nos tomar ali mesmo neste ponto onde nos encontramos. Para sermos para nós mesmos, para nossos próprios olhos, isto que somos, a saber: um ponto. Trata-se de nos "pontualizar no sistema geral do universo: é esta liberação que efetua o olhar que podemos tomar sobre o sistema inteiro da natureza"⁹⁰.

A partir daqui se pode tirar algumas conseqüências sobre o papel do conhecimento da natureza para o "conhecimento de si".

A primeira conseqüência é que o conhecimento da natureza não representa algo como uma alternativa ao "conhecimento de si" ou vice-versa. Muito pelo contrário, só se pode "conhecer a si mesmo" como é preciso quando se tem sobre a natureza um ponto de vista ou um conhecimento tão amplo e minucioso que permita não apenas conhecer a organização global, mas ainda o mundo em seus detalhes. E ainda, mais do que dissipar nossos temores, trata-se pelo saber da natureza de nos tomar exatamente no ponto em que nos situamos "no interior de um encadeamento de causas e efeitos particulares, necessárias e racionais e que é preciso aceitar se queremos, de fato, nos liberar deste encadeamento sob a forma, que é a única possível, do reconhecimento da necessidade deste encadeamento"⁹¹. Então, 'conhecimento de si e conhecimento da natureza estão estreitamente ligados entre si. É preciso conhecer a natureza para se conhecer porque somos e estamos voltados para esta relação com as coisas, com o mundo. Muito diferente é a abordagem cristã e também a moderna em que 'conhecer a si mesmo' é se voltar para dentro de si se distanciando do mundo. Em Sêneca, ao contrário, o "conhecimento de si" é um conhecimento voltado para fora, isto é, um conhecimento que se dá em relação com o mundo.

A segunda conseqüência deste saber sobre a natureza diz respeito ao seu papel liberador. Esta liberação não se refere à transferência deste mundo para um outro mundo. Trata-se, antes, de dois efeitos: primeiro, o conhecimento da natureza permite obter ou estabelecer a máxima tensão entre o si como razão e o si como ponto, isto é, o si como razão e razão universal porque é da mesma natureza que a razão divina e o si enquanto elemento individual localizado num ponto determinado do espaço e do tempo. O segundo efeito liberador deste conhecimento da natureza é que este conhecimento permite-nos ajustar e tomar continuamente sobre nós mesmos

⁹⁰ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 266. (t. p.)

⁹¹ *Ibid.*, p. 266. (t. p.)

uma certa perspectiva enquanto nos encontramos situados no interior de um encadeamento de determinações e necessidades da qual compreendemos e aceitamos a racionalidade.

Em suma, "não se perder de vista" e "percorrer com o olhar o círculo do mundo" são duas atividades indissociáveis com a condição de que tenha havido este movimento espiritual do sujeito estabelecendo de si para si mesmo o máximo distanciamento, possibilitando ao sujeito chegar ao cimo do mundo se tornando *in consortium deo* e capaz de avaliar o real valor de todas as coisas e de si mesmo no conjunto do mundo.

De acordo com Foucault, um dos textos que melhor resume este movimento ascético é a carta 66 a Lucílio, onde Sêneca diz: "uma alma voltada para o verdadeiro, instruída a respeito daquilo que é preciso fugir e daquilo que é preciso buscar, estimando as coisas segundo seu valor natural, abstração feita da opinião, em comunicação com todo o universo e atenta a explorar os segredos, controlando-se a si mesma tanto nas suas ações como nos seus pensamentos...uma tal alma se identifica com a virtude"⁹². Uma alma virtuosa encontra-se inserida na trama das determinações e necessidades do mundo e explorando os segredos do mundo e não retirada dele ou voltada para a busca dos segredos interiores. Em outras palavras, a "conversão a si," o retorno para si em Sêneca é, ao mesmo tempo, um retorno para a realidade mesma deste mundo, uma conversão para a experiência de si na própria trama das necessidades e racionalidade do mundo em que se encontra. Ser livre é descobrir seu lugar na trama do mundo, pois somente aceito o que realmente se é se poderá constituir um "eu" livre.

Enfim, a terceira consequência deste conhecimento da natureza para o "conhecimento de si" diz respeito à natureza deste movimento, deste deslocamento do sujeito que parece tão próximo do modelo platônico. Neste prefácio à primeira parte das *Questões Naturais*, Sêneca se utiliza de uma série de imagens, referências e termos muito semelhantes aos que podemos encontrar em Platão, tais como deslocamento para a luz, para o alto, liberação da alma etc. É preciso, no entanto, precisar bem qual é o significado destes termos e referências em Sêneca se quisermos apreender o seu pensamento.

No movimento da alma tal que a descreve Sêneca como uma passagem das sombras para a luz é preciso considerar, observa Foucault, em primeiro lugar, que não se trata de reminiscência, mesmo se se reconhece participando da natureza divina. O movimento da alma para a origem da luz não diz respeito a uma descoberta de suas formas puras num outro mundo

⁹² Sénèque. *Lettres à Lucilius*. *Op. cit.*, T. II, livre VII, lettre 66, 6, p. 116-117. (t. p.)

que seria aquele da verdadeira essência da alma; em Sêneca trata-se, antes, de um percurso através das coisas deste mundo mesmo e trata-se de apreende-las atualmente nos seus detalhes e organizações. O percurso do mundo procura compreender atualmente a racionalidade do mundo para aí reconhecer que a razão que presidiu a organização do mundo é do mesmo tipo que a razão que se encontra em nós e nos permite conhecer a ordem das coisas. A descoberta da co-funcionalidade ou co-naturalidade da razão humana e da razão divina se faz pelo movimento de curiosidade a respeito das coisas da natureza neste mundo mesmo e não pelo olhar para uma outra realidade.

Em segundo lugar, o que diferencia o movimento da alma em Sêneca do modelo de tipo platônico é que não se trata de uma passagem deste mundo para um outro mundo. Todo o desenrolar do movimento da alma em Sêneca se dá no sentido de nunca perder de vista os elementos que caracterizam o mundo em que nos encontramos e que caracterizam, de maneira particular, a condição que é a nossa em todo a sua singularidade neste mundo, pois se pratica um recuo, um distanciamento do contexto no qual nos encontramos situados para se apreender a si mesmo no interior deste mesmo mundo. O movimento de distanciamento do ponto em que nos situamos permite-nos tomar o mundo em sua globalidade, nos colocando num ponto tão central e tão elevado que nos permite ver embaixo a ordem geral do mundo da qual fazemos parte. Deste ponto elevado se pode ver o pequeno lugar que ocupamos, o pouco tempo que permanecemos e, enfim, o quão pouco, de fato, somos.

Desta forma, ao contrário de um deslocamento para uma outra realidade o que temos em Sêneca é um mergulho mais fundo na realidade mesma de nossa condição humana. Ao se elevar até ao cimo do mundo estabelecemos uma máxima tensão entre nossa singularidade e a razão universal, contudo não se trata, de maneira alguma, de negar nossa realidade, mas, pelo contrário, se procura apreende-la em toda a sua condição. Do ponto mais alto podemos lançar uma vista de profundidade, um olhar de imersão sobre nos mesmos no interior mesmo de um conjunto de encadeamentos e necessidades da qual se faz parte. Este olhar nos permite compreender quem, de fato, somos e este conhecimento nos assegura que nossa liberdade enquanto sujeito se inscreve aí mesmo no interior desta trama que nos envolve. Não há lugar para utopias, para fuga, tudo o que se pode fazer é agir no interior mesmo deste mundo. O mergulho do olhar ao interior deste mesmo mundo onde se encontra a si mesmo permite a experiência de "conversão a um si," a um "eu" situado no coração dos encadeamentos e necessidades.

Um exemplo bastante claro sobre este tema da vista de profundidade em Sêneca se encontra no seu texto *Consolação a Mária*. Sêneca escreveu este texto procurando consolar Mária por ocasião da morte de um de seus filhos. Retomando neste texto argumentos estoicos tradicionais, Sêneca procura fazer a experiência de um olhar de profundidade sobre a realidade deste mundo. Numa passagem do texto⁹³ Sêneca convida Mária a fazer a experiência da entrada do homem na vida. Antes de entrar no mundo o homem tem a possibilidade de ver o que vai se passar aí. Porém, não se trata da possibilidade de decidir-se entre qual tipo de vida dentre as que aí se apresentam ele vai poder escolher. Trata-se apenas do direito de olhar e olhar bem o que ocorre no mundo. Ou seja, se é convidado a fazer a experiência do indivíduo no limiar da existência. Do ponto mais alto o homem pode observar o mundo em sua globalidade. Em seguida, mergulha seu olhar sobre Siracusa "a cidade comum aos deuses e aos homens". "Verás as estrelas, o sol no seu curso cotidiano marcando o intervalo do dia e da noite" e que na sua "carreira anual divide o ciclo do estio e do inverno". Verás ainda "a lua com sua doce e temperada luz"; verás os cinco planetas dos quais o movimento comanda a sorte dos homens. "Admirarás no céu as nuvens amontoadas" e o "vão oblíquo do raio". Em seguida, "saciados com tal espetáculo, teus olhos se voltam para a terra e verás outras tantas maravilhas": as altas montanhas, as planícies, as florestas, os rios, as cidades; verás ainda o oceano com suas "ondas sempre inquietas movendo-se na calma dos ventos"; verás aí imensas criaturas marinhas; verás também as naus dos homens que navegam em busca de terras desconhecidas. "E nada verás que não tenha intencionado a audácia humana, ao mesmo tempo, testemunho e labor associados destes grandes esforços".

Mas, ao mesmo tempo, neste percurso pelo mundo encontrarás "mil flagelos do corpo e da alma, guerras, latrocínios, envenenamentos, naufrágios, furacões, doenças, perdas prematuras de nossos próximos e a morte, talvez doce, talvez plena de dores e tormentos. Delibera contigo e pesa bem o que desejas; uma vez entrado nesta vida de maravilhas, é por aí que deves sair"⁹⁴.

Nesta vista de profundidade sobre as coisas trata-se, sobretudo, de compreender que todos os esplendores que se pode encontrar no céu, nos astros, nos meteoros, na terra com suas belas paisagens, montanhas, vales, rios, mares, tudo isto está indissociavelmente ligado aos

⁹³ Seneca. *Consolación a Marcia*. Traducción de Pedro Fernandez Navarrete. Bueno Aires: Libreria El Ateneo, 1952, XVIII, p. 728.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 728-729. (t. p.)

inumeráveis flagelos e tormentos que castigam os viventes. A única possibilidade que resta ao indivíduo é escolher viver ou morrer, mas não entre uma vida boa ou má, isto é, compete ao homem aceitar ou não a vida, mas uma vez aceita, é a vida em sua totalidade, com suas maravilhas e suas dores, isto é, com todas as suas conseqüências.

E este exercício da vista de profundidade apresenta uma simetria com a forma de sabedoria que é adquirida na prática da velhice ideal: em ambos trata-se de elevar-se ao cimo do mundo *in consortium deo* e deste ponto lançar um olhar de profundidade sobre si mesmo no interior do mundo, aí apreendendo sua contingência, sua medida ínfima. A partir deste exercício trata-se, nos dois casos, de estabelecer uma tensão entre o si na sua singularidade__ situado no interior do mundo__ e o si enquanto razão universal__ situado no ponto mais elevado do mundo e capaz de ver a totalidade das coisas __, ou seja, a "conversão a si" em Sêneca se desenrola enquanto conhecimento, compreensão de sua real condição neste mundo e não pela renúncia a esta realidade.

2. 3. 2 - Conhecimento do mundo e "conversão a si" em Marco Aurélio

Em Marco Aurélio encontra-se uma concepção de saber espiritual que é, ao mesmo tempo, correlativa e inversa da que se encontra em Sêneca. Em Marco Aurélio o saber espiritual não consiste em o sujeito tomar recuo, distância em relação à sua localização do ponto em que se encontra neste mundo e, aí, então, apreender o mundo em sua globalidade como em Sêneca. Para Marco Aurélio trata-se, por sua vez, de "olhar para o interior. Em nenhuma coisa, nem sua qualidade, nem seu valor devem escapar"⁹⁵ ou, como explica Foucault: "definir um certo movimento do sujeito que partindo do ponto em que se encontra no mundo, ele se aprofunda no interior deste mundo ou, em todo caso, inclina-se sobre este mundo até nos seus menores detalhes como para tomar um olhar míope sobre o grão mais fino das coisas"⁹⁶. É o que se poderia chamar, de acordo com Foucault, de visão infinitesimal das coisas.

Esta figura do sujeito que se inclina para o interior das coisas e aí procura apreendê-la em seus menores detalhes, isto é, em uma visão infinitesimal vamos encontrar formulados em

⁹⁵ Marco Aurélio. *Meditações*. Tradução e nota por Jaime Bruna. 1ª ed. Col. *Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973, Livro VI, 3, p. 293. / Marc Aurèle. *Pensées*. Trad. ^a I. Trannoy. Paris: Les Belles Lettres, 1954, Livre VI, 3, p. 54.

⁹⁶ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. *Op. cit.*, p. 278.

vários textos das *Meditações*. Foucault inicia, então, a sua análise pelo livro III, 11 das *Meditações* que diz:

"Aos preceitos já ditos acrescenta-se mais um: definir e descrever sempre o objeto do qual a imagem se apresenta ao espírito, de maneira que se possa vê-lo distintamente, tal qual é por essência, nu, por inteiro, sob todas as suas faces; e se dizer de si para consigo mesmo, o nome que o designa e os nomes dos elementos do qual ele foi composto e daqueles em que ele se dissolverá. Nada com efeito, é neste ponto capaz de nos fazer a alma grande, como poder identificar com método e verdade cada um dos objetos que se apresentam na vida e os ver sempre de tal maneira que se considera, ao mesmo tempo, a que parte do universo cada um confere utilidade, a qual valor tem relação no conjunto e qual por relação ao homem, este cidadão da mais eminente das cidades, da qual as outras cidades são como casas: qual é, de quais elementos é composto, quanto tempo deve naturalmente durar este objeto que causa esta imagem em mim e de qual virtude tenho necessidade em relação a ela, por exemplo, a doçura, a coragem, a sinceridade, a lhanura, a abstinência etc"⁹⁷.

Foucault parte, então, da primeira frase: "aos preceitos já ditos acrescenta-se mais um"⁹⁸. Foucault chama a atenção para o termo "preceito" usado nas traduções do termo original grego *parástema*. *Parástema*, observa Foucault, não é exatamente preceito, ou seja, isto que entendemos por preceito como algo que está para se fazer. *Parástema* é alguma coisa que se deve sempre ter em vista, que se deve sempre guardar sob os olhos. Seria ao mesmo tempo o enunciado de uma verdade fundamental e regra de conduta. Seria, então, a não dissociação entre o princípio da verdade e da regra de conduta.

Os "*parastémata* já ditos" são três. Um destes se refere ao que devemos considerar como o bem mais valioso para o sujeito: e se encontra expresso no parágrafo 6 do livro III: "tu, repito, escolhe franca e livremente o bem mais valioso e apegate a ele"⁹⁹. Este *parástema* pergunta pelo bem mas precioso para o sujeito. Outro tipo de *parástema* concerne a liberdade do sujeito; ao fato de que sempre somos livres para opinar como queremos. Ou seja, este *parástema* se refere a nossa liberdade na consideração das coisas. É o que está expresso na passagem:

⁹⁷Marc Aurèle. *Pensées. Op. cit.*, Livre III, 11, p. 24. / Marco Aurelio. *Pensieri. Classici Greci*. A cura de Guido Cortassa. Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1984, Livro III, 11, p. 272, são mais próximas entre si e do texto grego. / Marco Aurélio. *Meditações. Op. cit.*, Livro III, 11, p. 281-282.

⁹⁸ A tradução brasileira traz: "aos conselhos já ditos acrescenta-se mais um: determinar e definir..." e não "definir e descrever", como as edições francesa e italiana citadas acima.

⁹⁹ Marc Aurèle. *Pensées. Op. cit.*, Livre III, 6, p. 24 / Marco Aurélio. *Meditações. Op. cit.*, Livro III, 6, p. 281.

"venera o poder de opinar. Dele depende inteiramente que não haja nunca em teu guia [razão] uma opinião discrepante da natureza e da constituição do vivente racional"¹⁰⁰. Por fim, o último tipo de *parástema* diz respeito ao que é o real para o sujeito. E a única instância da realidade que o sujeito, de fato, possui é o instante presente. Diz Marco Aurélio: "lembra-te, ainda, que cada um vive apenas o presente momento infinitamente breve. O mais, ou já se viveu ou está na incerteza"¹⁰¹.

Então, a estes *parastémata* é preciso acrescentar um outro, um outro, no entanto, que não é da mesma ordem, nem do mesmo nível que os anteriores. Trata-se este de uma prescrição ou melhor, conforme Foucault, de um esquema de alguma coisa que está em exercício. Ou ainda, de um "um exercício espiritual que vai precisamente ter por papel e por função, por um lado, manter sempre no espírito estas coisas que devemos ter no espírito __ a saber: a definição do bem, a definição da liberdade e a definição do real __ e, ao mesmo tempo, este exercício deve nos permitir os retomar sempre e os reatualizar sempre, deve nos permitir mantê-los juntos e definir, por consequência, o que em função da liberdade do sujeito deve ser ele para esta liberdade, reconhecer como o bem no único elemento da realidade que é nosso, a saber, o presente"¹⁰².

Assim, este outro *parástema* não é, apenas, mais um princípio a ter sob os olhos, mas, realmente, um programa de exercícios. Vejamos, então, em que consiste este exercício acompanhando a análise de Foucault elemento por elemento.

Em primeiro lugar, o texto diz: "descrever e definir sempre o objeto do qual a imagem se apresenta no espírito". "Definir", explica Foucault, é delimitar, traçar o limite, mas também fixar o valor de alguma. O exercício espiritual consiste, justamente, em dar uma delimitação e, ao mesmo tempo, fixar o valor de certa coisa. O segundo termo é "descrever", descrever o objeto, ou seja, traçar o "percurso mais ou menos detalhado do conteúdo intuitivo da forma e dos elementos das coisas"¹⁰³.

Na temática das experiências espirituais da Antiguidade, particularmente nos estoícos, era uma idéia corrente intervir no fluxo das representações que se dão ou desfilam no espírito ou que caem no campo da percepção. A fórmula fundamental do exercício espiritual consiste na prática de uma atenção voluntária sobre o fluxo espontâneo e involuntário de maneira

¹⁰⁰ Marc Aurèle. *Pensées. Op. cit.*, Livre III, 9, p. 24. / Marco Aurélio. *Meditações. Op. cit.*, Livro III, 9, p. 281.

¹⁰¹ Marco Aurélio. *Meditações. Op. cit.*, Livro III, 10, p. 281. / Marc Aurèle. *Pensées. Op. cit.*, Livre III, 10, p. 24.

¹⁰² Foucault, M. *L'herméneutique du sujet. Op. cit.*, p. 279-280.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 280.

a determinar o conteúdo objetivo desta representação.¹⁰⁴ Em outras palavras, no exercício espiritual trata-se de praticar um trabalho de definição e de descrição sobre o fluxo espontâneo das representações "de maneira a vê-lo [o objeto] distintamente, tal qual é na sua essência, nu, por inteiro, sob todas as suas faces; e, se dizer, de si para consigo mesmo, seu nome e os nomes dos elementos do qual ele foi composto e em quais elementos se dissolverá".

Exercício do olhar. Em primeiro lugar, o exercício espiritual vai consistir em definir e descrever o objeto do qual a imagem se apresenta ao espírito distintamente de modo que se possa vê-lo __ tal qual é na sua essência, nu, por inteiro, sob todas as suas faces. Para apreender o objeto em sua distinção de tudo o que o envolve e o embaraça, trata-se de contemplar o objeto em sua essência e, aí, a posição __ tomando-o despido, "nu" __ isto é tomá-lo desembaraçado, sem disfarces. Em seguida, tomá-lo na sua "inteireza", no seu todo, e, por fim, "sob todas as suas faces", ou seja, distinguindo todos os seus elementos constituintes.

Ao mesmo tempo em que todo este trabalho é realizado na ordem do olhar, da contemplação da coisa, é preciso também que seja realizado na ordem de seu nome, é preciso dizer em si mesmo o seu nome e os nomes das partes, dos elementos de que se compõe e nos quais se dissolverá. Este é um outro aspecto do exercício espiritual: dizer-se a si mesmo o nome da coisa, do objeto é não apenas conhecer, se lembrar o nome deste objeto e dos diferentes objetos do qual ele se compõe, mas é preciso o dizer em si mesmo e por si mesmo, isto é, é preciso o nomear, falar a si mesmo. Trata-se de um exercício de verbalização que é muito importante para a fixação, para a memorização no espírito, do objeto e de seus elementos e, conseqüentemente, por meio destes nomes, desta verbalização se reatualizar todo o sistema de valores.

Exercício de fixação. A seguir, o exercício de fixação ou memorização no espírito dos nomes deve ser simultaneamente articulado com o exercício do olhar. "Olhar e memória devem ser ligados um ao outro num único movimento do espírito que, por um lado, dirige o olhar para as coisas e, de outro lado, reativa na memória o nome destas diferentes coisas"¹⁰⁵.

Por fim, neste duplo exercício a essência da coisa vai se desenvolver, de alguma forma, integralmente: pelo olhar vemos a coisa mesma __ na sua nudez, na sua inteireza e nas

¹⁰⁴ O método intelectual, ao contrário deste método espiritual, consiste em se dar uma definição voluntária e sistemática da lei de sucessão das representações e não os aceitar ao espírito sem antes estabelecer uma conexão lógica entre as representações. Cf. Foucault, M. *L'herméneutique du sujet. Op. cit.*, p. 280-281.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 283.

suas partes componentes__ nomeando a coisa mesma e os diferentes elementos que a compõem__ e se nós vemos quais os elementos de que a coisa é composta, vemos também quais os elementos em que ela vai se dissolver. Assim, se poderá mediante este exercício apreender a composição atual do objeto e ainda o seu estado futuro, isto é, quando e em que condições ele vai se desfazer. Em resumo, por este exercício trata-se de apreender o objeto em sua plenitude e complexidade essencial e, ao mesmo tempo, a fragilidade de sua existência.

Foucault passa, então, a analisar o que constitui a segunda fase do exercício espiritual a partir da segunda parte da mesma passagem do parágrafo 11 do livro III que diz:

"Nada, com efeito, é neste ponto capaz de nos tornar a alma grande como o de poder identificar, com método e verdade, cada um dos objetos que se apresentam na vida e os ver sempre de tal maneira que se o considera, ao mesmo tempo, a que parte do universo cada um confere utilidade e qual valor tem em relação ao conjunto e qual por relação ao homem, este cidadão da mais eminente das cidades, da qual as outras cidades são como casas"¹⁰⁶.

Marco Aurélio retoma nesta passagem o que deve ser o objetivo deste exercício espiritual analítico, desta meditação *eidética* e *onomástica*, como chama Foucault: é "tornar alma grande".

Tornar a alma grande é atingir o estado no qual o sujeito se reconhece independente das servidões nas quais tem submetido suas opiniões e, então, suas paixões. Tornar a alma grande é se liberar de toda esta trama que a envolve e lhe permitir encontrar a sua verdadeira natureza e sua adequação à razão geral do universo. Enfim, o objetivo deste exercício é tornar a alma para a sua verdadeira grandeza que a faz livre e indiferente a respeito das coisas e tranqüila em relação aos acontecimentos¹⁰⁷.

O exame analítico do objeto vai assegurar a grandeza da alma e permitir fazer a prova (*elegkhein*) do objeto. Trata-se, então, agora, de fazer passar o objeto representado e apreendido na sua realidade objetiva, pela descrição e pela definição, pelo fio da suspeita, das refutações intelectuais que dissipam as ilusões. Ou seja, é preciso testar, provar este objeto. Este teste ou prova consiste em ver qual utilidade este objeto tem para qual parte deste universo. Trata-se, então, de recolocar o objeto contemplado__ definido e descrito na sua nudez, tomado na

¹⁰⁶ Marco Aurélio. *Meditações. Op. cit.*, Livro III, 11, p. 280-281. / Marc Aurèle. *Pensées. Op. cit.*, Livre III, 11, p. 24.

¹⁰⁷ Conferir: Marco Aurélio. *Meditações. Op. cit.*, Livro XI, 16, p. 323. / Marc Aurèle. *Pensées. Op. cit.*, Livre XI, 16, p. 128.

sua totalidade, analisado nas suas partes__ no interior do universo ao qual pertence, para ver qual o lugar, qual a função e utilidade ele tem aí. É isto que Marco Aurélio especifica quando pergunta "qual valor" este objeto tem para o todo e, em seguida, qual valor tem para o homem enquanto "cidadão da mais eminente das cidades, da qual as outras cidades são como casas".

Trata-se, aqui, de tomar o valor do objeto para o universo, mas também para o homem enquanto cidadão do mundo, isto é, enquanto colocado pela Providência no interior do universo. Procura-se tomar o valor do objeto para o homem enquanto ele é cidadão do mundo em geral e, também, enquanto é cidadão das cidades particulares. Das cidades particulares isto quer dizer, seja como fazendo parte das cidades em geral, seja enquanto fazendo parte das diferentes formas de pertença comunitária como famílias, grupos etc., enfim todas estas formas de associação__ família, cidades__ que são como casas da grande cidade do mundo. Este escalonamento das diferentes formas de comunidades até a grande comunidade do gênero humano serve para mostrar que o exame da coisa deve ser apreendido não apenas em relação ao homem enquanto cidadão, mas também no quadro geral de toda a humanidade.

Ao tomar a utilidade do objeto para o homem enquanto cidadão de determinado país ou comunidade, por exemplo, se se é pai de família ou não, vai ser possível, desta forma, determinar de que virtude o sujeito tem necessidade em relação a estas coisas. Assim, quando determinada coisa cai na representação do sujeito, este deve fazer uso de uma virtude determinada como a sinceridade, ou a boa-fé, ou a coragem etc. a respeito destas coisas e em função da representação delas em seu espírito.

Enfim, trata-se de submeter a uma vigilância continua e minuciosa todo o fluxo das representações para se obter a grandeza da alma. É preciso notar que se trata aqui da análise do conteúdo objetivo do coisa e não apenas análise de sua representação, ou seja, como realidade puramente psíquica. No cristianismo esta análise do fluxo das representações vai ser feita, justamente, apenas enquanto conteúdo psíquico, ou seja, a análise vai estar voltada para o interior do sujeito e para a decifração de seus desejos e não para o exterior. No modelo estóico de Marco Aurélio trata-se de analisar o conteúdo objetivo destas representações. O sujeito está voltado para o exterior, para o mundo, para as coisas do mundo.

Dai, então, trata-se de examinar cada representação, o que ela representa e, por consequência, as virtudes que é preciso opor ou que é preciso colocar em obra a propósito desta coisa: é preciso "dizer de cada uma delas: isto me vem de Deus; do encadeamento, da trama, dos

acontecimentos, do encontro produzido pela coincidência e pelo acaso; isto me vem de um ser de minha raça, de meu parente, de um companheiro, que todavia ignora o que é conforme a natureza"¹⁰⁸.

Embora Marco Aurélio coloque a questão da origem, porém, não se trata da questão da origem da representação: se esta é vinda de mim mesmo, ou de Deus ou do maligno. A questão da origem que ele coloca se refere à origem da coisa representada, isto é, trata-se de saber se a coisa representada pertence a ordem necessária do mundo ou se vem diretamente da providência divina e de sua benevolência para comigo. Em Marco Aurélio a questão é endereçada ao mundo exterior, pois trata-se de se conhecer o que é o mundo e, portanto, o que está em questão é um saber sobre o mundo¹⁰⁹.

Foucault procura, então, analisar como é colocado em obra mediante uma série de exercícios este princípio geral do exame do conteúdo representativo por Marco Aurélio. Estes exercícios são de três tipos: de decomposição do objeto no tempo; de decomposição do objeto nos seus elementos constituintes; e os de descrição redutora ou desqualificante do objeto.

Então, em primeiro lugar, vejamos os exercícios de decomposição do objeto no tempo. Foucault cita como exemplo a passagem do parágrafo 2º do livro XI, onde Marco Aurélio diz: "desprezarás o deleite do canto, a dança, o panocrácio; a melodia, basta que a decomponhas em cada uma de suas notas e perguntes a ti mesmo se não lhe resistes e te desenganarás; quanto à dança, faze exame análogo de cada movimento ou parada; da mesma forma com o panocrácio.

Em suma, excetuada a virtude e seus efeitos, lembra-te de examinar a fundo os componentes e por essa análise chegar ao desprezo; aplica o mesmo método à extensão toda da vida"¹¹⁰.

Então, tem-se aqui as notas de música, os movimentos da dança e os movimentos deste tipo de luta com os punhos e as pernas mais ou menos dançada que é o panocrácio. O exercício proposto por Marco Aurélio se desenvolveria da seguinte forma: quando se ouve uma música ou um canto melodioso, ou quando se vê uma dança graciosa ou os movimentos do panocrácio, procura-se evitar ouvi-los ou vê-los no seu conjunto, tomando na medida do possível

¹⁰⁸ Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro III, 11, p. 181. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre III, 11, p. 24.

¹⁰⁹ Marco Aurélio. *Meditações*. Livros: XII, 29, p. 329; VIII, 11, p. 306; VIII, 13, p.306. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livres XII, 29, p. 142; VIII,11, p. 85; VIII, 13, p. 85.

¹¹⁰ Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro XI, 2, p. 321. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre XI, 2, p. 123-124.

uma atenção descontínua e analítica de modo a isolar, em nossa percepção, cada nota das outras ou cada movimento em particular dos outros. Por este exercício, procura-se desfazer do seu conjunto a música ou a dança para isolar tanto quanto possível cada elemento em sua particularidade e, então, apreender a realidade do instante nisto que ela tem de absolutamente singular.

O objetivo deste exercício é dado por Marco Aurélio no início e no fim deste parágrafo em análise, quando diz "desprezarás o deleite do canto, a dança, o pancrácio"; e mais ao fim: "por essa análise chega ao desprezo".

A razão de chegar ao desprezo das coisas é evitar ser arrebatado por elas e, assim, se tornar mais fraco que elas mesmas. Quando se houve uma melodia ou se observa uma dança na sua continuidade se será tomado pelo encanto delas e se terá o seu "eu" disperso. É para resistir-lhes, para ser mais forte que as coisas, para ter o domínio de si e assegurar a sua liberdade que se pratica a decomposição da coisa na realidade do tempo presente. Enfim, com isto se está desempenhando a lei do real pela qual a única realidade para o sujeito é dada pelo instante presente¹¹¹. No instante presente cada nota ou movimento mostra sua realidade de uma simples nota ou de um simples movimento sem o seu encanto e sem a sua graça. Ao mesmo tempo, nos apercebemos que não há nenhum bem nestas notas e nestes movimentos e, desta forma, não há porque se deixar dominar pela música e pela dança ou pancrácio. "A lei da percepção instantânea é um exercício de liberação que garante ao sujeito que ele será mais forte que cada elemento do real que lhe é apresentado"¹¹².

Podemos notar este exercício da dispersão ou da descontinuidade das coisas em outras passagens das *Meditações* de Marco Aurélio como, por exemplo, na seguinte passagem onde diz:

"das coisas que passam a correr nesse rio, qual podemos distinguir com nossa estima, se não nos é dado firmar-nos em nenhuma? É como se alguém começasse a amar um dos pardais que passam e ei-lo já fora de vista"¹¹³. Como podemos estimar algo que, mal percebemos, já desapareceu?

¹¹¹ Hadot, P. *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*. Translated by M. Chase. Cambridge: Harvard University Press, 1998, p. 132.

¹¹² Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 290.

¹¹³ Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro VI, 15, p. 294. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre VI, 15, p. 57.

A passagem sobre as notas de música e sobre o movimento da dança termina, então, com a afirmação:

"excetuada a virtude e seus efeitos, lembra-te de examinar a fundo os componentes e por essa análise chegar ao desprezo; aplica o mesmo método à extensão da vida".

É preciso, então, aplicar o mesmo método não apenas às coisas que nos cercam, mas à totalidade da nossa existência e, inclusive, a nós mesmos. Foucault aproxima este texto de outros textos das *Meditações* como, por exemplo, o Livro II, parágrafo 2¹¹⁴, onde Marco Aurélio afirma que o *pneûma* é um sopro e, ao dizer isto, ele está procedendo a redução ao elemento material, pois o *pneûma* é um sopro material. Um sopro que se renova a cada respiração: "cada vez que respiramos abandonamos um pouco de nosso *pneûma* e tomamos um pouco de outro *pneûma*, de maneira que nunca somos os mesmos". Enquanto possuímos um *pneûma* nunca somos os mesmos e, assim, não é possível fixar nossa identidade no e pelo *pneûma*.

Em outra passagem, ainda, diz: "a vida mesma de cada um é algo como a evaporação do sangue e a inalação do ar: o mesmo que aspirar o ar uma vez e expirá-lo, como fazemos a todo o instante"¹¹⁵.

É preciso, então, aplicar a nós mesmos e a nossa vida este exercício de decomposição do objeto no tempo. E aplicado a nós mesmos este exercício, vamos perceber que o que acreditamos ser nossa identidade, de fato, não é, porque enquanto elemento corpóreo, isto é, enquanto *pneûma* somos sempre algo descontínuo em relação a nosso ser.

Retornando ao texto XI, 2, onde Marco Aurélio diz: "excetuada a virtude e seus efeitos, lembra-te de examinar a fundo o componente das coisas". A virtude é o único elemento ao qual podemos estabelecer nossa identidade. Trata-se da doutrina estoíca pela qual a virtude é indecomponível¹¹⁶. A virtude é unidade, coerência, a força da alma mesma e, por aí, ela pode escapar ao tempo, a perda da sua unidade pela dispersão e decomposição no tempo. Pela virtude a alma é indivisível em elementos e não sendo decomponível nos elementos ela mantém sua unidade e escapa ao tempo: o que a faz equivaler à eternidade.

O segundo tipo de exercícios analíticos em Marco Aurélio são os da decomposição das coisas em seus elemento materiais. Foucault toma para análise o texto VI, 13 que diz:

¹¹⁴ Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro II, 2, p. 291. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre II, 2 p. 10.

¹¹⁵ Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro VI, 15, p. 294. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre VI, 15, p. 57.

¹¹⁶ Goldschmidt, V. *Le système stoïcien et l' idée de temps*. 4^e édition. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989, p. 204-205.

"assim como, dos pratos de carne e outros alimentos, o pensar que um é cadáver dum peixe, outro o cadáver duma galinha ou dum leitão; igualmente do Falerno, que é o suco duma uva e, da toga, que é o pêlo duma ovelha tinto com o sangue dum molusco, e, ainda, da copulação, que não passa de fricção do ventre e ejeção de muco acompanhada de algum espasmo; assim como essas idéias atingem as coisas em si e as penetram até ver o que elas são afinal, assim devemos agir durante toda a vida; quando mais fidedigna se afiguram as coisas, despi-las, contemplar a sua vulgaridade e suprimir os comentários que a esta conferem imponência"¹¹⁷.

Neste texto trata-se de encontrar pela decomposição da coisa os seus constituintes, os seus elementos materiais. As coisas são fraturadas, fragmentadas nelas mesmas e, assim, atravessadas e penetradas em seu coração, em seu íntimo de tal maneira a se poder ver o que elas realmente são. As coisas são desnudadas e vistas de alto a baixo para que se possa aquilatar, apreciar o seu preço, o seu bom valor. É desta maneira que podemos nos desprender do encantamento pelo qual se arrisca a ser capturado. Assim por este olhar que atravessa as coisas de um lado a outro e penetra em seu interior podemos avaliar o real valor da coisa.

Aqui também Marco Aurélio acrescenta que devemos aplicar esta mesma análise das coisas a nós mesmos e a toda a nossa existência. Pois, trata-se aqui também do mesmo objetivo do exercício anterior sobre a decomposição do objeto no tempo: estabelecer a liberdade do sujeito.

A passagem do texto II, 2¹¹⁸ pergunta: o que sou eu? E aí a resposta: eu sou carne, eu sou sopro, eu sou um princípio racional. Enquanto carne sou sangue, ossos, nervos, veias, artérias, isto é, a carne pode ser decomposta em seus elementos. Enquanto sopro, *pneûma* nunca sou o mesmo, pois a cada aspiração e expiração renovo constantemente o meu ser. Resta, por fim, o princípio racional: é por ele que se define e se pode praticar a virtude, isto é, a unidade da ação. Este é o único princípio pelo qual mantenho sempre a mesma identidade de meu ser. Portanto, é o

¹¹⁷ Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro VI, 13, p. 294. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre VI, 13, p. 55.

¹¹⁸ "O que sou é carne, sopro e o meu guia[espírito]. Larga os livros e não te deixa mais atrair; não te é lícito; ao invés, como quem está para morrer, despreza a carne__ lama de sangue, ossos, renda de nervos, de veias, trança de artérias. Observa, também, o que é o sopro: vento, e nem sempre o mesmo, mas a todo momento expelido de novo aspirado. Em terceiro lugar, enfim, o guia. Pensa nisto: estás velho; não o de deixes continuar escravo, titireado pelos impulsos egoístas, enfadado com o destino atual ou apreensivo quanto ao futuro". (Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro II, 2, p. 291 / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre II, 2, p. 10).

único princípio que pode nos tornar livre, livre da decomposição no tempo e da decomposição material¹¹⁹.

Por fim, o terceiro tipo de exercício analítico: a redução descritiva ou descrição para o fim de desqualificação. Este exercício consiste em se dar uma representação, com a maior exatidão e detalhes possíveis, com a finalidade de reduzir a coisa tal qual ela se apresenta, desnudando-a de suas aparências e de seus efeitos de sedução ou dos temores que nos possam suscitar. Quando diante de algo ou de alguém que se nos apresenta grande demais ou poderoso e nos ameaça, trata-se de reduzi-lo desnudando-o de suas aparências como no exemplo deste exercício encontrado na passagem que diz: "vê-los quando comem, quando dormem, quando copulam, quando defecam etc. Depois, vê-los quando impam e se ensoberbecem, ou quando zangam e ralham autoritários! Todavia, a quantos há pouco se escravizavam, e por que? e, dentro em breve, a que condições estarão reduzidos!"¹²⁰

Para concluir, podemos notar uma certa simetria entre o exercício infinitesimal em Marco Aurélio e o exercício da visão de profundidade em Sêneca. Há em ambos um certo olhar de cima para baixo sobre as coisas. Mas enquanto em Sêneca este olhar se faz a partir do cimo do mundo, em Marco Aurélio este olhar é feito a partir do plano da existência humana. Se em Sêneca o olhar se efetua do ponto mais alto, mais distante, portanto, o ponto que permite estabelecer a máxima tensão com o "si" e, daí, num mergulho deste olhar, localizar o "si" na sua singularidade espaço-temporal, em Marco Aurélio trata-se de um olhar desqualificante e irônico da cada coisa em sua singularidade. Por fim, em Sêneca a perspectiva tomada a partir do alto permite perceber a si mesmo na sua dimensão minúscula e contingente, porém sem levar à dissolução de si mesmo. Já em Marco Aurélio este olhar sobre si mesmo nos mostra quanto nossa própria identidade é constituída de elementos materiais singulares e descontínuos uns em relação aos outros e que no fundo somos uma falsa unidade. A única unidade capaz de constituir nossa identidade no espaço e no tempo é a de sujeitos racionais. Ou seja, só encontramos nossa verdadeira unidade na medida em que nos reconhecemos como parte da razão que preside o mundo. Desta forma, de acordo com Foucault, o exercício espiritual em Marco Aurélio caminha para uma espécie de dissolução da individualidade na razão universal.

¹¹⁹ Hadot, P. *Op. cit.*, pp. 112-125.

¹²⁰ Marco Aurélio. *Meditações*. *Op. cit.*, Livro X, 19, p. 318. / Marc Aurèle. *Pensées*. *Op. cit.*, Livre X, 19, p. 115

Concluindo, a análise do saber do mundo em Sêneca e em Marco Aurélio permite mostrar como a questão da "conversão a si" enquanto condição de acesso à verdade possibilita ao sujeito fazer a experiência de "si". Em Sêneca e Marco Aurélio a questão do saber do mundo se desenrola como condição de acesso a um conhecimento de "si" que permite fazer a experiência de si voltada para as coisas e não como será mais tarde no cristianismo e na época moderna como uma forma de interioridade.

A modalização do saber enquanto saber das coisas em Sêneca e Marco Aurélio caracteriza-se, em primeiro lugar, como um certo deslocamento do sujeito, seja para o alto em Sêneca, seja para o coração das coisas em Marco Aurélio, que o destaca do ponto onde se encontra e o leva para outro ponto onde ele pode fazer a experiência do saber. Em segundo lugar, este deslocamento do sujeito permite tomar as coisas na sua realidade e no seu valor, isto é, possibilita aferir seu lugar, sua relação, sua dimensão própria no interior do conjunto mais amplo do mundo e também de sua importância para o homem. Em terceiro lugar, este saber permite ao sujeito se ver a si mesmo na sua realidade. Por fim, em quarto lugar, tem-se como efeito deste saber sobre o sujeito um efeito de retorno pelo qual ele não apenas se torna mais livre, mas se transforma em seu ser mesmo de sujeito.

Em suma, este saber sobre as coisas que implica estas quatro condições — deslocamento do sujeito, valorização das coisas de acordo com sua realidade no conjunto do universo (*kósmos*), visão de si mesmo no mundo e transfiguração de si mesmo — é o que Foucault chama de saber espiritual e que se apresenta como contraponto ao conhecimento filosófico ou racional moderno.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Capítulo Terceiro

Ascese e Conversão a si.

3. 1 - Ascese como preparação

No capítulo anterior vimos a importância do conhecimento do mundo para o "conhecimento de si" ou como o saber do mundo está implicado na questão da "conversão a si". Neste capítulo vamos analisar a questão da "conversão a si" sob o ângulo da prática, do exercício de si sobre si, ou seja, da maneira como se pratica a aquisição da virtude ou o modo de ser verdadeiro do indivíduo. O homem que quer ser virtuoso, dizia Musônio Rufo, deve não apenas aprender o conhecimento das coisas verdadeiras, mas "ainda exercitar-se de acordo com estes conhecimentos zelosa e laboriosamente"¹²¹. Em outras palavras, na relação entre sujeito e verdade na filosofia dos dois primeiros séculos de nossa era e, particularmente, no estoicismo, há este aspecto da prática que é fundamental na "conversão a si" enquanto prática da subjetivação da verdade.

O que Foucault procura mostrar na filosofia antiga é que a relação sujeito e prática ou seja, "como o sujeito deve agir como é preciso" não se encontra relacionada à questão da coerção moral ou jurídica, mas trata-se do exercício de incorporação da verdade. A aquisição da virtude não corresponde a uma lei à qual o indivíduo se submete ou a um código perante o qual procura definir seu comportamento, mas significa que ele procura dotar cada ação singular de verdade e beleza. Com isso, trata-se de "saber em que medida o fato de conhecer o verdadeiro pode permitir ao sujeito não somente agir, mas ser como ele deve ser e como quer ser"¹²². Desta forma, a subjetividade não é definida pela submissão à lei, mas pelo exercício de incorporação da verdade__ isto é o que se chama experiência de espiritualidade do saber ou "ascese" (*áskesis*).

¹²¹ Rufus, Musonio. "Dos ejercicios". *Disertaciones VI*. In Cebes. *Tabla de Cebes*. Musonio Rufus *Disertaciones, Fragmentos Menores*. Epicteto. *Manual, Fragmentos*. Introducción, traducción y notas. De Paloma Ortiz Garcia. Madrid: Editorial Gredos, 1995, p. 87. (t. p.)

¹²² Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p., 305. (t. p.)

Foucault procura, então, abordar a questão da ascese (*áskesis*) como exercício da verdade. Em nossa concepção moderna, no entanto, a palavra ascese se encontra carregada de uma conotação negativa representada pelas várias formas de renúncias e, principalmente da renúncia de si. Na Antigüidade a ascese tinha um sentido profundamente diferente. Primeiro porque o alvo da prática ascética não era chegar a renúncia de si, mas, pelo contrário, se constituir a si mesmo. O objetivo da ascese na Antigüidade era chegar à constituição de uma relação plena, acabada e completa de si a si¹²³. Em segundo lugar, uma vez que se trata de estabelecer uma relação completa consigo mesmo, tratava-se de adquirir ou se dotar o indivíduo de uma formação, de um equipamento (*paraskeué, instructio*). Este equipamento (*paraskeué*) seria uma preparação do indivíduo para os acontecimentos imprevisíveis que o futuro pode lhe apresentar. Vejamos, então, em que consiste, de que é constituída e o modo de ser da *paraskeué*.

A definição de paraskeué. Sêneca no livro VII do *Dos Benefícios*¹²⁴, apresenta uma definição de *paraskeué* ou *instructio*, como ele a chama em latim, tomada de Demétrio, o cínico. Trata-se da comparação do homem sábio (virtuoso) com o atleta. O bom atleta, segundo Demétrio, não é aquele que procura desenvolver todos os movimentos possíveis, mas aquele que visa desenvolver apenas os movimentos elementares, suficientemente gerais e eficazes para serem adaptados à todas as circunstâncias. Desta maneira, não se trata de procurar a todo custo superar os outros ou a si mesmo, mas apenas de se preparar para ser mais forte do que a situação que possa se apresentar ou, pelo menos, de não ser mais fraco que esta. O mesmo deve suceder com a preparação do sábio: a *paraskeué* deve ser o conjunto das práticas necessárias e suficientes que permita ao indivíduo ser mais forte que os acontecimentos que possam sobrevir à sua existência. É o que se pode chamar a formação “atletica” do sábio. Este tema não se encontra apenas em Sêneca, mas também em Epicteto, em Marco Aurélio e outros. Marco Aurélio, por exemplo, compara a arte de viver mais à luta do que à dança¹²⁵. Assim, enquanto o dançarino para atingir um certo ideal de perfeição procura superar os outros e a si mesmo tornando o seu trabalho infinito, a arte da luta se preocupa mais em não ser menos forte que os golpes com que

¹²³ A conversão (*epistrophé*) greco-romana visa o gozo do “si” enquanto a conversão (*metanóia*) cristã busca a renúncia do “si”.

¹²⁴ Seneca. *Los Siete Libros de los Beneficios*. Traducción Pedro F. de Navarrete. Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial. 1952, Livro VII, p. 369-371.

¹²⁵ Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro VII, 61, p. 304. / Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre VII, 61, p. 79.

se pode deparar. Assim como o lutador, o atleta estóico é um atleta do acontecimento e não de si mesmo.

De que é constituída a paraskeué. O equipamento (*paraskeué*) é constituído pelos discursos verdadeiros (*lógoi*). Mas é preciso considerar que os *lógoi* não são simplesmente as proposições ou enunciados verdadeiros; são principalmente os enunciados materialmente existentes, isto é, as frases efetivamente pronunciadas, entendidas, escritas ou lidas por ele mesmo e que as exercitando, as repetindo no espírito, as fixa na memória. O indivíduo virtuoso é aquele que se dotou de "frases efetivamente entendidas ou lidas e que são por ele escritas, repronunciadas e rememoradas"¹²⁶. São as frases que ele entendeu ou que ele diz a si mesmo.

Por outro lado, estes discursos adquiridos e mantidos na sua materialidade são as proposições (*dogmata ou praecepta*) fundadas na razão. Dizer que são fundados na razão significa que eles são racionais e também razoáveis, ou seja, constituem tanto o discurso verdadeiro como o que é preciso fazer.

Por fim, estes *lógoi* não apenas dizem o que é o verdadeiro e o que é preciso fazer, mas são, sobretudo, persuasivos. Pois, na medida em que se apresentam como discursos verdadeiros e acarretam a convicção pela sua própria racionalidade, acarretam igualmente os próprios atos. Ou seja, a partir do momento em que estão no espírito e na memória do indivíduo acarretará quase que espontaneamente os atos do sujeito, como se fossem estes próprios *lógoi* que estariam falando por si mesmos como "matrizes da ação".

Como se manifesta a paraskeué Na medida em que estes elementos materiais do discurso verdadeiro precisam ser não apenas adquiridos, mas ativados constantemente numa espécie de presença permanente, que permita recorrer-se a eles, quando necessário, o discurso se apresenta aí como uma espécie de socorro (*boethós*). O socorro reside, justamente, no fato de poder responder a uma necessidade do sujeito diante de uma dificuldade. Daí então, este socorro dever estar à mão (*prokheiron, ad manum*), quando a circunstância se apresentar.

Em suma, a ascese (*áskesis*) tem essencialmente em razão de seu objetivo que é a constituição de uma relação adequada e plena de si a si por função primeira dotar o indivíduo de uma *paraskeué*. A *paraskeué* (equipamento), por sua vez, vai dar os *logoi* (discursos verdadeiros) que vão constituir a matriz das ações racionais. Em outras palavras, o equipamento (*paraskeué*) vai ser o elemento de transformação do discurso verdadeiro (*lógos*) em comportamento (*êthos*).

¹²⁶ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 308.

Desta forma, a ascese antiga difere muito do moderno sentido de ascese como renúncia de si ou de uma parte de si. No estoicismo se pratica a subjetivação do discurso verdadeiro num exercício de si sobre si com o fim de constituir a si mesmo em sujeito da verdade, tal como se encontra nos textos de Sêneca, Epicteto, Marco Aurélio e outros. Assim, por exemplo, Sêneca diz que é preciso se apropriar de alguma coisa, fazer sua as coisas que se sabe¹²⁷. Fazer sua a verdade é, então, tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro. Este é, de acordo com Foucault, o ponto central da ascese filosófica.

3. 1. 1 - Práticas de Subjetivação da Verdade

Num primeiro momento a ascese como preparação (*paraskeuê*) da subjetivação do discurso verdadeiro se faz pelas técnicas e práticas concernentes à escuta, à leitura e à escrita.

3. 1. 1. 2 -A escuta como prática ascética de subjetivação da verdade.

A escuta constitui o primeiro passo na ascese e na subjetivação do discurso verdadeiro. Escutar é o ato de recolher o que se diz de verdadeiro__ é o ato de recolher o *lógos*. Mas, a escuta é também a técnica quando bem conduzida, que permite ao indivíduo se persuadir da verdade, que ele encontra no *lógos*. A escuta constitui o primeiro momento do transformação da verdade (*lógos*) em ação (*êthos*), ou da passagem da verdade (*alétheia*) ao modo de ser na ação (*êthos*) do indivíduo.

A escuta, no entanto, possui um aspecto ambíguo, que ocorre pela própria natureza da audição. Por um lado, há um aspecto passivo na audição: por ela pode se deixar levar pela beleza da retórica, pelo encantamento da música. Mas, por outro lado, a audição é também o sentido pelo qual se adquire o discurso verdadeiro (*lógos*) e, portanto, a virtude.

Sêneca na carta 108 vê esta ambigüidade da audição como trazendo vantagens e inconvenientes. Primeiro, este aspecto da passividade traz alguma vantagem: como quando alguém participa do curso de um filósofo e, mesmo se encontrando desatento, alguma coisa do *lógos* entra na alma.

¹²⁷ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., Livre XIX, Lettre 119, 7, p. 64.

Assim, diz Sêneca: "aquele que vem ao curso de um filósofo deve de qualquer maneira aí recolher cada dia algum fruto.(...) Como quem se encontra debaixo do sol se queima, mesmo quando não viera para este fim, ou quando se passeia por uma perfumaria e ali se impregna involuntariamente do cheiro de perfume. Assim, também não se sai de um curso de um filósofo sem ter tirado daí, necessariamente, alguma coisa muito forte para proveito mesmo dos desatentos"¹²⁸.

No entanto, nesta mesma carta 108 Sêneca aponta os inconvenientes deste aspecto passivo da audição. Pois, se, por um lado, mesmo quando se está desatento se aproveita algo de bom, por outro lado, este aspecto passivo da audição pode muito mais se deixar levar pela beleza voz, pelo ornamento das palavras e do estilo deixando escapar o mais importante, aquilo que, de fato, deveria ouvir. Estes ouvintes, segundo Sêneca, estariam ali no curso de filosofia como inquilinos e não como discípulos. Por isso, são incapazes mesmo de tirar todo proveito¹²⁹.

O problema vai ser como fazer para obter da audição os efeitos positivos. A preocupação vai girar, então, em torno da questão da atenção que é mal dirigida. Daí a necessidade a necessidade de uma certa maneira conveniente de ouvir para se evitar a dispersão da atenção na escuta. É preciso desenvolver uma técnica de audição.

Epicteto na *Entretiens* II, 23¹³⁰ diz que este aspecto ambíguo da audição, mesmo podendo permitir apreender algo do *lógos*, não deixa de ser um pouco perigoso. Pois, se o aperfeiçoamento de si mesmo é alcançado por meio da palavra (*lógos*) e do ensinamento (*parádosis*), que se transmite do mestre ou daquele que sabe para o discípulo, a palavra nunca é transmitida ao ouvinte em estado puro. A palavra, para ser transmitida ao ouvinte, precisa, para ser pronunciada, de um certo número de elementos, que são ligados às palavras. Destes elementos, dois merecem destaque para esta transmissão da palavra e do ensinamento: uma palavra (*lêxis*); e, uma certa elegância nos termos (estilo). Em outras palavras, para dizer as coisas é preciso escolher os termos que as designam e utilizar um certo estilo que impede que a palavra ocupe o lugar da coisa mesma.

Escutar é quase tão difícil quanto falar. Pois, para se falar é preciso cuidar para que a palavra chegue de forma proveitosa ao ouvinte. Para falar de forma que seja proveitosa é preciso uma certa técnica (*tékhnē*). Assim também, para escutar é preciso a *empíria*, isto é, a

¹²⁸ Sêneca. *Lettres à Lucilius*. Op. cit. t. IV. Livre XVII-XVIII, lettre 108, 4, p. 178. (t. p.)

¹²⁹ *Ibid.*, p. 178.

¹³⁰ Épictète. *Entretiens*. Op. cit., Livre II, 23, 40, p. 108.

competência, a habilidade adquirida. Mas é preciso também a *tribé*, isto é, a aplicação, a prática assídua. Assim, para obter uma escuta atenta, proveitosa é preciso a habilidade adquirida e a prática assídua.

Aqui em Epicteto se coloca algo importante. A escuta não pode ser definida como uma técnica (*tékhne*), pois ela não possui ainda um determinado conhecimento. Na escuta se está ainda no primeiro estágio da ascese, é o momento em que se está começando a tomar contato com a verdade. Desta forma, a escuta não pode ser uma técnica, porque esta supõe já um certo conhecimento. Portanto, não se poderia falar de uma arte da escuta no sentido estrito. Daí, então, Epicteto falar em *empíria* e *tribé* e não na *tékhne* a respeito da escuta. Trata-se de purificar a escuta para que esta adquira o seu papel ativo, de atenção à palavra verdadeira. A prática desta purificação, deste aperfeiçoamento se faz mediante três meios.

O primeiro meio é o "silêncio". O tema do silêncio ocupa um lugar importante no estoicismo. Sêneca diz que a filosofia deve receber nossa admiração em silêncio¹³¹.

O segundo meio é uma "atitude ativa". A escuta requer daquele que ouve uma certa atitude física que tem uma dupla função: primeiramente, para permitir a escuta máxima sem qualquer tipo de interferência deve-se procurar manter a imobilidade do corpo. A imobilidade do corpo evita a distração e permite a máxima atenção. Em segundo lugar, é preciso dar uma demonstração ao que discursa de que se está acompanhando atentamente a sua fala.

Além da "atitude física"__ posição do corpo, sinal de atenção__ há também um ensinamento mais geral quanto à "atitude ativa" no que diz respeito ao meio de melhor fixar a atenção. Uma certa manifestação da vontade por parte daquele que ouve faz parte da boa escuta da filosofia e ajuda a sustentar o discurso do mestre. Na *Entretiens* II, 24¹³², encontra-se um aluno de retórica que se queixa a Epicteto por este nunca ter-lhe dado atenção. Ele reclama que esteve ali todo o tempo e, no entanto, não pode aprender nada com Epicteto. Epicteto responde que não tem nada para lhe dizer, porque nunca fora estimulado a dizer qualquer coisa. Assim, ao invés de perguntar ao filósofo o que este tem a dizer é preciso mostrar antes a sua competência para entender. É a competência e o interesse do ouvinte que irão estimular o filósofo a falar.

O terceiro meio para se conseguir a boa escuta diz respeito à "atenção" propriamente dita. Os textos de Sêneca e Epicteto mostram que o discurso filosófico não se opõe totalmente ao

¹³¹ Sêneca. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., T. II, livre V, lettre 52, 13, p. 46.

¹³² Épictète. *Entretiens*. Op. cit., Livre II, 24, 1-27, pp. 110-114.

discurso retórico. Pois, se o discurso filosófico é destinado a dizer a verdade ele só o pode dizer mediante alguns artificios ou ornamentos. Mas se há certa proximidade entre o discurso filosófico e o discurso retórico, o trabalho do ouvinte será no sentido de eliminar do discurso aquilo que não é pertinente¹³³. É preciso procurar filtrar no discurso filosófico a proposição verdadeira, aquela que permite transformar o que foi dito em ação. Somente assim vai ser possível ocorrer a subjetivação do discurso verdadeiro.

3. 1. 1. 3 - A leitura como prática de subjetivação da verdade.

A leitura constitui o segundo ponto desta subjetivação da verdade na ascese filosófica. Os conselhos dados a respeito da leitura nos filósofos estoícos são, em geral, para se ler poucos autores; destes poucos autores se ler poucas obras, destas poucas obras escolher algumas e procurar lê-las bem¹³⁴.

O importante na leitura filosófica não é tomar conhecimento ou se dedicar ao aprofundamento da doutrina de um determinado autor, mas procurar, acima de tudo, dar ocasião à meditação. Fazer a meditação entre os estoícos e, de forma geral, em toda a Antigüidade não tem o mesmo sentido que tem para nós hoje. Quando um estoíco se põe a praticar a meditação sobre um determinado texto ou passagem não quer dizer que ele vai fazer a exegese deste texto e procurar aí um sentido secreto. Para o estoíco, como para qualquer outro filósofo ou indivíduo da época, a meditação era um exercício de apropriação de um pensamento ouvido, lido ou pensado. Era se apropriar de um pensamento se persuadindo de sua verdade tão profundamente a fim de que se possa sem cessar o redizer, o retomar sempre que a ocasião se apresentar e requerer uma atitude sábia. Trata-se de constituir este pensamento num equipamento (*paraskeuê*) e mantê-lo sempre pronto, sempre à mão (*prókheiron, ad manum*) quando a necessidade se apresentar. A verdade gravada no coração pela leitura se torna princípio de ação quando a ocasião se apresentar.

Enfim, o que é importante na leitura como meditação é que não se trata de compreender um autor buscando o sentido do que ele quis dizer, mas da constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras para as necessidades da vida. Isto também não quer

¹³³ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., Livre XVII-XVIII, lettre 108, 28, p. 186.

¹³⁴ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., T. I, Livre I, 2, p. 5-7.

dizer que se trata de simples ecletismo, de reuniões de frases e saberes. Há uma discriminação, uma escolha e um objetivo visando uma forma de vida de acordo com a verdade de uma determinada filosofia.

3. 1. 1. 4 - A escrita como prática de subjetivação da verdade.

Nos séculos I e II d. C. a escrita já se tornara um elemento da "prática de si," um exercício pessoal e individual. A leitura e a escrita aparecem como aspectos complementares do exercício de meditação. A leitura é reativada na escrita que, por sua vez, vai servir de leitura numa espécie de lembrete pessoal. Na carta 84 Sêneca diz que é preciso alternar a leitura e a escrita: "Não se deve limitar a escrever, nem se deve limitar a ler. A primeira destas ocupações deprimirá, esgotará a energia espiritual. A segunda a enervará, a diluirá. É preciso recorrer volta e meia a uma e a outra, e temperamos uma por meio da outra, de tal maneira que a composição escrita coloque em um *corpus* de obra o que a leitura tem recolhido"¹³⁵.

Como elemento do exercício ascético a escrita permite dois usos. Por um lado, permite um uso para si mesmo, pois o próprio ato da escrita constitui um meio de se implantar na alma e no corpo uma espécie de hábito. A atividade da escrita servia para manter os pensamentos, registrá-los e mantê-los à sua disposição. Após a leitura se procurava escrever para poder se reler em seguida e reler para si mesmo. Desta forma, se incorpora o discurso filosófico que se tem lido ou ouvido de um outro ao escrevê-lo para si mesmo. Por outro lado, além deste uso pessoal estas anotações podiam servir para outros.

Estas anotações para si são chamadas *hupomnêmata*, que literalmente quer dizer suportes de lembrança ou lembretes, simplesmente. Estas anotações pessoais não tem o sentido de uma narrativa de si como num diário. Eram antes de tudo anotações de citações, fragmentos de obras, de reflexões etc. Como guia de vida seu uso foi muito difundido entre o público cultivado¹³⁶. A escrita dos *hupomnêmata* é de grande importância no processo de subjetivação do discurso verdadeiro, na medida que permite recolher o *lógos* fragmentário e disperso que se tem ouvido num ensinamento ou lido em algum livro. Esta recolha permite que se coloque para si a aquisição de verdades lidas, ouvidas ou refletidas através de três formas: primeiro, as anotações

¹³⁵ Sênèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit. T. III. Livre XI, lettre 84, 2, p. 121-122. (t. p.)

¹³⁶ Foucault, M. "L'écriture de soi." in *Dits et Écrits*. Op. cit., p. 418.

permitem juntar os diversos elementos adquiridos da tradição pela leitura, colocando-os a sua disposição; segundo, é "uma maneira de combinar a autoridade tradicional da coisa que foi dita com a singularidade da verdade que se afirma e a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso"¹³⁷; por fim, em terceiro lugar, a subjetivação do discurso se dá no gesto mesmo da escrita pessoal, de sua leitura e releitura unificando os elementos dispersos.

Mas, além desta forma de escrita como anotações (*hupomnêmata*) haviam também as correspondências, que serviam como exercício de subjetivação da verdade, exercício de "conversão a si", principalmente, as correspondências espirituais, que tinham por objetivo dar conta de si, de sua evolução nas práticas da verdade e aprimoramento pessoal. Nestas correspondências trata-se de permitir àquele que é mais avançado na virtude dar conselhos aos outros. Mas também permite ao que dá conselhos rememorar as verdades que ele dá ao outro como conselho e das quais ele mesmo tem necessidade. As cartas, no entanto, não podem ser vistas como simples prolongamento dos *hupomnêmata*, elas são mais que um treinamento de si mesmo, pois, são também uma certa maneira de se manifestar a si mesmo, de se mostrar, de se fazer ver o seu rosto¹³⁸. Há na escrita da carta uma manifestação pessoal de si mesmo e até um certo tom de narrativa de si.

3. 2 - A fala nos exercícios de subjetivação do discurso verdadeiro.

Vimos que a função da ascese é estabelecer um liame entre o sujeito e a verdade pronunciada ou escrita. Até agora tratou-se da questão da subjetivação do discurso verdadeiro do lado do discípulo: o problema do procedimento técnico da escuta, da leitura e da escrita. A fala constitui um outro aspecto das práticas ascéticas de subjetivação ou de formação de si. No entanto, quando se passa para a questão da fala do discurso verdadeiro, o problema é transposto para o lado daquele que vai liberar a palavra: o mestre. O papel do mestre como aquele que fala é o inverso da prática do silêncio do discípulo na escuta da verdade. O mestre é aquele que deve liberar a palavra verdadeira e aí se coloca a questão: "o que dizer, como dizer, segundo quais regras, de acordo com quais procedimentos técnicos, de acordo com quais princípios éticos?"¹³⁹

¹³⁷ *Ibid.*, p. 421. (t. p.)

¹³⁸ *Ibid.*, p. 425.

¹³⁹ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 356. (t. p.)

No centro destas questões se encontra a noção de *parrhesía*. *Parrhesía* (*libertas* como traduziam os latinos) é o *franco-falar*, a franqueza e a liberdade "que fazem com que se diga o que se tem a dizer, como se tem pretendido o dizer, quando se tem pretendido o dizer e na forma em que se crê que é necessário o dizer"¹⁴⁰. A *Parrhesía* implica a decisão, a atitude daquele que fala¹⁴¹. Assim, este termo se refere tanto a uma atitude moral, ao *êthos*, quanto ao procedimento técnico, a *tékhne* que são necessárias para a transmissão do discurso verdadeiro para aquele que precisa se constituir a si mesmo como sujeito da verdade de si para si. Para o discípulo receber o discurso verdadeiro como é preciso e no momento certo é necessário que a palavra seja pronunciada na forma da *parrhésia* pelo mestre.

Para analisar a noção de *parrhésia*, o franco-falar do mestre, Foucault começa confrontando-a com duas figuras igualmente ligadas à fala e das quais é preciso diferenciar. Trata-se da *adulação* (*kolakeía*) e da *retórica* (*rhétoreía*). A adulação é o adversário moral do franco-falar e do qual é preciso se desembaraçar de toda forma. A retórica é seu adversário técnico e com o qual mantém uma relação complexa e ambígua: ao mesmo tempo em que precisa dela se desembaraçar, mantém também certa afinidade, porque a fala sempre comporta um certo estilo para bem expressar o que se pretende dizer. Desta forma, não se trata de excluir a retórica, mas de se servir dela dentro de certos limites. No entanto, adulação e retórica são bastante ligados entre si, pois o fundo moral da retórica é a adulação e o principal instrumento da adulação é a retórica.

Primeiro vejamos a adulação. Para se entender a preocupação moral com a adulação, pode-se relacioná-la com uma outra preocupação moral que se apresenta como o seu inverso e, ao mesmo tempo, como o seu complemento. Trata-se da preocupação com a cólera. A preocupação com a cólera foi motivo de inúmeros tratados morais nos dois primeiros séculos de nossa era: é o caso, por exemplo, do *De Ira*, de Sêneca, como ainda o tratado *Sobre a cólera* de Plutarco entre outros. A preocupação moral com este tema se refere ao fato de a cólera tratar de um arrebatamento violento e incontrolado de um indivíduo com relação a alguém que lhe é inferior ou sobre o qual exerce um direito ou um poder. Em outras palavras, trata-se do abuso de poder de um indivíduo sobre seu subordinado: por exemplo, a cólera de um pai de família sobre sua

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.356. (t. p.) Em português há o termo "parrésia" relacionado à retórica e significando atrevimento oratório. Preferimos, no entanto, manter o termo grego *parrhesía* seguindo Foucault ao procurar diferenciá-la da retórica.

¹⁴¹ Flynn, T. "Foucault as parrhesiast: his last cours at the Collège de France". In Bernauer, J. and Rasmussen, D. *The Final Foucault*. Cambridge, The MIt Press, 1991, p.103.

esposa, ou sobre seus filhos, ou sobre os criados; ou do patrão sobre o cliente; do comandante sobre sua tropa; ou do Príncipe sobre o súdito. Em todos estes casos trata-se sempre da impossibilidade de alguém se controlar a si mesmo no exercício de seu poder e de sua soberania sobre os outros.

O problema moral da adulação é exatamente o problema inverso e, ao mesmo tempo, complementar da cólera. Enquanto na cólera trata-se do problema do excesso de poder do superior em relação ao inferior, na adulação é o inverso: trata-se da relação de um inferior com o seu superior. O problema aparece na medida em que o inferior busca os favores, as benevolências de seu superior. Ou seja, trata-se da maneira como o adulator utiliza em seu próprio proveito o poder do superior. Pelo uso da palavra ele procura acentuar o poder do superior, fazendo este crer que é mais poderoso do que, de fato, é. Assim, o adulator impede ao superior "se conhecer a si mesmo" e, não se conhecendo a si mesmo, impede, conseqüentemente que ele "cuide de si" como é preciso. Em suma, na adulação o superior vai se tornar impotente em relação ao adulator, que é seu inferior e, enfim, ao outro, porque vai ter uma imagem enganosa de si mesmo.

Sobre o problema da adulação há um texto preciso que se encontra no livro de Sêneca sobre as *Questões Naturais*. Trata-se do "Prefácio" à quarta parte deste livro¹⁴². Como Sêneca dedicou as *Questões Naturais* a Lucílio e lhe envia as diversas partes do livro à medida que são escritas, a quarta parte deste livro vai acompanhada de uma carta que, por fim, vai lhe servir de prefácio.

O texto inicia reconhecendo que Lucílio tem sabido bem se conduzir em sua função de procurador. Lucílio tem sabido bem se conduzir em suas funções porque ele sabe conciliar as suas funções de procurador com o retiro (*otium*) e o cultivo das letras¹⁴³. O retiro aplicado ao cultivo das letras, da escrita etc. é indispensável para o exercício do cargo de procurador, pois este retiro aplicado à reflexão e à leitura vai permitir que Lucílio estabeleça uma relação adequada e satisfatória consigo mesmo e, desta forma, ele não vai precisar colocar o seu próprio "eu" no delírio presunçoso da função que exerce buscando ser mais do que é, mas, por meio do retiro (*otium*), ele pode se aplicar a si, "cuidar de si mesmo" e com isto exercer o domínio e auto-

¹⁴² Sêneca. *Questions Naturelles*. Op. cit. Tome II, Livre IV, Préface.

¹⁴³ *Ibid.*, Préface, I, p. 172. O *otium* no estoicismo romano, bem como para outras escolas filosóficas da época, não é um tempo vazio, mas um tempo preenchido por atividades voltadas para o cultivo de "si mesmo". Cf. Foucault, M. *História da Sexualidade*, vol. III. *O Cuidado de Si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1998, p. 56.

controle de si mesmo indispensável para se manter dentro dos limites de suas funções. Ele vai saber que é um delegado do Príncipe e não o Príncipe mesmo.

Enquanto aqueles que não têm o domínio de si mesmos, "que não sabem se suportar a si mesmos buscam a agitação das coisas e dos homens"¹⁴⁴, se abandonam aos prazeres ou se consomem em grandes inquietudes, Lucíolo, ao contrário, sabe estar bem consigo mesmo, porque sabe estabelecer uma relação plena e adequada de si a si. Muitos homens não são capazes de exercer esta soberania sobre si mesmos porque ou se amam em demasia ou têm o desgosto de si mesmos. O desgosto de si mesmos os levam a se preocuparem com as coisas que os desviam de si mesmos. E aqueles que se amam em demasia acabam por se deixarem levar pelo gozo dos prazeres e a perda do domínio de si mesmo. De uma forma ou de outra estes nunca estão consigo mesmos.

O adulator vai procurar preencher exatamente este vazio deixado pela falta de uma relação adequada de si a si. Neste espaço vago o adulator vai entrar e, então, introduzir o seu discurso, um discurso que é estranho à relação adequada de si a si, pois trata-se de um discurso que torna o ouvinte dependente do outro.

Neste sentido, a *parrhesía* é justamente o contrário da adulação. O *parrhesiastés* é aquele que fala ao outro e, cuja fala visa a autonomia do outro. O *parrhesiastés*, ao dirigir um discurso verdadeiro vai permitir que o ouvinte estabeleça uma relação autônoma, independente e satisfatória consigo mesmo. O objetivo da *parrhesía* é levar o outro a uma situação em que ele obtenha a independência, a autonomia em relação, inclusive, ao mestre. E isto porque o *parrhesiastés* tem transmitido o discurso verdadeiro e uma vez o indivíduo em posse deste discurso, vai poder interiorizá-lo e se liberar da dependência do mestre.

A relação da *parrhesía* com a retórica é mais complexa. Se, por um lado, é também um adversário do qual é preciso se desembaraçar, por outro lado, a fala do *parrhesiastés* mantém certa proximidade com a fala da retórica. Então, trata-se mais de se desembaraçar das regras da retórica para poder se servir dela dentro de limites bastante estritos.

A retórica, de acordo com Quintiliano¹⁴⁵, é uma arte e, como, só pode haver arte a respeito da verdade, ela, também, tem certa relação com a verdade. No entanto, é uma relação com a verdade que só pode ser conhecida por aquele que profere o discurso. Assim, por exemplo,

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 172. (t. p.)

¹⁴⁵ Quintilien. *Institution Oratoire*. Texte revu et traduit avec introduction et notes par H. Bornecque. Paris: Éditions Garnier Frères, 1954, T. I, Chap. XII, Livre II, pp.263- 279.

um general que procura convencer sua tropa a lutar e de que não há o perigo quando, de fato, há, demonstra como na retórica se dá a relação com a verdade: trata-se, neste caso, de uma verdade que não pode ser passada para o ouvinte, para o outro. Isto quer dizer que ela não é um discurso liberador, porque não pode passar a verdade integralmente ao outro. Desta forma, a retórica é o contrário da *parrhesía*. O discurso da *parrhesía* visa liberar o outro, torná-lo autônomo em relação ao que profere o discurso.

Por outro lado, a *parrhesía*, para poder transmitir a verdade ao ouvinte se utiliza da linguagem. E uma vez que a linguagem nunca se apresenta em estado puro, mas sempre faz uso de uma palavra ou outra e de um determinado estilo que é apropriado para melhor transmitir o que se pretende dizer, é natural que, nisto, a *parrhesía* se aproxime de certa maneira da retórica.

Apesar desta proximidade com a retórica, Sêneca opõe claramente o discurso filosófico, que é aquele da *parrhesía*, ao discurso de eloquência, que é aquele da retórica¹⁴⁶. O discurso da eloquência tem por função surpreender o ouvinte pelo tom dramático, teatral. Com isto este discurso deixa de fazer apelo ao julgamento do auditor e procura comover pelo seu tom emocional. O discurso verdadeiro, ao contrário, é aquele que dá lugar à verdade. Como deve ser, então, este discurso da verdade? Sêneca afirma que o discurso filosófico deve ser simples e bem regrado.¹⁴⁷ O discurso filosófico deve ser simples, isto é, desprovido o quanto possível de todo ornamento que o possa disfarçar. Ele deve ser também regrado, isto é, deve seguir uma certa ordem. Esta ordem não é aquela da eloquência, mas da verdade do que se quer dizer. Somente assim pela simplicidade e por sua ordem refletida o discurso poderá descer ao coração daquele, para o qual ele se endereça. Por isto mesmo, o discurso verdadeiro deve fazer apelo ao estado particular do ouvinte¹⁴⁸. Na carta 75¹⁴⁹ Sêneca mostra que os ornamentos não são de todo inúteis, pois eles podem servir na medida em que a eloquência pode ajudar a mostrar as coisas. Trata-se da utilização tática da retórica. O que vai diferenciar a *parrhesía* da retórica é que o ornamento, quando utilizado, deve servir ao fim de facilitar o entendimento do auditor. Por isso, mesmo que o discurso filosófico seja um pouco ornado, ele o deve ser o menos dramático possível. O que é essencial no franco-falar (*parrhesía*) é que as palavras empregadas aí possam ser um pouco

¹⁴⁶ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., T. I. Livre IV, lettre 40, 4, p. 162-163.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 162-163.

¹⁴⁸ *Ibid.*, Livre IV, lettre 29, 1, p. 124-125.

¹⁴⁹ *Idem*, Tome III, Livre IX, Lettre 1-7, p. 50-51.

ornamentadas como na eloquência, mas, conforme Sêneca, trata-se de mostrar (*ostendere*) o que pensa aquele que fala do que simplesmente falar.

Então, em primeiro lugar, o elemento de transmissão do pensamento deve ser o mais puro e simples, com o mínimo de enfeites. Em segundo lugar, o pensamento transmitido com o mínimo de enfeites é precisamente o pensamento daquele que os expressa. É este pensamento, que é preciso ser mostrado. Mas não apenas é preciso mostrar o seu pensamento, é preciso também mostrar que aquele que fala é aquele que estima (prova), que estes pensamentos são verdadeiros. E, não somente os prova como verdadeiros, como os ama como verdadeiros, tendo ligado toda a sua vida a eles. Assim, o elemento fundamental da noção de *parrhesía* no texto de Sêneca é "que para bem garantir o franco-falar do discurso, que se faz, é preciso que seja efetivamente sensível à presença daquele que fala nisto mesmo que ele diz"¹⁵⁰. Trata-se do engajamento daquele que fala no seu próprio discurso. É este engajamento do sujeito que fala no seu próprio discurso que torna possível falar fora das regras estritas da retórica.

3. 3 - A ascética e a existência como prova.

Até aqui tratou-se da ascese no sentido amplo: isto é, das práticas de aquisição (audição, leitura, escritura) e da transmissão (*parrhesía*) do discurso verdadeiro e da sua importância para a constituição de um "eu" pleno e autônomo para enfrentar os acontecimentos da vida. Passaremos agora a um outro aspecto da ascese na filosofia antiga ou, mais precisamente, na filosofia estoica. Este outro aspecto ou domínio da ascese diz respeito à colocação em obra dos discursos verdadeiros. Não se trata de uma atividade em que o sujeito realizaria regularmente um retorno sobre estes discursos verdadeiros na memória ou no pensamento. Esta colocação em obra ou ativação dos discursos verdadeiros se dá pela atividade mesma do sujeito. Ou seja, nesta fase da ascese trata-se da transformação do discurso verdadeiro em ação ou comportamento (*êthos*). Tem-se aqui a ascese no sentido estrito. De maneira a se evitar equívocos motivados pelo uso já bastante carregado do termo ascese e ascetismo, Foucault prefere chamar estes exercícios ou conjunto de exercícios de ascética. Assim, a ascética, de acordo com Foucault, pode ser entendida como "o conjunto mais ou menos coordenado dos exercícios que são disponíveis, recomendados, obrigados mesmo, utilizáveis em todo caso, pelos

¹⁵⁰ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 388. (t. p.)

indivíduos num sistema moral, filosófico ou religioso, a fim de chegar a um objetivo espiritual definido"¹⁵¹. Por objetivo espiritual Foucault entende uma certa transformação de si, mesmo enquanto sujeito de ação e de conhecimentos verdadeiros¹⁵².

É preciso, então, definir quais são estes exercícios na prática espiritual ou subjetiva do estoicismo. Antes de tudo é necessário esclarecer que não se trata de regras, pelas quais se deveria submeter a sua vida. O que há, de fato, são apenas algumas regras de prudência ou conselhos sobre a maneira de desenvolver ou praticar estes exercícios. Pois, embora se trate de um conjunto de exercícios bastante recomendados, não se pode concebê-los como se encontrassem num conjunto perfeitamente definidos. Toda esta prática acontece dentro do quadro de uma arte da existência (*tékhnē tou biou*). O que importa para estes filósofos é fazer de sua vida o objeto de uma obra de arte. Em lugar de uma regra de vida, a que se procuraria se submeter, se trata, ao contrário, de dar à sua vida um estilo, uma bela forma. É claro que o estilo deve obedecer algumas regras, mas, se procura jogar com estas regras, sem se submeter a elas, como um arquiteto, jogando com as regras de construção, cria uma obra bela. A obra bela é aquela que obedece a idéia de um certo estilo. Então, não há "a regra", mas apenas regras, com as quais se pode dispor com certa liberdade. Daí não se encontrar nestes filósofos estoicos um catálogo de exercícios para cada momento da vida, como se encontra, por exemplo, na vida monástica cristã. Nos filósofos estoicos o que há é um conjunto mais ou menos disperso de exercícios, que para melhor entendimento podem ser divididos em dois grupos: os *meletân* e os *gumnazein*.

3. 3. 1 -Exercícios sobre o pensamento

Vejam os primeiramente o grupo designado pelo termo *meletân*. O termo grego *meletân* é traduzido em latim por *meditari*, assim como *melete* é traduzido pelo substantivo *meditatio*. Estes termos são traduzidos por meditação, porém, na época antiga eles tinham um sentido mais amplo que o moderno, de uma espécie de encerramento do pensamento jogando consigo. *Meletân / meditatio* designa uma atividade, um exercício real, um verdadeiro trabalho do pensamento sobre o pensamento. Este termo era empregado na retórica para designar o exercício de preparação, em que o indivíduo treinava, para saber falar livremente, para saber improvisar

¹⁵¹ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit. p. 398. (t. p.)

¹⁵² *Ibid.*, p. 398.

quando em público. Era um exercício que procurava uma certa antecipação do discurso, que se faria em público. É com este sentido que os filósofos usam esta expressão para falar dos exercícios de si sobre si. Trata-se de um trabalho que o pensamento exerce sobre ele mesmo e que deve preparar o indivíduo para o que ele deve fazer. Mas, são também exercícios que permitem circunscrever o si na única realidade, que ele, de fato, possui: o instante presente¹⁵³. O presente é a única realidade em que o indivíduo pode agir. O grande problema para o homem antigo era menos o passado, uma vez que este já havia se esgotado, do que o futuro, que ainda não era, mas, que podia atrair as preocupações vindouras, desviando o indivíduo do presente e, portanto, da ação. Os principais exercícios sobre o pensamento são: a premeditação dos males, a meditação da morte e o exame de consciência.

A "premeditação dos males" (*praemeditatio malorum*, conforme Sêneca) é um exercício que tem por função dotar o homem de um equipamento de discurso verdadeiro, que ele poderá utilizar em seu próprio socorro, quando um acontecimento se apresentar. Aquele, que não tem se preparado, corre o risco de ser apanhado num estado de fraqueza ante o acontecimento. Então este acontecimento vai penetrar em sua alma e o afetar de tal forma, que o colocará em estado de passividade. Sêneca diz na carta 91¹⁵⁴, que o desatento sofre ante o inesperado e este sentimento aumenta o peso dos infortúnios. Para evitar surpresas é preciso se preparar e se preparar para o pior. Aqui entra, então, o exercício da premeditação dos males. Este é um exercício ou teste a respeito do pior. É uma prova do pior, porque, por um lado este exercício consiste em se exercitar considerando pelo pensamento como devendo acontecer o pior dos males possíveis. Por outro lado, é uma prova do pior também, porque é preciso considerar não apenas que estes males podem chegar, mas que vão chegar com toda certeza.

Porém, a "premeditação dos males" não pode ser considerada como um pensamento voltado e preocupado com o futuro. Primeiro, uma vez que não se trata de um futuro com todas as suas possibilidades abertas, mas apenas com a única e certa possibilidade do pior. Logo, se trata de anular o futuro e não se voltar para ele. E, ainda, não se trata de uma preocupação com o futuro, porque o pior está na iminência de acontecer agora. Portanto, a premeditação dos males é uma prova atual do pensamento, em que o futuro é presentificado na vida do indivíduo.

Esta presentificação, que anula o futuro, é também uma redução de realidade. O

¹⁵³ Hadot, P. *The Inner Citadel*. Op. cit., pp. 131-132.

¹⁵⁴ Sêneca. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., T. IV, Livre XIV, lettre 91, 3, p. 44.

exercício de presentificação não tem por função tornar o futuro mais real, mas, ao contrário, torná-lo o menos real possível¹⁵⁵. Enfim, a premeditação dos males é um exercício-preparação (*paraskeuê*), pelo qual se faz a prova da não realidade.

Como um prolongamento da “premeditação dos males” se tem a “meditação da morte”. A “meditação da morte” é isomorfa à premeditação dos males, no sentido de que não se trata de um acontecimento apenas possível, mas de um acontecimento necessário e, ainda, da maior gravidade na vida de um ser humano. A morte é certa e se preparar para ela é se preparar para o pior dos males. De certa forma, a “meditação da morte” é o exercício privilegiado da “premeditação dos males”.

No entanto, há algo de específico na “meditação da morte”: este exercício consiste na possibilidade de uma tomada de consciência de si mesmo, portanto, é um exercício de subjetivação, que, por um lado permite ao indivíduo tomar-se em suas atividades e estimá-las em relação à sua própria vida e por outro lado permite fazer aparecer o valor da sua própria vida. A atualização da morte na vida do indivíduo é um exercício, que consiste em considerar com se estivesse vivendo seu último dia¹⁵⁶.

Por fim, uma outra forma de exercício sobre o pensamento é o “exame de consciência”. Nos estóicos o exame de consciência se encontra sob duas formas: como exame da manhã e como exame da noite. O exame da manhã¹⁵⁷ é um exame do que se vai fazer naquele dia, da colocação e avaliação de seus objetivos a atingir. É, de certa forma, dos raros exercícios voltados para o futuro, mas, ainda assim, trata-se de um futuro muito próximo. O exame da noite¹⁵⁸ é feito quando se vai deitar. Neste exame se deve passar em revista tudo o que se tem feito durante o dia. O indivíduo toma, ao mesmo tempo, para consigo mesmo a posição de juiz e de acusado. Porém, o que ele avalia nele mesmo são os insucessos na jornada e não as faltas reais. E, apesar da terminologia jurídica, o exame de consciência, ao fazer o balanço de sua vida, adota mais propriamente as formas das práticas administrativas, como um controlador examinando suas contas.

3. 3. 2 - A vida mesma como prova

¹⁵⁵ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., T. I, Livre III, lettre 24, p. 101-102. E lettre 13-14, p. 106.

¹⁵⁶ Idem. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., T. I, Livre I, lettre 12, 6-9, p. 41-43.

¹⁵⁷ Marc Aurèle. *Pensées*. Op. cit., Livre V, 1, p. 41. / Marco Aurélio. *Meditações*. Op. cit., Livro V, 1, p. 288.

¹⁵⁸ Seneca. *De la Ira*. Op. cit., Livro III, 36.

O outro grupo é definido pelo termo *gumnazein*. *Gumnazein* indica a ginástica, o exercício que se faz sobre si mesmo, mas exercício em situação real. Trata-se do trabalho que se faz sobre si mesmo em situação real. *Gumnazein* é se colocar em presença de uma situação real, que pode ser constituída artificialmente ou um acontecimento da vida real. De qualquer forma, se trata de uma situação real, pela qual se prova o que se faz.

Neste treinamento em situação real é preciso distinguir o regime das abstinências e o regime de provas.

O regime das abstinências. Para os estóicos o corpo não deve ser negligenciado, quando se trata de praticar a filosofia. No entanto, o exercício de fortalecimento do corpo não se obtém pela ginástica, mas pela prática do regime de abstinências¹⁵⁹. Em Musônio Rufo, Sêneca e outros o corpo atlético cede lugar a um corpo de paciência, de resistência à fome, à sede, ao frio, ao calor etc.

Pelo regime das abstinências, por um lado, se forma e se reforça a resistência do corpo e da alma aos acontecimentos exteriores e se adquire a capacidade de suportar os acontecimentos da vida sem esmorecer; por outro lado, forma e reforça a capacidade de se moderar a si mesmo, de domínio de si mesmo.

Não se trata de uma conversão total à vida de abstinência, mas de simular vez por outra uma vida de austeridade e pobreza, de maneira a ensinar o corpo a obedecer à alma. Trata-se pelo exercício de abstinência de formar um estilo de vida e não de assumir a abstinência como uma regra de vida.

As provas. As práticas das provas diferem do regime das abstinências: primeiro, porque a prova comporta sempre uma certa interrogação de si sobre si. Na abstinência o indivíduo exercita um regime de preparação para algo, sem colocar a si mesmo em teste. Na prova se trata de testar a si mesmo, saber do que se é capaz. Assim, numa prova se pode ser bem sucedido ou não. Por isso, numa prova se pode medir a si mesmo: medir o ponto em que se está tanto em relação ao progresso já feito ao que se era como em relação ao ponto em que se quer chegar. Um exemplo desta modalidade de prova como interrogação sobre si se encontra em Epicteto¹⁶⁰ quando para lutar com a cólera aconselha a passar um dia sem se colocar em cólera,

¹⁵⁹ Sénèque. *Lettres à Lucilius*. Op. cit., T. I. Livre I, lettre 18, p. 71-76.

¹⁶⁰ Épictète. *Entretiens*. Op. cit., Livre II, 18, 11-13, p. 76.

depois quatro dias e, por fim, trinta dias. O tempo que se pode resistir à cólera é uma medida do que se é capaz e, portanto, é um “conhecimento sobre si”.

Segundo, a prova deve sempre ser acompanhada de um certo trabalho do pensamento sobre ele mesmo. É um exercício duplo: se confronta uma situação real e se procura controlar o pensamento nesta situação. Diferentemente da "abstinência que é uma privação voluntária, a prova, só é prova quando o sujeito toma a respeito dele mesmo e do que ele faz e a respeito dele fazendo tal coisa, uma certa atitude esclarecida e consciente"¹⁶¹. Epicteto dá um exemplo sobre alguém que vê uma linda moça na rua e como deve procurar controlar o seu pensamento a respeito dela. Segundo Epicteto, não se trata de fugir da situação, se abster de falar com ela, de a tocar, mas de trabalhar sobre o pensamento, para se chegar a tal ponto, em que, mesmo que se encontre com ela e que ela consinta em ser tocada, ele nada sentirá, pois o seu espírito se encontrará controlado e esvaziado¹⁶².

Em terceiro lugar, a abstinência é realizada num certo momento e por um tempo determinado, assim, ela tem um caráter de exercício formador do sujeito; enquanto a prova deve se tornar uma atitude geral em face do real.

Aliás, e este é um ponto essencial da ascética, para um estóico a vida inteira se torna uma prova. Na ascética filosófica do início da época imperial romana "uma das coisas importantes é o desenvolvimento da idéia de que a prova (*probatio*) não deve ser simplesmente, à diferença da abstinência, uma espécie de exercício formador do qual se fixa os limites para um certo momento da existência, mas pode e deve tornar uma atitude geral na existência"¹⁶³. Trata-se da idéia de que a vida como um todo deve ser reconhecida, pensada, praticada como uma prova permanente. Esta é uma idéia, como afirma Foucault, que aparece claramente em alguns textos, como os de Sêneca e Epicteto.

O principal texto de Sêneca sobre o tema da vida como prova é o *Da Providência*. Um dos fios diretores deste texto é o tema clássico do reconhecimento do Deus-Providência sob o modelo de Pai. Da idéia de que Deus é pai em relação ao mundo e aos homens Sêneca tira um certo número de conseqüências. Deus é um pai e não uma mãe. O que caracteriza uma mãe é sua atitude de indulgência para com os filhos. Diz Sêneca: "não vês tu quão diferentemente perdoam os pais em relação as mães? Eles querem que seus filhos se exercitem nos estudos, sem

¹⁶¹ Foucault, M. *L'héméneutique du sujet*. Op. cit., p.

¹⁶² Épictète. *Entretiens*. Op. cit., Livre II, 18, 15-16, p. 76-77.

¹⁶³ Foucault, M. *L'héméneutique du sujet*. Op. cit., p. 419. (t. p.)

consentir-lhes ociosidade, nem dias feriados, tirando-lhes talvez o suor e talvez as lágrimas; porém as mães procuram colocá-los em seu seio e mantê-los na sombra, sem que jamais chorem, sem que entristeçam e sem que trabalhem"¹⁶⁴.

Se a mãe é representada pela atitude de indulgência, o pai, ao contrário, é aquele que é encarregado da educação. Enquanto pai ele é Deus, pois ama o filho com a coragem, com a força e o rigor constante, às vezes é duro. Este tipo de amor viril para com os filhos é que vai garantir-lhes serem bem formados, uma vez que é preciso passar pelas fadigas, as dificuldades e mesmo os sofrimentos para os preparar para as fadigas reais, as dores e os infortúnios da vida. É a educação forte que garante a força do homem para todos os acontecimentos.

Este modelo paternal de amor de Deus pelo homem assume uma forma de vigilância pedagógica constante. No entanto, este modelo coloca um aparente paradoxo o qual o *Da Providência* vai procurar resolver. O paradoxo diz respeito ao fato de que este modelo de rigor pedagógico do Pai-Deus coloca uma diferença, uma discriminação entre os homens de bem e os maus. No mundo se encontram tanto uns como os outros. Mas se vê, freqüentemente, os homens de bem, que são os favoritos de Deus, entregues às duras penas da vida e sem cessar eles encontram as dificuldades, os infortúnios, enquanto do lado dos maus se vêm em tantos destes vivendo uma vida sem dificuldades. Como explicar tal paradoxo?

Sêneca explica este aparente paradoxo, dizendo que é bastante razoável que os maus nesta educação pareçam os favorecidos, enquanto os homens de bem são perpetuamente colocados à prova: é que Deus tem abandonado os maus às volúpias, negligenciando, conseqüentemente, sua educação, isto é, seu fortalecimento. Porém, quanto aos homens de bem, aos quais ama, estes são submetidos à prova, para os preparar para ele, Deus. Deus os prepara para si, os torna dignos de dele"¹⁶⁵.

Então, aqui aparecem duas idéias importantes. Primeiramente, a vida com todo o seu sistema de provas e de infortúnios se torna uma educação. Enquanto no *Alcebiades* a preocupação consigo, o "cuidado de si" era essencialmente o substituto de uma educação insuficiente e que, portanto, dizia respeito a que o jovem o devia praticar como meio de ingresso na vida política. O "cuidado de si" era, no *Alcebiades*, colocado no limiar da carreira política. Porém, em Sêneca, com a generalização do "cuidado de si" a toda a extensão da vida, se reencontra a questão da

¹⁶⁴ Seneca. *De la Providencia*. Tradução de Pedro F. Navarrete. Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial, 1952, cap. II, p. 25. (t. p.)

¹⁶⁵ *Ibidem.*, Cap. I, p. 24. (t. p.)

educação, mas, agora, generalizada, igualmente, a toda a existência do indivíduo. A prática de si se inscreve no interior de um esquema providencial organizado para a formação do indivíduo. É a coextensividade da vida e da educação.

Desta forma, na generalização da prova para a totalidade da vida e, mesmo, da prova como maneira de vida esta a idéia de que o "cuidado de si" deve atravessar toda a vida e, conseqüentemente, toda a vida deve ser consagrada à "formação de si".

Em segundo lugar, esta generalização da prova como vida, repousa sobre a dicotomia entre os homens bons e os homens maus. A vida como prova é reservada para os homens de bem e para que estes se diferenciem dos outros. Para estes outros, no entanto, a vida nem aparece como prova e nem é organizada como prova.

Enfim, no *Da Providência* o princípio da prova constitui a forma geral educadora e discriminante da vida.

Algo semelhante se encontra em Epicteto. No Livro I das *Entretiens*¹⁶⁶, Epicteto compara Deus ao mestre de ginástica. Este mestre de ginástica, para bem formar os alunos, os tem acolhido junto dele e os quer ensinar o rigor e a força. E para formá-los, o mestre de ginástica tem colocado em torno desses alunos os adversários mais difíceis. Ele tem colocado os adversários mais difíceis porque os estima e os quer vencedores nos jogos olímpicos. Aqui se encontra, então, um eco do Pai-Deus de Sêneca no mestre de ginástica de Epicteto. Igualmente, encontra-se esboçada esta função discriminante da prova.

Ligada a esta função discriminante da prova, Epicteto apresenta a idéia do esclarecedor¹⁶⁷. Epicteto diz que existem homens, que são tão virtuosos por natureza, que, ao invés de continuar no meio dos outros homens vivendo as vantagens e inconvenientes do dia, a dia são enviados por Deus para as mais duras provas. Quando têm feito a experiência, retornam para a cidade capazes de mostrar aos outros homens que eles também podem triunfar sobre as dificuldades e que eles estão aí para os ensinar o caminho.

Daí então, estas provas não são males, mas “os bens dos quais é preciso saber tirar o proveito e a utilidade para a formação do indivíduo”¹⁶⁸. Mesmo daquele que insulta é preciso tirar algum proveito, porque ele pode ajudar a treinar a paciência e exercer a calma. Epicteto introduz com isto uma novidade na fórmula tradicional do estoicismo: antes tratava-se da idéia de que

¹⁶⁶ Épictète. *Entretiens*. Op. cit., Livre I, 24, 1-2. P. 86.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 86.

¹⁶⁸ Foucault, M. *L'herméneutique du sujet*. Op. cit., p. 423. (t. p.)

tudo o que vem ao indivíduo do mundo exterior não é um mal porque faz parte da ordem do mundo e do seu encadeamento necessário. Este encadeamento necessário do mundo fora organizado pelo princípio racional. É a opinião do indivíduo que o faz distanciar deste princípio racional do qual faz parte e considerá-lo um mal. A novidade, introduzida por Epicteto a esta idéia, é que o que faz um mal é o fato de não se ter o domínio de si. Assim, a transfiguração do mal não se faz simplesmente e apenas sob a forma do reconhecimento, de que faz parte da ordem racional do universo. Mas "se faz no interior mesmo do sofrimento que é provocado, na medida em que este sofrimento é efetivamente uma prova, em que ela é reconhecida, vivida, praticada pelo sujeito como prova"¹⁶⁹.

A transformação do sofrimento pela atitude da prova dota toda a experiência pessoal de sofrimento de um valor positivo para o indivíduo. Em lugar de anular este sofrimento, se procura mediante esta valorização se servir para obter o domínio de si.

Em resumo, em Sêneca e Epicteto a arte de viver (*tékhnē tou biou*) passa a ser ocupada totalmente pela preocupação com o "eu". A necessidade de se "ocupar de si mesmo" se torna o alvo de toda a existência do indivíduo, de maneira que era preciso converter toda a sua existência no "cultivo de si mesmo", de seu "eu". No *Alcebiades* a necessidade de "se ocupar de si" fazia sentido na medida em que era uma prática preliminar ou introdutória a uma arte de existência que era o exercício do poder na cidade. O "cuidado de si" não se justificava em e por si mesmo, mas fazia parte da arte da existência. Em Sêneca e Epicteto e os demais estóicos a existência toda é "convertida" para o cuidado do "eu". E, assim, a vida inteira passa a ser concebida como lugar para a "formação de si." Em contrapartida, o mundo deixa de ser o lugar de uma arte de viver, para se tornar lugar de prova.

Alguns séculos mais tarde, quando o cristianismo na sua oposição ao gnosticismo estiver constituindo o seu pensamento moral, será bem para este modelo estóico que se voltará e não para o platonismo. Será este modelo estóico e não o platônico, porque se tratará para o cristianismo de dar ao "conhecimento de si" uma função diferente daquela da reminiscência, que procura reconhecer o "eu" no Ser divino. O modelo cristão voltar-se-á para a exegese, para a decifração dos segredos interiores, procurando detectar todos os movimentos da alma. Enfim, tudo isto é matéria para estudos futuros.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 425.

Considerações Finais

Ao final desta reflexão gostaríamos de fazer algumas considerações a respeito da reflexão de Michel Foucault sobre a filosofia antiga e sua relação com a formação da subjetividade do homem moderno.

Com relação à incursão de Foucault ao pensamento antigo é preciso assinalar que as análises de Foucault, embora voltadas aqui preferencialmente para a filosofia e a questão da verdade no pensamento filosófico antigo, é preciso não se enganar: Foucault não tem a pretensão de fazer uma história das doutrinas filosóficas. O olhar que dirige sua análise é o olhar genealógico. O olhar genealógico se opõe ao olhar do historiador¹⁷⁰. O historiador na pretensão de obter um olhar objetivo e neutro da história se coloca para além da própria história. Enquanto o olhar genealógico é um olhar que se sabe situado e que, portanto, se encontra enraizado na história¹⁷¹.

É justamente com um olhar genealógico que Foucault aborda a temática da relação entre sujeito e verdade na filosofia antiga. Esta abordagem faz emergir a historicidade do sujeito do conhecimento, que a modernidade pretendeu objetivo e neutro na sua relação com o acesso ao conhecimento e à verdade. Em lugar da questão a respeito das condições, que permitem ao sujeito ter acesso à verdade, Foucault coloca a questão a respeito das transformações particulares e historicamente definíveis, pelas quais o sujeito deve se submeter para fazer a experiência de si como sujeito de conhecimento. Em outras palavras, Foucault coloca a questão da relação entre o sujeito e a verdade a partir das "técnicas de si". O sujeito, de acordo com Foucault, se constitui em práticas reais e analisáveis historicamente¹⁷². O ponto de partida foi o texto *Alcebiades* de Platão. No *Alcebiades* a questão da verdade, do conhecimento da verdade e do conhecimento da verdade do sujeito por ele mesmo, isto é, do "conhecimento de si", se colocava num quadro mais

¹⁷⁰Foucault, M. "Nietzsche, a Genealogia e a História." In *Microfísica do Poder*. Trad. de Marcelo Catan. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, p. 30.

¹⁷¹Foucault, M. "Le souci de la vérité." in *Dits et Écrits IV*. Op. cit., p. 674.

¹⁷²Foucault, M. "Sobre a genealogia da ética: uma revisão de trabalho". In Dreyfus H. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero e Antonio C. Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 275.

amplo e que, inclusive, o justificava: o de que era preciso "cuidar de si". O princípio que recomendava "conhecer-se a si mesmo" se colocava no quadro mais amplo do exercício do poder e, inclusive, do poder sobre si mesmo. Alcebiades estava prestes a passar para a idade adulta e devido à sua condição estatutária era candidato a exercer o poder sobre os outros cidadãos no governo da cidade. No entanto, para governar os outros era preciso primeiro ter aprendido a se governar a si mesmo. Se, por um lado, Alcebiades sabia de sua destinação: esta era dada por sua condição privilegiada, aristocrática, por outro lado, ele não sabia como exercê-la, pois desconhecia o que era, de fato, governar ou o bem governar. E desconhecia o que era o bem governar, porque ele não havia aprendido a "governar a si mesmo". Era aí, então, que iniciava o trabalho de Sócrates: levar Alcebiades a se voltar para si mesmo e aprender a "governar a si mesmo", a "cuidar de si mesmo". Aprender a "cuidar de si mesmo" era o meio de aprender a arte de bem governar os outros aprendendo a "se governar a si mesmo". Aprender a "cuidar de si mesmo" era, então, a questão aberta pela condição de Alcebiades. Foi justamente esta necessidade de aprender a "cuidar de si mesmo", que levou Alcebiades à necessidade de "se conhecer a si mesmo". O "conhecimento de si" permitia aceder à sabedoria. Uma vez acedido à sabedoria se poderia conduzir na própria vida com sabedoria, isto é, de maneira virtuosa. Conduzindo sua vida virtuosamente, se poder-se-ia conduzir a cidade com justiça. O conhecimento da verdade e de si mesmo se justificava, então, no quadro do governo de si mesmo, ou como necessidade do "cuidado que se precisava dar a si mesmo".

Transposta a análise para os dois primeiros séculos de nossa era, isto é, para o estoicismo romano de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio, Foucault nos mostra que a necessidade do "cuidado de si" se desprende das exigências, que a determinavam no *Alcebiades*, a condição estatutária e a de formação do jovem para o exercício da política. No estoicismo, o "cuidado de si" se generaliza estendendo-se pela existência inteira do indivíduo e, ao mesmo tempo, passa a ser exigência para todos independentemente de *status*. Mas, com isto, o "cuidado de si" se torna uma atividade *autofinalizada*: o "eu" se torna, ao mesmo tempo, objeto e fim do cuidado. Neste quadro, a necessidade de "converter-se a si", se consagrando inteiramente ao cultivo de seu "eu", atinge o ápice. Em torno desta necessidade de "conversão a si" se coloca a questão do saber das coisas e da prática "ascética" de si mesmo. O conhecimento das coisas se colocava como condição da experiência de si mesmo. Tratava-se de um conhecimento voltado para fora, para as coisas e não, voltado para dentro, para a decifração de seus segredos interiores. Era um

conhecimento, que levava o indivíduo a se transformar em seu ser mesmo de sujeito, para poder conhecer as coisas e o mundo. Em outras palavras, o conhecimento da verdade em Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio implicava um deslocamento, uma transformação do sujeito em seu ser mesmo; sem esta transformação de si mesmo não há acesso à verdade. Esta transformação de si mesmo levava a uma "conversão a si," ou seja, o acesso à verdade era capaz de operar a subjetivação do indivíduo. Ao invés de partir de um sujeito de conhecimento dado aprioristicamente como na modernidade, para os estoicos, se tratava, antes, de um sujeito que se constituía na experiência mesma do conhecimento ou do acesso à verdade enquanto sujeito inserido nas tramas do real, isto é no interior próprio mundo.

A "conversão a si" era também praticada mediante exercícios que visavam transformar o indivíduo em sujeito de verdade. Primeiro através da constituição de um equipamento de discursos verdadeiros que preparavam o indivíduo para enfrentar as dificuldades que a vida podia apresentar. Esta preparação consistia nos exercícios da escuta, da leitura e da escritura dos discursos verdadeiros. Através destes exercícios o indivíduo praticava a subjetivação da verdade, isto é, a "conversão a si" pela prática de incorporação da verdade. Esta prática de acesso à verdade contrasta bastante com a forma moderna baseada num sujeito de conhecimento dado aprioristicamente. Na prática moderna se trata da objetivação do sujeito pela verdade e não de subjetivação. Na prática moderna o sujeito é obrigado a dizer a verdade sobre si mesmo, a se decifrar, a procurar interpretar a sua natureza íntima num saber psicológico, psicanalítico em que se objetiva a verdade sobre si mesmo. Ao contrário, na prática ascética do estoicismo, o indivíduo subjetiva a verdade ouvida ou lida. Ele incorpora o discurso verdadeiro na singularidade de sua existência. Ao incorporar a verdade recebida da tradição o indivíduo a subjetiva num comportamento (*ethos*).

Por outro lado, na medida em que a necessidade de "cuidar de si" se estende para a vida inteira do indivíduo, a arte de existência passa a coincidir com o "cuidado de si". Com isto, a necessidade de "conversão a si" se torna uma constante durante a vida toda do indivíduo e, portanto, a vida se torna uma permanente prática ascética. A vida mesma passa a ser concebida como uma prova para o indivíduo e, assim, se converte numa prática ascética. A formação do sujeito deixa de ser um momento da existência e passa a ser uma permanente preparação de "si".

Desta forma, ocorre uma transformação importante em relação ao período clássico representado no *Alcebiades*. No *Alcebiades*, "cuidado de si" e arte de existência não se

identificavam. O "cuidado de si" era uma prática preliminar à arte de existência que, no caso, era o governo da cidade. A existência era, para o homem grego, o correlativo de uma arte de vida. Porém, na medida em que, no estoicismo, ocorre a identificação entre "cuidado de si" e arte de vida e o mundo passa a ser pensado e reconhecido como lugar para a experiência de si e ocasião de prova. Então, o real, isto é, a existência, entendida como a forma como o mundo se apresenta ao homem, deixa de ser pensada como uma arte de viver. Começa aí, então, de certa forma, a se desenrolar uma transformação que terá importantes conseqüências para o pensamento ocidental: o real cada vez mais deixa de ser pensado como uma arte de viver e passará a ser conhecido, medido e dominado pela técnica. Nesta transformação do pensamento antigo começa a abertura ao tipo de objetividade própria do pensamento ocidental: o mundo começa a ser objeto de uma técnica e a se desenvolver o processo de instrumentalização do real.

Se, de certa maneira, aí se coloca o desenvolvimento ou a abertura de um desenvolvimento para a forma de objetividade característica do pensamento ocidental, aí também se coloca por um processo inverso o desenvolvimento da subjetividade própria do pensamento ocidental. Esta subjetividade é constituída na medida em que no curso da vida o real se torna uma prova. Se torna uma prova num duplo sentido: no sentido de experiência, isto é, o real é aquilo através do qual nós nos conhecemos e nos experimentamos (provamos) a nós mesmos; mas também, é uma prova no sentido de que a existência é uma educação (preparação), um exercício através do qual nós nos aperfeiçoamos.

Neste momento particular da cultura ocidental, que sucedeu ao pensamento grego clássico e antecedeu ao cristianismo, começou a se constituir, de certa forma, aquilo que mais tarde vai ser desenvolvido e se tornar a característica da objetividade e da subjetividade do pensamento ocidental. Aqui, de acordo com Foucault, parece se enraizar o problema mesmo do pensamento filosófico ocidental: como o real pode ser, ao mesmo tempo, aquilo que é o objeto de domínio técnico e aquilo através do qual se pode formar a si mesmo como sujeito? Como a objetivação do real__ real entendido como a maneira como o indivíduo faz sua experiência do mundo__ pode dar lugar à constituição do sujeito ético?

Na medida em que se elabora, paulatinamente, no Ocidente uma concepção de sujeito como sendo capaz de conhecer objetivamente o real, conseqüentemente, o conhecimento da verdade se separa da necessidade de um trabalho pessoal. O sujeito de ação reta (ética) da Antigüidade é, aos poucos, substituído no Ocidente moderno pelo sujeito de conhecimento

verdadeiro. A prática ascética passa a se subordinar ao conhecimento da verdade. O indivíduo pode "ser imoral e conhecer a verdade"¹⁷³. Assim, na forma moderna de subjetivação, todos os atos passam a ser no sentido de melhor conhecer a verdade sobre si mesmo. Ao confessar a sua verdade secreta para o médico, psicanalista etc. o indivíduo torna-se objeto de conhecimento e seus segredos biológicos e psíquicos passam a ser desvendados e codificados. A individualidade passa a ser apreendida em suas manifestações singulares (descrita, classificada e documentada) e, desta forma, pode ser controlada e utilizada mediante um processo de objetivação e sujeição normativa¹⁷⁴. Ao contrário, a constituição de si no mundo antigo se fazia subjetivando o discurso verdadeiro: transformando a verdade em ação, em ética, isto é, atualizando a verdade aprendida na singularidade da existência individual. É esta transformação que a genealogia faz emergir. Transformação que nos permite apreender o que está sendo feito de nós e o que podemos fazer com o que está sendo feito de nós.

O pensamento de Foucault é voltado para o presente e para nós mesmos. Daí, Foucault definir seu pensamento como uma ontologia crítica de nós mesmos. Ele define ontologia crítica de nós mesmos como "uma atitude, uma via filosófica em que a crítica do que somos é, de uma só vez, análise dos limites históricos que nos tem sido impostos e prova de sua liberação possível"¹⁷⁵. Trata-se de uma atitude experimental que se abre através da pesquisa histórica e, ao mesmo tempo, que nos leva a provar na realidade e na atualidade o que estamos fazendo. E aí, a questão de urgência e desafio para a política, a ética, a filosofia e a educação hoje é: definir novas formas de subjetividade, que possam nos desembaraçar do tipo de subjetividade, que nos tem feito objeto de um saber técnico e objetivador. Trata-se, então, de partir para uma pesquisa de uma outra análise crítica: não daquela que determina as condições e limites do conhecimento do objeto pelo sujeito, mas das condições e possibilidades indefinidas de transformação do sujeito por ele mesmo.

Este é o desafio da filosofia ocidental e de todas as áreas, que direta ou indiretamente estão relacionadas com a questão da subjetividade, principalmente a educação. Pois, se por um lado a questão da subjetividade tem implicações importantes na teoria e prática educacionais, seja

¹⁷³ Foucault, M. "Sobre a genealogia da ética: resumo de trabalho". In Dreyfus H. L. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Op. cit., p. 277.

¹⁷⁴ Foucault, M. *História da Sexualidade*, Vol. I. *A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Th. da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 66. Cf. também *Vigiar e Punir*. Trad. De Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 154-161.

¹⁷⁵ Foucault, M. "Qu' est que les Lumières?" In *Dits et Écrits IV*. Op. cit., p.577. (t. p.)

para a psicologia da educação, seja para pedagogia da formação, seja ainda para a educação em geral, por outro lado, a teoria e prática pedagógica, enquanto se constituem no interior das ciências humanas, se torna instrumento privilegiado como tecnologia de objetivação do sujeito moderno. Neste aspecto, a reflexão de Michel Foucault pode em muito contribuir para pensar o que está sendo feito de nós no interior deste saber sobre o objeto homem e, ao mesmo tempo, permite abrir novas possibilidades de ação e constituição de nós mesmos.

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, T. *Foucault y la Etica*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 1988.
- BRUN, J. *O Estoicismo*. Tradução de João Amato. Lisboa: Ed. 70, 1986.
- BRUNI, J. C. "Foucault, o silêncio dos sujeitos". In *Tempo Social*. Revista de Sociologia da USP. São Paulo, vol.1, 1989, pp.199-207.
- DARAKI, M. "Le voyage en Grèce de Michel Foucault". In *Esprit*, França, no. 4, 1985, pp.55-83
- DELEUZE, G. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- DREYFUS, H. L. e RABINOW, P. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Com uma entrevista e dois ensaios de Michel Foucault. Tradução de Vera Porto Carrero e Antônio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- ERIBON, D. *Michel Foucault. Uma Biografia*. Tradução de Hildegard Heist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Tome I, Livres I e II. Texte établie et traduit par J. Souilhé. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1948.
- ÉPICTÈTE. *Entretiens*. Tome II, Livre III. Texte établie et tradui par J. Souilhé. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- ESCOBAR, C. H. DE (Org.) *O Dossier. Últimas Entrevistas*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.
- FLYNN, T. "Foucault as Parrhesiast: his last course at the Collège de France". In Bernauer, J. and Rasmusen, D. *The Final Foucault*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991. pp. 103-118.
- FOUCAULT, M. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Tradução Roberto Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Ed. Nau, 1999.
- FOUCAULT, M. *As Palavras e as Coisas*. Tradução de António Ramos Rosa. Prefácio de Eduardo Lourenço e Vergílio Ferreira (1967). São Paulo: Martins Fontes, s/d.
- FOUCAULT, M. "A Governamentalidade", Curso no Collège de France, 1º de Janeiro de 1978. Tradução de Roberto Machado e Angela Loureiro de Souza. In *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1998, pp.277-293.

- FOUCAULT, M. *Arqueologia do Saber*. Tradução de Luís Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986.
- FOUCAULT, M. "A verdade e as formas jurídicas". *Cadernos da PUC*. Rio de Janeiro, 16: 5-102, 1974.
- FOUCAULT, M. *Doença Mental e Psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. 5ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.
- FOUCAULT, M. *Em defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976). Edição estabelecida no âmbito da Associação para o Centro Michel Foucault sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana por Mauro Bertani e Alessandro Fontana. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*, v. 1. *A Vontade de Saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. 13ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*, vol. 2. *O Uso dos Prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. 8ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- FOUCAULT, M. *História da Sexualidade*, vol. 3. *O Cuidado de Si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Neto. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1989.
- FOUCAULT, M. "L'écriture de soi". In *Dits et Écrits, IV*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 415-430.
- FOUCAULT, M. "Les mailles du pouvoir" In *Dits et Écrits IV*. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 182-201.
- FOUCAULT, M. "L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté". In *Dits et Écrits, IV*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 708-729.
- FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana. Édité par Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2001.

- FOUCAULT, M. "L'herméneutique du sujet". In *Dits et Écrits*, IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp.353-365.
- FOUCAULT, M. *L'ordre du discours* (Leçon inaugurale du Collège de France, 2 décembre 1970)). Paris: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, M. "Le retour de la moral". In *Dits et Écrits* IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 698-706.
- FOUCAULT, M. "Le souci de la vérité" In *Dits et Écrits*, IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, p. 668-678.
- FOUCAULT, M. "Les techniques de soi". In *Dits et Écrits*, IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 783-813.
- FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogia e a história". Tradução de Marcelo Catan. In *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: 1988, pp.15-38.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud e Marx. Theatrum Philosophicum*. Tradução de Jorge Lima Barreto. 4ª edição, São Paulo, Princípio, 1987.
- FOUCAULT, M. "Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique". In *Dits et Écrits* IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 103-145.
- FOUCAULT, M. "O olho do poder". Tradução de Angela Loureiro de Souza. In *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp.209-228.
- FOUCAULT, M. "Os intelectuais e o poder" (com G. Deleuze). Tradução de Roberto Machado. In *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 69-78.
- FOUCAULT, M. "O Sujeito e o Poder. I. Por que estudar o poder. A questão do sujeito; II O poder como ele se exerce?" In Dreyfus, H. e Rabinow, R. *Michel Foucault. Um a trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. pp. 231-249.
- FOUCAULT, M. "Poder-corpo". Tradução de José Thomas B. Duarte e Déborah Danowski. In *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 145-153.

- FOUCAULT, M. "Qu' est-ce que les Lumières?" In *Dits et Écrits*, IV, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 562-578.
- FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France. 1970-1982*. Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- FOUCAULT, M. "Sexualité et solitude". In *Dits et Écrits*, IV, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 168-178.
- FOUCAULT, M. "Sobre a genealogia da ética". In Dreyfus, H. L. e Rabinow, P. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica*. Tradução de Vera Porto Carrero e Antonio Carlos Maia. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 1995, pp.253-278.
- FOUCAULT, M. "Subjectivité et vérité". In *Dits et Écrits*, IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp.213-218.
- FOUCAULT, M. "Verdade e poder". Tradução de Lilian Holzmeister e Angela Loureiro de Souza. In *Microfísica do Poder*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988, pp. 1-14.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir. Nascimento da Prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 24ª edição, Petrópolis: Vozes, 2001.
- GIACCÓIA JR., O. "A filosofia como diagnóstico do presente: Foucault, Nietzsche e a genealogia da ética". In Mariguela, M. (org.). *Foucault e a Destruição das Evidências*. Piracicaba, Editora da Unimep: 1995, pp. 81-100.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode Dialectique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1947.
- GOLDSCHMIDT, V. *Le Système Stoïcien et l'idée de temps*. 4ª édition, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.
- GROS, F. "Situation du Cours". In *L'herméutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*. Édition établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontan, par F. Gros. Paris: Seuil-Gallimard, 2001, pp. 489-526.
- HADOT, P. "Forms of Life and Forms of Discours in Ancient Philosophy". In *Foucault and his Interlocutors*. Translated by Arnold I. Davidson and Paula Wissing. Chicago: Chicago University Press, 1997, pp. 203-224.

HADOT, P. "Réflexions sur la notion de culture de soi". In *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. Paris (9,10,11 janvier 1988): Seuil, (Collection des Travaux), 1989, pp. 261-270.

HADOT, P. *The Inner Citadel. The Meditations of Marcus Aurelius*. Translated by M. Chase. Cambridge, Massachusetts/ London: England, Harvard University Press, 1998.

JAMBET, C. "Constitution du sujet et pratique spirituelle". In *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. Paris (9,10,11 janvier 1988): Seuil, (Collection des Travaux), 1989, pp.271-287.

MACHADO, R. "Por uma genealogia da moral". In *Microfísica do Poder*. 7ª edição, Rio de Janeiro, Graal: 1988, pp. VII-XIII.

KREMER-MARIETTI, A. *Archéologie et Généalogie*. Paris: Librairie Générale Française, 1985.

MARCO AURÉLIO. *Meditações*. Tradução e notas por Jaime Bruna. Coleção *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

MARC AURÉLE. *Pensées*. Traduit par I. Tranoy. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1954.

MARCO AURELIO. *Pensieri*. In Scritti. A cura de Guido Cortassa. Torino: Unione Tipografica-Editrice Torinese, 1984.

MARTON, S. "Foucault leitor de Nietzsche". In Ribeiro, R. Janine. *Recordar Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLTRAMARE, P. "Introduction". In Sénèque. *Questions Naturelles*. Tome I. Texte établie et traduit par P. Oltramare. 3ª tirage. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1973, pp.I-XXXIII.

ORLANDI, L. B. L. "Do enunciado em Foucault a teoria da multiplicidade em Deleuze". In Tronca, I. *Foucault Vivo*. Campinas: Pontes Editores, 1987, p. 11-42.

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

PLATON. *Alcibiade*. In *Oeuvres Complètes*. Tome I. Texte établie et traduit par Maurice Croiset. 6ª édition. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

PLATON. *Socrate*. In *Oeuvres Complètes*. Tome I. Texte établie et traduit par M. Croiset. 6ª édition. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1953.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

- QUINTILIEN. "Si la rhétorique est un art". In Quintilien. *Institution Oratoire*. Texte revu et traduit avec introduction et notes par Henri Bornecque. Paris: Éditions Garnier Frères, 1954, T. I, Livre II, chap. XII, pp. 263-279.
- RAJCHMAN, J. *Foucault. A Liberdade da Filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.
- ROCHLITZ, R. "Esthétique de l'existence". In *Michel Foucault Philosophe. Rencontre Internationale*. Paris (9,10,11 janvier 1988): Seuil (Collection des Travaux), 1989, pp. 288-301.
- RUFUS, Musonio. *Disertaciones. Fragmentos Menores*. In *Cebes. Tabla de Cebes*. M. Rufus. *Disertaciones. Fragmentos Menores*. Epicteto. *Manual. Fragmentos*. Traducción y notas de Paloma Ortiz García. Madrid: Editorial Gredos, 1995.
- SENECA. *Consolación a Marcia*. Traducción Pedro Fernandez de Navarrete. Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial, 1952.
- SENECA. *De la Providencia*. Traducción Pedro Fernandez Navarrete. Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial, 1952.
- SENECA. *De los Siete Libros de los Beneficios*. Traducción Pedro Fernandez Navarrete. Buenos Aires: Libreria El Ateneo Editorial, 1952.
- SÊNECA. *Tranqüilidade da alma*. Tradução de Giulio Davi de Leoni. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. Tome I, Livre I-IV. Texte établie par F. Préchac et traduit par H. Noblot. 8^e tirage, revu et corrigé par Antonette Novara. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. Tome II, Livre V-VII. Texte établie par F. Préchac et traduit par H. Noblot. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. Tome III, Livre VIII-XIII. Texte établie et traduit par F. Préchac et traduit par H. Noblot. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1995.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. Tome IV, Livre XIV-XVIII. Texte établie para F. Préchac et traduit par H. Noblot. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1987.
- SÉNÈQUE. *Lettres à Lucilius*. Tome V, Livre XIX-XX. Texte établie par F. Préchac et traduit par H. Noblot. 4^e tirage revu et corrigé par F.-R. Chaumartin. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1991.

- SÉNÈQUE. *Questions Naturelles*. Tome I e t II. Texte établie et traduit par Paul Oltramare. Troisième Tirage. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- SÉNÈQUE. *Questions Naturelles*. Tome II. Texte établie et traduit par P. Oltramare. Collection des Universités de France. Paris: Les Belles Lettres, 1961.
- SILVA, T. T, DA (org.) *O Sujeito da Educação. Estudos Foucaultianos*. 3ª edição. Petrópolis: Vozes, 1999.
- THELM, N. *Público e Privado na Grécia do VIIIº ao IVº século a. C.: o modelo Ateniense*. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1998.
- VERNANT, J.P. "L'individu dans la cité". In *Sur L'individu*. Colloque de Royaumont. (22,23 et 24 Octobre 1985). Paris: Éditions du Seuil, 1987, pp. 20-37.
- VERNANT, J.P. *Mito & Pensamento entre os Gregos*. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- VERNANT, J.P. e VIDAL-NAQUET, P. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado, Filomena Yoshie I. Garcia, Maria Conceição M. Cavalcante, Bertha H. Gurovitz e Hélio Gurovitz. 1ª edição, São Paulo: Perspectiva, 1999.
- VEYNE, P. E "Foucault revoluciona a história". In Veyne, P. *Como se Escreve a História*. 3ª edição, Brasília: Editora da UnB, 1982.
- VEYNE, P. "L'individu atteint au coeur de la cité." In *Sur L'Individu*. Colloque de Royaumont (22, 23 et 24 Oct. de 1985). Paris: Éditions du Seuil, 1987, pp.7-19.
- VIDEIRA, A. P. e PINHEIRO, U. "A ética do poder na 'História da Sexualidade' de Michel Foucault". In *Manuscrito* (Revista Internacional de Filosofia). Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência. vol. XII, n. outubro de 1989, pp. 33-48.
- VOELKE, A.J. *L'idée de Volonté dans le Stoïcisme*. Paris: Presses Universtaires de France, 1973.
- WOLF, F. "'Eros e Logos', a propósito de Foucault e Platão". In *Discurso*, Revista de Filosofia da USP, São Paulo, no. 19, 1992, pp. 135-164.