



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**A FORMAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA DO SUJEITO:
O Cuidado de Si em Michel Foucault**

GIORDANO BRUNO DE LACERDA MARQUES

**JOÃO PESSOA
2017**

**A FORMAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA DO SUJEITO:
O Cuidado de Si em Michel Foucault**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira

JOÃO PESSOA

2017

GIORDANO BRUNO DE LACERDA MARQUES

A FORMAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA DO SUJEITO: O Cuidado de Si em Michel Foucault

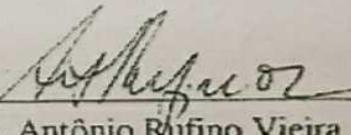
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, na linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política.

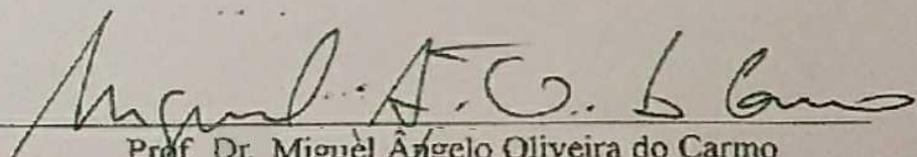
Orientador: Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira

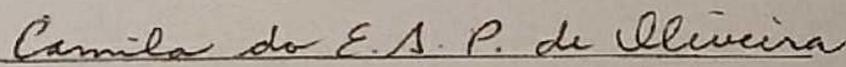
Aprovada em:

20/11/2017

BANCA EXAMINADORA


Prof. Dr. Antônio Rufino Vieira
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)


Prof. Dr. Miguel Ângelo Oliveira do Carmo
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)


Prof. Dr. Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira
Universidade Federal do Cariri (UFCA)

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

M357f Marques, Giordano Bruno de Lacerda.
A formação de uma hermenêutica do sujeito: o cuidado de si em Michel
Foucault / Giordano Bruno de Lacerda Marques. - João Pessoa, 2017.
94 f.

Orientador: Antônio Rufino Vieira.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA

1. Filosofia. 2. Cuidado de si. 3. Hermenêutica do sujeito. 4. Subjetividade e
verdade. I. Título.

UFPB/BC

AGRADECIMENTOS

Antes de mais nada, meu mais sinceros agradecimentos e admiração aos meus pais, Francisco Wellington Marques e Maria Solange de Lacerda Marques, ao meu irmão e melhor amigo, Giuliano Vitor de Lacerda Marques e ao meu Avô, José Marques Sobrinho, por terem me dado condições que me fizeram chegar aonde estou, bem como do zelo cauteloso, atento e do cuidado constante, assim como também e principalmente pelo amor que me nutrem a acreditar que o homem é um processo bonito e igualmente intenso, rico quando se tem propósitos de vida; esta, enquanto ideia, noção, brota no espírito da gente constantemente inteira, grande, multifacetada, fluída e que é preciso, lembrando do dizer de dona Solange, “o que a vida pede: é coragem”.

Gostaria de agradecer em especial e afetuosamente à Dana, companheira indelével de aventuras inúmeras, de momentos felizes, intensos e principalmente por compartilhar comigo caminhos que estão se cruzado, se intersectando, se criando, formando um corpo afetivo bonito, atento, profundo em superfície, cheio de geografias e atmosferas peculiares de quem cuida do outro; são descobertas tamanhas quando se encontra em uma acontecimento que tem a incomensurável capacidade de nos transformar a tal ponto e a tal maneira de nos fazer desconhecemos do que éramos e de nos transformar em algo novo, se conhecendo em uma potência feliz.

Agradeço também a Jaqueline Lacerda, minha tia, por me abrigar e acolher nas horas precisas em sua casa.

Também igualmente a dona Socorro, que esteve presente como administradora doméstica e conselheira humilde das situações corriqueiras desde minha adolescência; fora parte muito importante que me deu condições de me dedicar apenas ao estudo.

Um agradecimento caloroso aos meus amigos e conhecidos de jornada: Ao Diego Araújo, amigo sincero, franco ao qual nutro uma admiração tremenda e cuja aura me inclina a querer estar orbitando por perto – sua atitude filosófica me faz acreditar mais na posição de filosofar como modo de vida. Ao Brunão, amigo pernambucano de horas tamanhas e de coração leve e doce e a sua família que posso dizer que me tornei parte dela; a Gessyca, por compartilhar momentos acadêmicos de clímax e tensão, bem como dos dias de convivência em uma cidade estranha para dois estrangeiros (Obrigado também por gravar as composições!); em especial ao Ray Renan, pelo carinho atento, pelos momentos loucos e divertidos, pela banda e acreditar na música que compúnhamos e principalmente pelas conversas de confiança nas horas leves do período pessoense (Ele e Augusto dos anjos são

as figuras que me deram a impressão da Paraíba). Um agradecimento especial para a Juliana, Lia, que me deixou ser guia, momento de tensão e complô de aventuras tamanhas, de descoberta filosófica e de compartilhamento de percepções sobre a vida – tendo a achar que ganhei mais horizontes com nossa amizade peculiar, afinal, basta lembrar que sou sua transição e seu ocaso!

Agradeço ao meu orientador Antônio Rufino, por me dar espaço para percorrer os caminhos tortuosos dessa pesquisa e por estar prestativo e atento para comigo, bem como compreensível. Entrevejo um coração bom, humilde e que se coloca na condição do outro, a se pensar a alteridade e de perceber com cautela zelosa as situações que podem interpor a vida das pessoas.

Meus mais sinceros agradecimentos ao professor Miguel Ângelo, sem o qual a perseverança em me guiar em uma fase tão crítica e delicada de minha vida me fez nutrir uma admiração e o sentimento de estar honrado pelos conselhos e considerações acadêmicas. Gostaria de tê-lo conhecido a mais tempo e sinto que o trabalho seria outro, distinto e inimaginavelmente diferente.

Agradeço de coração à amiga, professora e igualmente companheira acadêmica, Camila do Espírito Santo Prado de Oliveira, ao qual tenho um carinho e um apreço digno das verdadeiras amizades, destas que deixam uma marca que segue impressa no modo de ser da gente; é com muito carinho que faço esse novo agradecimento, pois se renova a cada fase em que pôde estar presente em minha formação; estou atento ao caminho e vigilante em me (des)conhecer, querida Camila! Um forte abraço.

Ademais, agradeço à biblioteca da UFPB e da URCA por disponibilizarem um espaço adequado para os dias mais imprecisos da escrita dessa dissertação.

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) por conceder a oportunidade de realizar essa pós-graduação com recursos que possibilitaram uma menor turbulência na feitura deste trabalho.

Em dois sentidos devemos entender que o *bíos* (a existência como objeto de técnicas) – quero dizer, a maneira pela qual o mundo se apresenta imediatamente a nós no decorrer de nossa existência -, seja uma prova. Prova no sentido de experiência, ou seja, no sentido de que o mundo é reconhecido como sendo aquilo através do que fazemos a experiência de nós mesmos, aquilo através do que nos conhecemos, nos descobrimos, nos revelamos a nós mesmos. E prova no sentido de que este mundo, este *bíos*, é também um exercício, ou seja, é aquilo a partir do que, através, a despeito ou graças a que iremos nos formar, nos transformar, caminhar em direção a uma meta ou uma salvação, seguir ao encontro de nossa própria perfeição. (FOUCAULT, M. *Hermenêutica do Sujeito*, §2, pág. 437)

RESUMO

O trabalho aqui desenvolvido tem por objetivo apresentar uma leitura acerca do modo como Michel Foucault, em sua obra *Hermenêutica do Sujeito*, apresenta-nos o conceito de “cuidado de si” concomitantemente intrincado ao conceito de “cuidado dos outros”. Tais conceitos foram seus objetos de estudos nos últimos anos de ensino no *Collège de France* e se desenvolveram no seu *corpus* teórico através de seu interesse em se pensar a problemática da “subjetividade e verdade”, isto é, como se constituiu o sujeito, mais precisamente, a subjetividade moderna. Aqui apresentamos uma teoria do “cuidado de si” em seu nascimento, sua origem, com Sócrates e seu desenvolvimento até a era cristã em que o cuidado se voltou inteiramente para espiritualidade individual e se distanciou da relação do “cuidado do outro”, isto é, as pessoas, as relações políticas, a *pólis* (a cidade). Esse tema, foi pesquisado por Foucault como um “princípio positivo matricial” relativo às morais rigorosas durante o período os séculos V a.C. e V d.C. e que viria a transformar-se profundamente no decorrer das épocas desde um “fenômeno de conjunto”, para os gregos, à um preceito da espiritualidade particular, monástica, do indivíduo, na primeira era Cristã. É preciso ressaltarmos que tais transformações se modificaram nas dimensões filosóficas e nas dimensões dos exercícios da existência, em seu refinamento e que, como consequência, o cuidado de si sofreu uma ofuscação pelos processos que deram mais relevo a fórmula délfica do “conhece-te a ti mesmo” como princípio filosófico e fundador da espiritualidade moderna, do “eu” cartesiano. Assim, neste trabalho pretende-se elencar as definições conceituais relativos ao estudo do pensador francês visando traçar o percurso da formação de uma “hermenêutica do sujeito”, dos “exercícios da existência” e das “práticas” que, de acordo com a descobertas de Michel Foucault, constituíram o conceito de “cuidado de si”. Nesse ínterim, busca-se compreender as razões pelas quais este conceito foi tomado como perturbador e foi obscurecido durante essa história do pensamento humano.

Palavras-Chaves: Subjetividade e Verdade; Cuidado de si; Cuidado dos Outros; Hermenêutica do sujeito.

RÉSUMÉ

Cet article-ci a pour but de présenter une lecture sur la façon dont Michel Foucault, dans son oeuvre Herméneutique du sujet, atteint le concept de "souci de soi", lié de manière concomitante au concept de "souci de l'autre". Ces concepts-là ont fait l'objet de ses études au cours des ses dernières années d'enseignement au Collège de France et ils ont été développés dans son corpus théorique à travers son intérêt pour la réflexion sur la problématique de la "subjectivité et vérité", c'est-à-dire, comment le sujet était-il constitué, plus précisément, la subjectivité moderne. On présente une théorie du "souci de soi" dès sa naissance, son départ avec Socrate, son développement jusqu'au début de l'ère chrétienne où le souci s'est tourné entièrement vers la spiritualité individuelle et a pris distance par rapport au "souci de l'autre" - c'est-à-dire, le peuple, les relations politiques, la polis (la cité). Ce sujet-là était étudié par Foucault comme un "principe positif matriciel" concernant aux moeurs rigoureux pendant toute la période entre les siècles V avant J.C. et V après J.C., et que se modifierait profondément au fil des époques depuis un "phénomène d'ensemble", pour les Grecs, jusqu'à un précepte de spiritualité individuelle, monastique, de l'individu, à la première ère chrétienne. Il faut souligner que ces transformations étaient faites moins dans le domaine des principes philosophiques que dans le domaine des exercices de l'existence, dans son raffinement et que, par conséquent, le souci de soi est subi un obscurcissement par les affaires qui ont donné plus de relief à la formule delphique "connais-toi toi-même" comme principe philosophique et fondateur de la spiritualité moderne, du "moi" cartésien. Ainsi, cet article abordera les définitions conceptuelles concernant l'étude du penseur français visant la trajectoire d'une herméneutique des sujétions, des exercices de l'existence et des pratiques de l'existence selon les conclusions de Michel Foucault. Dans cette perspective, on cherche comprendre les raisons qui l'ont amené à raisonner par rapport à ce qui était considéré comme dérangeant dans le concept de souci de soi pour avoir été obscurci au cours de cette histoire de la pensée humaine.

Mots clés: Subjectivité et Vérité; Souci de soi; Souci de l'autre; Herméneutique du sujet

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPITULO I: A DIMENSÃO ORIGINÁRIA DO “CUIDADO DE SI”	22
1.1 Panorama da problemática do “cuidado de si” e o “conhece-te a ti mesmo”.....	22
1.2 O tema do “cuidado de si” no Sócrates de Platão.....	29
1.3 A compreensão de Foucault sobre o “cuidado de si” em Platão.....	38
CAPITULO II: A TRANSMUTAÇÃO DO “SI” E OS EXERCÍCIOS DE “SI”	53
2.1. A transição da noção de “cuidado de si”.....	53
2.2. Os exercícios de si: do modelo socrático-platônico ao modelo helenístico-romano...	58
CAPITULO III: A OUTRA TRANSMUTAÇÃO DA NOÇÃO DO CUIDADO: DO HELENISMO AO ASCETISMO CRISTÃO	69
3.1. Outro deslocamento do cuidado: do período helênico-romano aos primórdios cristão...	69
3.2. Os exercícios de si no período monástico-cristão: O exame de si, a penitência e a confissão	78
CONSIDERAÇÕES FINAIS	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	94

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa pretende tomar como chave de leitura as considerações de Michel Foucault acerca dos conceitos do “cuidado de si” e sua relação com o “cuidado dos outros” apresentados no *corpus* teórico foucaultiano, mais especificamente em sua obra *Hermenêutica do Sujeito*.

Nossa hipótese inicial é de que é possível se pensar, por viés do cuidado de si, a existência do sujeito, isto é, o seu surgimento, o seu aparecimento, a sua formação, delineando as modificações necessárias que modificaram o ser do sujeito.

É por intermédio do “cuidado de si” que vemos a possibilidade de não recair continuamente sobre a malha dos assujeitamentos¹ mas que, através do cuidado de si, apresenta-nos uma possibilidade de resistência frente aos mecanismos de centralidade do poder (o estado e as instituições que o compõem). O cuidado é visto como um ponto de inflexão, de resistência, incessante batalha, de uma agonística que produz sujeitos que se criam, se formam e se transformam para terem a possibilidade de se constituírem em suas singularidades uma subjetividade consistente com um modo de vida ético.

De antemão, é preciso salientar que este trabalho não pretende de forma alguma esgotar as possibilidades dessa discussão, nem mesmo delinear inteiramente todas as fontes ao qual nosso autor, em seus diversos anos de pesquisa, percorreu e fundamentou sua tese, mas antes, temos a intensão de percorrer e analisar, de forma mais geral, as hipóteses de surgimento e de desenvolvimento do conceito do “cuidado de si”, intercambiando com a dimensão do “cuidado do outro”.

Dado o tempo e o fôlego que temos, pretendemos aqui percorrer um pequeno conjunto de exercícios, como elucidação mais geral, dos traços mais vigorosos que originaram, estruturaram e desenvolveram estes conceitos, passando pelos principais momentos em que surgem, no período platônico-socrático, se desenvolvem, no período helenístico-romano e por fim, onde se modificam no período tênue do ascetismo cristão.

Serão consideradas as análises, de forma pulverizada, no decorrer do corpo textual, dos termos que possibilitaram o pensamento foucaultiano acerca da relação que se estabeleceu entre “sujeito e verdade”, relação essa que é originária da relação do sujeito para consigo.

¹ Processos sob quais é formado um tipo docilizado de sujeito, portanto, de corpo, no qual tem sido continuamente produzido à imagem e semelhança das malhas de poder que o atravessam, o adensam, na senda do poder-saber, tornando-o mero indivíduo informe, padronizando; processo esse já descrito nas obras do período genealógico do nosso autor. Cf. “Vigiar e Punir” e “História da Sexualidade”, Volume I.

Para tanto, analisaremos obras localizadas a partir das indicações do próprio Foucault, sendo elas: *Apologia de Sócrates, Fédon, Fedro e Alcibiades* de Platão, passando de sobrevoos pelos estoicos, epicuristas e cínicos e traçando seu contraponto no momento cristão com Gregório de Nissa, onde segundo nosso autor, se deu um emblemático momento na “reaclimatação” do “cuidado de si.

Posto o traçado geral da pesquisa a ser levada a cabo, de antemão, surgem-nos duas questões capitais que irão nortear essa pesquisa: O que é o “cuidado de si” e o que o “cuidado” e o “si” estão referindo-se?

O “cuidado de si” é apresentado como direção de partida para se pensar a relação da formação da subjetividade, das relações que se constituem e que podem ser estabelecidas na questão “sujeito e verdade”. Essa questão acerca do “sujeito e verdade” já havia sido elucidada no curso de 1980, intitulado *Verdade e Subjetividade*, em que aparece mais explicitamente a problemática decorrente dos discursos e de uma história que emergiram e levaram à formação do “sujeito moderno”.

É preciso salientar que esses discursos se inserem não somente na perspectiva história da formação do sujeito moderno, mas antes, de discursos que justificaram o poder exercido pelas instituições que compõem o estado, como é o caso do trato acerca da *loucura* ou mesmo da condenação dos ditos “criminosos” pelo sistema prisional. Esses temas específicos tratam de um aparecimento particular, mas que redirecionam a questão mais geral do pensador Francês a se debruçar sobre uma “genealogia do sujeito moderno” (FOUCAULT, 1993, p. 204), isto é, a questão de como a formação do sujeito moderno está vinculada a uma produção discursiva e da produção de uma história da verdade que viria a fundamentar a noção do “eu” moderno.

Essa formação do sujeito estava mais vinculada a uma “*filosofia do sujeito*”, ao qual se apresentava como “uma filosofia que vê no sujeito de sentido a fundação de todo o conhecimento e o princípio de toda a significação. Imperava a transcendência do ego” (*Idem*, p.205). Temos que todas as práticas em que o sujeito aparece enquadrado, definido, transformado são acompanhadas e justificadas por um conhecimento; essas práticas ocidentais organizaram o conhecimento a partir de regras e normas científicas. Assim, temos que:

Todas as práticas pelas quais o sujeito é definido e transformado são acompanhadas pela formação de certos tipos de conhecimento e, no Ocidente, por uma variedade de razões, o conhecimento tende a ser organizado em torno de formas e de normas mais ou menos científicas. Há também uma outra razão talvez mais fundamental e mais específica

das nossas sociedades. Reside no facto de que uma das mais importantes obrigações morais ser, para qualquer sujeito, o conhecer-se a si próprio. A obrigação dos indivíduos à verdade e uma organização científica do conhecimento são as duas razões pelas quais a história do conhecimento constitui um ponto de vista privilegiado para a genealogia do sujeito. (FOUCAULT, 1993, pp. 205).

É o preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seauton*) que teve mais visibilidade na filosofia ocidental como a fórmula originária da problemática do “sujeito e da verdade”, isto é, do sujeito cognoscente e da sua relação com a verdade. Foucault concebe, diferentemente da historiografia tradicional, que o “conhece-te a ti mesmo” é apenas um elemento dentre outros no conjunto dos “exercícios de si” que se constituíram na noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), noção essa que perpassou toda uma época, entre os gregos, helênicos-romanos e do início do cristianismo segundo ele, compreendendo a época de V a.C. a II d.C. Traçando a relação entre o cuidado de si e o conhece-te a ti mesmo, temos:

O cuidado de si constituiu, no mundo greco-romano, o modo pelo qual a liberdade individual – ou a Uberdade cívica, até certo ponto – foi pensada como ética. Se se considerar toda uma série de textos desde os primeiros diálogos platônicos até os grandes textos do estoicismo tardio – Epícteto, Marco Aurélio... –, ver-se-á que esse tema do cuidado de si atravessou verdadeiramente todo o pensamento moral. (...) Para voltar à questão da qual o senhor falava, acredito que, nos gregos e romanos – sobretudo nos gregos –, para se conduzir bem, para praticar adequadamente a liberdade, era necessário se ocupar de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer – eis o aspecto familiar do *gnôthi seautón* – e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo. (...) Não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. (FOUCAULT, 2004 a, pp. 267-269)

O “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) é uma noção que tem como ideia principal o ocupar-se consigo, superar a si mesmo, a fim de dominar suas paixões para que possa dominar a si mesmo. Não apenas na época helenística, mas em toda cultura grega até a romana, essa noção de cuidado era vivida enquanto um “fenômeno cultural”, corriqueiramente na vida social daquelas épocas.

O termo *epiméleia heautoû* traz em sua significação diversos exercícios, diversas tecnologias que o sujeito desenvolve sobre si mesmo, caminhos regradados que são percorridos a fim do próprio sujeito transformar-se e converter-se, para que ele se autoconstitua enquanto sujeito. Aqui é preciso ressaltar que a noção de “sujeito” do cuidado de si não nos é apresentada como a interpretação moderna de sujeito, não se aparece como o mesmo processo de formação do sujeito. Podemos pensar em duas formas de constituição da ideia do sujeito. Assim nos corrobora Muchail:

Assim, esquematicamente, pode-se falar em modos distintos de *reflexividade* ou de *linhagens de pensamento filosófico*, relativas a duas vias de acesso à *verdade*, em *épocas históricas* distintas e, principalmente, a duas noções opostas de *sujeito*. Ao *cuidado de si* corresponde a *linhagem espiritual* do pensamento segundo a qual o acesso à verdade é alcançado por *atos* ou *práticas* envolvendo e transformando todo o ser do sujeito. Ao *conhecimento de si* corresponde o pensamento de tipo *representativo* segundo o qual o acesso à verdade é privilégio do sujeito em razão de sua própria e inalterável estrutura, precisamente, a de ser sujeito *cognoscente*. No primeiro caso, trata-se da tradição que caracteriza o sujeito *antigo*, sujeito que se constitui em técnicas ou exercícios de conversão a si, nos quais sua verdade pode ser *lida* ou *descrita*. No segundo caso, trata-se da tradição que caracteriza o sujeito *moderno*, sujeito que tem uma identidade já dada, na qual se aloja sua própria verdade, verdade *do* ou *no* sujeito, a ser *descoberta* ou *decifrada*. (MUCHAIL, 2009, pp. 81-82)

O sujeito do cuidado se distingue dessa interpretação moderna que coloca o sujeito como cognoscente, possuidor de uma estrutura epistêmica que o dota de possibilidade de conhecer a verdade pela própria estrutura dada e que o compõe enquanto sujeito permitindo o acesso a verdade apenas pela decifração dos códigos do conhecimento a partir de sua mesma estrutura. Já o sujeito do cuidado, distintamente, se apresenta como constituído pelos exercícios, regras que o permitem, enquanto busca pela verdade, enquanto trabalho sobre si, trabalho pela espiritualidade, a possibilidade de abertura, de iluminação da verdade, isto é, “Para a espiritualidade, a verdade não é simplesmente o que é dado ao sujeito a fim de recompensá-lhe, de algum modo, pelo ato de conhecimento e a fim de preencher este ato de conhecimento. A verdade é o que ilumina o sujeito; a verdade é o que lhe dá beatitude; a verdade é o que lhe dá tranquilidade de alma” (FOUCAULT, 2006a, p. 16).

Essa forma de se pensar o sujeito moderno a partir das categorias inerentes à episteme, isto é, das condições internas da verdade apenas pela própria estrutura do conhecimento, de um tipo de saber, apresenta condições para o ato de conhecer, regras formais do método, condições morais como não enganar os pares, etc. Mas em todos esses momentos, das condições de acesso a verdade, não se coloca o sujeito as transformações necessárias como ponto central para se ter acesso; há a crença que esse acesso é dado apenas por adequações às condições do conhecimento e por conseguinte, a permissão ao acesso à verdade. Ainda sobre isso, nos apresenta o filósofo na *Hermenêutica do Sujeito*:

Não se pode mais pensar que, como coroamento ou recompensa, é no sujeito que o acesso à verdade consumará o trabalho ou o sacrifício, o preço pago para alcançá-la. O conhecimento se abrirá simplesmente para a dimensão indefinida de um progresso cujo fim não se conhece e cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais que, no fim das contas, é tudo o que se consegue da verdade, quando foi tão difícil buscá-la. Tal como doravante ela é, a verdade não será capaz de salvar o sujeito. Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito. (FOUCAULT, 2006a, p. 19)

A concepção de sujeito moderno trouxe a noção de que o acesso a verdade por essa estrutura de sujeito, por essas regras de métodos e da decifração dos códigos do conhecimento (*epistemê*), fosse consumado e a verdade se abriria como recompensa, como uma dimensão indeterminada, “indefinida de um progresso cujo fim não se conhece” (*Idem*), em que essa abertura consumada se transformaria em conhecimento adquirido.

Assim temos que, a princípio, o sujeito que busca a verdade pelos caminhos da espiritualidade, não a obtém por seu querer, pois a verdade não é dada ao sujeito a seu bel desejo, mas ele precisa antes se modificar, se transformar, a tal ponto do risco iminente de deixar de ser quando iluminado. Foucault nos aponta que a filosofia e espiritualidade não estiveram separados na antiguidade, ao contrário, se a filosofia é aquilo que permite sabermos o que faz com que possa haver verdadeiro e falso, justo e injusto, é também aquela que se pergunta com é possível ter acesso à verdade, assim como a espiritualidade, através de seus

exercícios irá ser uma caminho possível a busca da verdade, através de exercícios como purificações, ascetes, conversões no olhar, exercícios esses que constituem o preço pago para o sujeito ter acesso, inclusive de pôr em risco o seu próprio ser de sujeito. O que está em jogo é uma concepção de acesso a verdade que tem como composição os exercícios espirituais em que o sujeito precisa se transformar para se ter acesso a verdade.

Temos que o “cuidado de si” se apresentava como um princípio de ação difundido de forma geral na cultura grega, um princípio que envolvia o trabalho do sujeito sobre si, apresentando-se também como um modo de atenção que permitia o sujeito se assumir enquanto sujeito.

A noção de *epiméleia heautoû* designava certos exercícios em que era preciso se dedicar a voltar para si mesmo. O “cuidado” é um agrupamento de procedimentos, de regras e regimes de exercícios que produzem uma processual formação do sujeito. Além da meditação, esses exercícios podiam envolver “algumas práticas que são afinal exercícios de exame de consciência, práticas de consulta nas quais o indivíduo que consulta está obrigado a falar de si mesmo, (...) obrigações de franqueza para com os amigos, de dizer tudo o que se tem no coração” (*Ibidem*, p.325), bem como também exames de consciência, satisfação das necessidades de forma moderada, exercícios físicos sem demasia, provações de situações, conversas com um amigo para expurgar os males do coração, leituras, anotações sobre si e sobre o que se passa consigo, etc.

Entretanto, observa-se que existia algo de temerário na noção do cuidado de si, visto que no decorrer da história, tal preceito foi investido permanentemente por uma tradição que se dispôs no esforço de colocá-lo na penumbra e que, por consequência, diante de seu processo de apropriação no decorrer das épocas, sofreu um obscurecimento. O que houve de temerário que fez arrefecer o trabalho que se dispunham no “cuidado de si”, isto é, que fez os homens distanciarem-se dessa noção?

Tal problemática é fundamentada na suposição de que o “conhecimento de si” (*gnôthi seautón*) fora favorecido e, em contrapartida, o “cuidado de si” teria sido, de forma proléptica, escamoteado, apesar da riqueza e distinção deste conceito consagrado nos escritos do contexto da antiguidade greco-romana.

Portanto, é na direção do “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), noção já bastante conhecida e bem assentada pela tradição filosófica como devedora da problemática “sujeito e verdade” que devemos voltar nossa atenção. Dessa forma, perceber que esse olhar que o filósofo lança acerca a temática “subjetividade e verdade”, da perspectiva do conhecimento,

epistêmico, traz outra abordagem acerca desse tema, uma percepção que estava consagrada no pensamento filosófico tradicional.

Compreendemos que o estudo sobre o cuidado de si enquanto princípio formador de um sujeito capaz de se autoconstituir-se enquanto sujeito, é desenvolvido a partir de percepção histórica de um “fenômeno cultural de conjunto” diante de seu próprio processo de constituição enquanto fenômeno. O trabalho do filósofo, a partir da constituição desse fenômeno, nos apresenta o movimento que se traça no interesse do seu curso *Hermenêutica do Sujeito* que, tendo em vista captar o momento em que esse determinado fenômeno cultural se efetivou numa história do pensamento ocidental e que teve muitas consequências, modificando, influenciando e até comprometendo, de modo contundente, o nosso modo de ser de sujeito moderno, nos aparece a importância dessa noção rica e complexa do cuidado de si. Assim é confirmado na primeira hora da primeira aula de seu curso em 1982:

Todavia, não somente entre os filósofos a noção de *epiméleia heautoû* é fundamental. Não é meramente como condição de acesso à vida filosófica, no sentido estrito e pleno do termo, que é preciso cuidar de si mesmo. Mas, como veremos, tentarei mostrar-lhes de que maneira esse princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral. A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto. O que eu gostaria de mostrar-lhes, o que pretendo abordar este ano, é essa história na qual esse fenômeno cultural de conjunto (incitação, aceitação geral do princípio de que é preciso ocupar-se consigo mesmo) constituiu, a um tempo, um fenômeno cultural de conjunto, próprio da sociedade helenística e romana (de sua elite, pelo menos), mas também um acontecimento no pensamento. Parece-me que a aposta, o desafio que toda história do pensamento deve suscitar, está precisamente em apreender o momento em que um fenômeno cultural, de dimensão determinada, pode efetivamente constituir, na história do pensamento, um momento decisivo no qual se acha comprometido até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno. (FOUCAULT, 2006a, pp. 10-11)

O cuidado de si tinha uma abrangência maior do que um conceito propriamente filosófico, antes era um princípio geral, efetivamente pressuposto para “toda conduta racional, toda forma ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral” (*Idem*). O cuidado de si aparece como uma complexa noção de “fenômeno cultural de

conjunto” em que há em sua origem e desenvolvimento as fases de proposição e de aceitação geral pela cultura helênica-romana até se transformar em um princípio da razão, passando a ser efetivamente um acontecimento do pensamento ocidental.

Destarte, com o prosseguimento da pesquisa acerca dos exercícios de si se deu uma transição complexa do cuidado que foi importante para o seu entendimento enquanto processo; foi-se apresentando a articulação subjacente e que teve importância fundamental para constituição dessa mesma noção, a saber: o “cuidado dos outros”.

O convívio com o outro se ancora na dimensão do cuidado de si, só se podendo pensá-lo a partir também do cuidado com o outro. Dentro da história deste tema, o texto de *Alcibíades* traz o outro, o mestre, como condição de possibilidade do surgimento da questão de si, assim nos diz Foucault:

Creio que temos aí (aquilo que, parece-me, devemos reter) o que define a posição do mestre na epiméleia heautoû (o cuidado de si). Pois o cuidado de si é, com efeito, algo que, como veremos, tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há cuidado de si sem a presença de um mestre. Porém, o que define a posição do mestre é que ele cuida do cuidado que aquele que ele guia pode ter de si mesmo. Diferentemente do médico ou do pai de família, ele não cuida do corpo nem dos bens. Diferentemente do professor, ele não cuida de ensinar aptidões e capacidades a quem ele guia, não procura ensiná-lo a falar nem a prevalecer sobre os outros, etc. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. Amando o rapaz de forma desinteressada, ele é assim o princípio e o modelo do cuidado que o rapaz deve ter de si enquanto sujeito. (FOUCAULT, 2006a, p. 55)

O cuidado de si enquanto princípio, não é cuidado de privilégios, riqueza ou poder, mas um exercício filosófico de cultivo de si mesmo e, concomitantemente, do cuidado com o outro, como é o caso do mestre que se caracteriza por fazer com que apareça uma formação paulatina de uma subjetividade do “si”.

Na leitura que Foucault realiza do *Alcibíades* de Platão, o cuidado de si aparece como ensinamento restrito passados aos jovens aristocratas que irão governar a cidade; é frisado pelo filósofo que nesse momento do surgimento do cuidado de si na literatura filosófica havia uma vinculação estritamente direta em que este cuidado estava originando a noção do conhecimento de si (*gnôthi seautón*).

Ao direcionar a pesquisa para a antiguidade, Foucault norteia o olhar para modos de existências que diz respeito a como o homem conhece e distingue a realidade, como o homem é constituído enquanto tais. Essa percepção sobre outros modos de se experimentar e distinguir a realidade, de se viver a existência, tratou-se, na antiguidade, também como uma abrangência da política e da ética, da ação do homem e sua localização enquanto cidadão na *pólis*.

Acreditamos que o cuidado de si tem sua originalidade apresentada como uma nova forma de olhar a relação da existência, partindo da diversidade que existia no pensamento antigo para se pensar conforme a ideia de diferença, do outro, não da identidade do igual, de uma dialética da síntese do mesmo, mas a existência multiforme, latente, presente, atual. É um pensamento norteado por diversos procedimentos, técnicas, no qual os sujeitos que se produzem em sua singularidade e que podem ser constituídos nesse limite, no confronto com os territórios, com as linhas de saber-poder que continuam a demarcar a experimentação das formas de subjetividade, de sexualidade, de existir.

Acreditamos que o tema e a busca do seu sentido são modos possíveis de problematização do nosso modo de ser do sujeito moderno, do agir, para que possamos nos reinventar — um contínuo trabalho de Sísifo — reordenando e encontrando possibilidades diversas de modos de vivermos.

Para tanto, compomos nosso trabalho a partir das análises de obras de Foucault e sobre ele, sob a leitura que fizemos a partir das pessoas que pesquisam a respeito desse autor, como os pesquisadores: Frederic Gros, Salma Tannus Muchail, Vera Portocarrero, Pierre Hadot, Murilo Cunha Wanzeler, Gilberto Benetido de Oliveira, Pedro Fornaciari Grabois que aparecem ao longo do texto como auxílio de leitura e interpretação. Foram utilizadas as seguintes obras principais de Michel Foucault para essa nossa investigação: *Hermenêutica do Sujeito*; *História da Sexualidade III*; *Ditos & Escritos V*; *A Coragem da Verdade*; *O Governo de Si e dos Outros*. Em segundo plano, em uma leitura menos aprofundada, *A Ordem dos Discursos*; *As Palavras e as Coisas* e *Vigiar e Punir*. Somam-se as bibliografias que tiveram como projeto a busca da problematização e da divulgação do tema aqui tratado, aparecendo neste texto seja no corpo da escrita ou nas referências, bem como nota de rodapé segundo os devidos autores. As demais referências a textos antigos foram extraídas das referências do próprio Foucault, ao qual desenvolveu uma extensa abordagem, assim como das referências correlatas desses pesquisadores e comentadores supracitados.

Portanto, compreendemos que esse trabalho tem um cunho cartográfico, de delinear o surgimento, o aparecimento, a brotação do conceito de cuidado de si e está vinculado, referenciado a várias escritas e leituras na medida em que traça, no plano conceitual, a trajetória investigativa que o filósofo desenvolveu para formular o conceito de “cuidado de si”. Assim, esse trabalho se norteará pelos objetivos propostos, e orientado na leitura do próprio Foucault, bem como dos pesquisadores supracitados, buscando compreender e descrever, como resultado de pesquisa, o uso sistematizado da formação de uma cultura de si, de uma hermenêutica do sujeito pela perspectiva do filósofo francês Michel Foucault.

CAPITULO I – A DIMENSÃO ORIGINÁRIA DO “CUIDADO DE SI”.

1.1 Panorama da problemática do “cuidado de si” e o “conhece-te a ti mesmo”

No desenvolvimento dos estudos acerca da sexualidade, no livro intitulado *História da sexualidade III- o uso dos prazeres*, bem como lembrada no início da aula inaugural do livro *Hermenêutica do Sujeito*, vê-se que fora necessário, para se entender a formação da sexualidade moral europeia, o regime do *aphrodisia*, regime de comportamento e prazeres sexuais na antiguidade e que é nele que se encontrava a pedra de toque da moral sexual europeia, não tendo origem nas raízes judaico-cristã, como se pensava; a esse respeito, constata que o nosso código moral, no ocidente, teve regime estabelecido pelo paganismo. Procurando mostrar a relação que existe entre o “ocupar-se consigo mesmo” e o rigor moral do mundo ocidental, aponta que tal rigorosidade não fora originada pelo cristianismo, mas dos estoicos, cínicos e dos epicuristas, ou seja, pelo paganismo.

Se despreendendo do exemplo específico dos *aphrodisia*² e fazendo um questionamento de maior amplitude acerca da história do pensamento ocidental, no curso de 1982, o filósofo francês não perde de vista o dimensionamento histórico que se situava a problemática da “subjetividade e verdade” e na qual a historiografia desconsiderou parte da formação dessa problemática no ofuscamento do cuidado de si.

Preocupado em entender como foram tramadas, no ocidente, as relações criaram o “sujeito moderno”, o autor de *Hermenêutica do Sujeito* investigou os procedimentos que o formaram e se constituíram a partir dos discursos científicos na modernidade; embasados no método de conhecimento (*epistême*), propunham uma via de acesso direto à verdade pelo sujeito. Partindo de uma abordagem mais geral para entender a relação “sujeito e verdade”, o pensador direcionou seu olhar para as morais antigas, dispondo como cerne de sua investigação a noção, multifacetada, do “o cuidado de si” (*epiméleia heautoû*).

O “cuidado de si” fora uma temática que Foucault ocupou-se em pesquisar avidamente nos últimos cursos que apresentou no *Collège de France*, época em que suas pesquisas haviam se norteado para um crescente interesse sobre a formação e as transformações que existiu entre o “sujeito e a verdade”. Outrossim, no desenvolvimento de sua pesquisa, houve

² Uma experiência de formação grega que é distinta da chamada “experiência dos prazeres” e da experiência que Foucault chama de “sexualidade moderna”. (Cf. Nota 3, FOUCAULT, 2006a, p. 20). Também há uma extensa abordagem que não cabe ao fôlego desse trabalho elucidar, mas que pode ser conferida no primeiro capítulo de título “A Problematização Moral dos Prazeres” encontrado no livro *História da Sexualidade II- O uso dos prazeres*.

um interesse crescente sobre o conceito de “cuidado de si” e de suas transformações no decorrer dos séculos desde os gregos até o período do medievo, seja nos platônicos, neoplatônicos cristãos, epicuristas, estoicos e cínicos, visto que essa noção se mostrou originária da questão do “sujeito e verdade”.

Sob essa perspectiva, temos as considerações da pesquisa referenciando ao conceito do “cuidado de si” (*epiméleia heautôu*) existente entre os gregos, helênicos e romanos:

Pode-se objetar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado escolher a noção de *epiméleia heautoû* para a qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância. É um tanto paradoxal e sofisticado escolher esta noção, pois todos sabemos, todos dizemos, todos repetimos, e desde muito tempo, que a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi originariamente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro: famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”). Assim, enquanto tudo nos indica que na história da filosofia – mais amplamente ainda, na história do pensamento ocidental – o *gnôthi seautón* é, sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade, por que escolher esta noção aparentemente um tanto marginal, que certamente percorre o pensamento grego, mas à qual parece não ter sido atribuído nenhum status particular, a de cuidado de si mesmo, de *epiméleia heautoû*? Gostaria, pois, durante esta primeira hora, de deter-me um pouco na questão das relações entre a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) e o *gnôthi seautón* (o “conhece-te a ti mesmo”). (FOUCAULT, 2006a, p. 04)

Ao conferir importância ao conceito de *epiméleia heautôu* (cuidado de si) na formação da problemática do “sujeito e verdade”, o pensador francês elenca que ao escolher o conceito do cuidado de si para tratar dessa problemática, poderia aparentar como uma “escolha um tanto paradoxal e passivelmente sofisticado” (*Idem*), mas, que se justifica na concernência dessa pesquisa, ele elenca a consideração de pouca importância que uma “historiografia da filosofia” o fez até o presente, isto é, diminuindo ou mesmo desconsiderando a ideia do “cuidado de si”.

Para esclarecer o sentido desse ofuscamento do cuidado, é preciso percebermos que houve uma transposição dessa noção; transposta entre a moral cristã e a moral não-cristã da modernidade, determinadas regras morais de natureza rigorosas foram retomadas, carregadas para o interior da moral moderna, delineando um contorno sombrio na atmosfera do cuidado

de si, marcando-o como uma obrigação moral, como um dever no sentido de “ocupar-se”. Acerca dessa transposição,

Temos pois o paradoxo de um preceito do cuidado de si que, para nós, mais significa egoísmo ou volta sobre si e que, durante tantos séculos, foi, ao contrário, um princípio positivo, princípio positivo matricial relativamente a morais extremamente rigorosas. Outro paradoxo que também é preciso evocar a fim de explicar a maneira como esta noção de cuidado de si de certo modo perdeu-se um pouco na sombra está em que esta moral tão rigorosa, advinda do princípio “ocupa-te contigo mesmo”, estas regras austeras foram por nós retomadas e efetivamente aparecerão ou reaparecerão, quer na moral cristã, quer na moral moderna não-cristã. Porém, em um clima inteiramente diferente. Estas regras austeras, cuja estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reaclimatadas, transpostas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma “moderna” de uma obrigação para com os outros — quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. Portanto, todos estes temas, todos estes códigos do rigor moral, nascidos que foram no interior daquela paisagem tão fortemente marcada pela obrigação de ocupar-se consigo mesmo, vieram a ser assentados pelo cristianismo e pelo mundo moderno numa moral do não-egoísmo. E este conjunto de paradoxos, creio, que constitui uma das razões pelas quais o tema do cuidado de si veio sendo um tanto desconsiderado, acabando por desaparecer da preocupação dos historiadores. (FOUCAULT, 2006a, p. 14)

É, portanto, a hipótese de que foi o fortalecimento de um sentido moral do cuidado de si, um sentido específico, ao menos como ele foi realocado no decorrer da época helenística-romana até a cristã, que possibilitou haver um desaparecimento paulatino da noção positiva do cuidado de si na literatura filosófica; temos que o cuidado de si apareceu como aspecto rígido da moral, seja transposta em uma ética normativa, isto é, uma “ética geral do não-egoísmo”, seja na moral moderna de uma “obrigação para com os outros — quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc.” (*Idem*)

A problemática do “cuidado de si” tem seu valor quando colocada em consideração sobre o conhecimento, sobre o sujeito que conhece, na qual originalmente essa problemática foi conhecida através do terceiro preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seauton*), relação essa demasiada importante para pensarmos o “si”.

Tal noção fora estudado como um “princípio positivo matricial” (*Ibidem*, pp. 14-15) concernente a “uma moral forte e rigorosa” (*Ibidem*) e que sofreu transformações durante a

apropriação entre as épocas. Destarte, o “cuidado de si” (*epiméleia heautôu*), atravessou toda cultura grega, também perdurando até a cultura romana-cristã, trazendo em seu significado mais abrangente a ocupação consigo, a pre-ocupação consigo, uma “cura de si mesmo” (*Ibidem*, p. 04)

O cuidado de si foi se constituindo como um princípio da ação moral do período antigo e antes, para aqueles que se propunha a originar suas ações por um “princípio racional” que constituiria ao mesmo tempo o ser que se propunha e o comprometimento dele com suas ações a partir deste princípio.

Ao se deparar com a problemática “sujeito e verdade”, Foucault propõe que essa questão assuma a posição investigativa a partir da noção do “cuidado de si”. É sabido que na história da filosofia, “mais amplamente ainda, na história do pensamento ocidental, (...)” que “a questão do sujeito (questão do conhecimento do sujeito, do conhecimento do sujeito por ele mesmo) foi nos apresentado primeiramente por viés de uma fórmula totalmente distinta e em um preceito totalmente outro: a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* (‘conhece-te a ti mesmo’)” (*Ibidem*, p. 04), tão vinculada ao personagem de Sócrates. Tal prescrição foi tomada por essa tradição filosófica como “a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade” (*Ibidem*).

Estranhando o extremo realce que o “conhece-te a ti mesmo” assumiu no pensamento filosófico em comparação com o do “cuidado de si”, Foucault aportou-se nos estudos realizados pelos historiadores e arqueólogos W.H. Roscher e J. DeFradas com a intenção de nos apresentar que o “conhece-te a ti mesmo” surge de modo distinto da forma como a historiografia da filosofia o concebeu, isto é, que o realce do preceito délfico aparece de modo concomitante e até subordinado ao preceito do cuidado de si. Assim nos diz:

O que estava prescrito nesta fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses. Algumas interpretações foram propostas. Há a velha interpretação de Roscher, de 1901, em um artigo do *Philologus*, no qual lembra que, afinal, todos os preceitos délficos endereçavam-se aos que vinham consultar o deus e deviam ser lidos como espécies de regras, recomendações rituais em relação ao próprio ato da consulta. (FOUCAULT, 2006a, pp. 5-6)

Corroborando com o pensamento desses arqueólogos, o *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) surge como um dos preceitos inscritos na pedra de Delfos (no templo de Apolo) e

que “o conhecimento de si” não tinha como valor ou era “fundamento de ação moral” ou mesmo se apresentando como um princípio ético geral da ação.

Todos os preceitos délficos eram endereçados àqueles que iam consultar o deus e deviam ser lidos como “recomendações, espécie de regras rituais em relação ao ato da consulta” (*Idem*) e não deviam ser lidos como qualquer espécie de princípio de se conduzir, de ação moral.

Segundo Roscher³, os três preceitos que se encontrava na entrada do templo de delfos não tinham como significados ser medida geral de uma ética dos homens, isto é, de como comportarem-se no convívio social: *Medèn ágan* (“Nada em demasia”) nos é apresentado como um filtro para questões úteis, visto que era para o consulente evitar excessos de perguntas e, portanto, colocar apenas as questões úteis. *Engýe* (“as cauções”) diz respeito a fazer lembrar ao consulente de não fazer promessas que não conseguirá honrar. Por fim, o *Gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) sugere para o consulente examinar bem as questões que tem a colocar, tomando o cuidado de perceber em si o que está a perguntar para ver se acha o que se tem precisão de saber antes de ser perguntado ao oráculo.

Já de acordo com Defradas⁴: *Medèn ágan* significa “nada em demasia” nas esperanças, no que se espera e se pede, e em nenhum excesso na maneira de se conduzir. *Engýe* trata sobre “as cauções”, que seria a recomendação que preveniria os consulentes sobre risco das generosidades desmedidas. Já o *Gnôthi seautón* “é preciso continuamente lembrar-se de que, afinal, é-se somente um mortal e não um deus, devendo-se, pois, não contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade” (*Ibidem*).

Foucault utiliza-se desses estudos historiográficos e arqueológicos supracitados para fundamentar uma perspectiva diferente sobre o “conhece-te a ti mesmo” enquanto *princípio* de pensamento filosófico, tão conhecido na historiografia da filosofia. Corroborando com essa interpretação, aponta, em contrapartida, para uma percepção *preceitual*, recomendativa de tais inscrições sobre este preceito. Assim, temos que esses preceitos são recomendações feitas para que o indivíduo que irá consultar o oráculo não se exceda em suas colocações, não crie expectativas de promessas que ele não poderá cumprir, visto que sua força é diminuta em relação do que as da divindade; esses três preceitos devem ser vistos como “imperativos gerais de prudência” para os consulentes.

³ W H. Roscher, “Weiteres über die Bedeutung des *E gguá* zu Delphi und die übrigen *grammata Delphika*”, *Philologus*, 60,1901, pp. 81-101. *Apud* FOUCAULT, 2006 a, p. 20.

⁴ J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, cap. III: “La sagesse delphique”, pp. 268-83. *Apud* FOUCAULT, 2006 a, p. 20.

Desse modo, temos que o “conhece-te a ti mesmo” foi tomada como fórmula fundadora da relação entre “sujeito e verdade”, mas não surge inicialmente no templo de Apolo enquanto conceito filosófico assim como foi compreendido na historiografia filosófica, mas aparece, enquanto princípio do pensamento filosófico e da ação moral, vinculado à figura de Sócrates.

Qualquer que seja, efetivamente, o sentido dado e atribuído no culto de Apolo ao preceito délfico “conhece-te a ti mesmo”, é fato, parece-me, que, quando este preceito, o *gnôthi seautón*, aparece na filosofia, no pensamento filosófico, aparece, como sabemos, em torno do personagem de Sócrates. Xenofonte o atesta nos Memoráveis⁵ e Platão em alguns textos sobre os quais será preciso retornar. Ora, quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do “cuida de ti mesmo” (*epimeloû heautoû*). Eu disse “acoplado”, “atrelado”. Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos, aos quais teremos ocasião de retornar, é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preceito do cuidado de si que se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. O *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez, em alguns textos significativos, no quadro geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo. É nesse âmbito, como que no limite desse cuidado, que aparece e se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. (FOUCAULT, 2006a, pp. 5-6)

O “conhece-te a ti mesmo” não estava vinculado a uma tradição anterior a Sócrates, em que era preciso que os homens tomassem conta de si, se colocassem a conhecer-se a fim de que pudesse livrar-se das ignorâncias, mas foi a partir de Sócrates que esse princípio auspiciou seu *status* filosófico. É importante notarmos que quando surge este preceito délfico em Sócrates, ele está “acoplado”, “atrelado” e subordinado a noção do “cuidado de si”. O “conhece-te a ti mesmo” é uma consequência determinada de que “é preciso que te ocupes contigo mesmo e que não te esqueças de ti mesmo e que tenhas cuidado contigo mesmo” (*Idem*). Nesse sentido, podemos dizer que a noção de *epimeléia heautoû* originou a

⁵ “Então, Sócrates: Dize-me, Eutidemo, perguntou ele, já estiveste em Delfos? – Sim, por Zeus, respondeu Eutidemo; estivesse até duas vezes – Então viste em algum lugar no templo a inscrição: conhece-te a ti mesmo? – Sim. – Tu a viste distraidamente ou prestaste atenção e tentaste examinar quem tu és?” (Xénophon, Memorables, IV, II, 24, Trad. Fr. P. Chambry, paris, Garier- Flammarion, 1966, p. 390. *apud* FOUCAULT, M. nota 14).

necessidade do conhece-te a ti mesmo na tradição filosófica; em detrimento do cuidado, já havia uma prática difundida na cultura grega, que consistia em diversos exercícios, como os de purificação, de concentração de alma, de narração e tradução dos sonhos como é o caso dos pitagóricos, ou seja, o cuidado de si já era conhecido na vida cotidiana dos gregos.

Sócrates aparece com o encargo de incitar os outros a cuidarem de si e utilizou-se da fórmula delfica como uma das formas de cuidado, uma fórmula “precisa e particular”, isto é, para cuidar-se, é preciso saber do que se cuida, pois só se cuida daquilo que se sabe, não se cuida do que não sabe.

Assim, o “conhece-te a ti mesmo” aparece como fórmula filosófica, como um trato acerca do conhecimento, demarcando uma posição em busca da verdade. Sócrates interpunha o sujeito frente a ele mesmo, buscando despertar o cuidado frente ao conhecimento de si; Sócrates é a figura do cuidado, daquele que interpela jovens ou velhos, estrangeiros ou atenienses a preocuparem-se consigo, a conhecerem-se a si mesmos e para isso percebe um sentido contundente, uma dimensão filosófica da prescrição delfica.

Terceiro ponto concernente a esta noção de *epiméleia heautoû* e suas relações com *gnôthi seautón*: parece-me que a noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana. (FOUCAULT, 2006a, pp. 9-10)

A noção do *epiméleia heautoû* está imbricada com o preceito do *gnôthi seautón*. Foucault nos deixa a entender que o cuidado de si foi gerador da dimensão do conhece-te a ti mesmo e não o contrário. A hipótese é de que o “cuidado de si” não deixou de ser o norte do pensamento filosófico no decorrer da antiguidade clássica e inclusive foi a pedra de torque para que a noção do *gnôthi seautón* aparecesse no percurso filosófico com o sentido que se desenvolveu em Sócrates. A noção de *epiméleia heautoû* caracterizou a atitude filosófica antiga: em Epicuro, nos diz Foucault, o homem deve diariamente ocupar-se (*therapeúein*⁶) com a sua alma. Entre os cínicos o cuidado de si aparece como uma dimensão capital, pois é

⁶ “Para ‘ocupar-se’, emprega ele *therapeúein*, que é um verbo de múltiplos valores: *therapeúein* refere-se aos cuidados médicos (uma espécie de terapia da alma de conhecida importância para os epicuristas), mas *therapeúein* é também o serviço que um servidor presta ao seu mestre; e, como sabemos, o verbo *therapeúein* reporta-se ainda ao serviço do culto, culto que se presta estatutária e regularmente a uma divindade ou a um poder divino.” (FOUCAULT, 2006 a, p.10)

preciso preocupar-se consigo mesmo, com as regras pelas quais se pode controlar e dominar-se. Ressalta ainda que entre os estoicos o cuidado de si é também central conjuntamente a noção de *cura sui*, há inclusive uma aproximação dos exercícios do cuidado com as práticas médicas, com a dominação das pulsões do corpo, com regimes e técnicas de privações a fim de suportar os males que possam advir. Enfim, aparece também nos primórdios do cristianismo com o ascetismo cristão que colocavam os exercícios de ascese através da renúncia de si.

Para entendermos o percurso filosófico no qual o pensador nos apresenta o conceito do “cuidado de si”, antes é preciso entender como é compreendido tal conceito na historiografia platônica e como se dá a apropriação que Foucault faz desse conceito em Platão, mais especificamente nas obras: *Fédon*, *Apologia de Sócrates* e *Alcibíades*, além de entendermos como ele circunscreve sua crítica a partir da análise desse “fenômeno de conjunto” tão importante para as culturas antigas.

1.2 - O tema do “cuidado de si” no Sócrates de Platão.

O “ocupar-se de si”, em Platão, estava intrinsecamente relacionado com o cuidado que se tem com a alma (*psykhé*), intermediada pelo exercício da “ascese” (*áskesis*). Tal exercício instruía ao reconhecimento dos processos que se passava na alma do homem, convocando-o a perceber suas ações e seus posicionamentos frente ao mundo. Entender como acontece esse processo de conhecimento é uma das grandes preocupações para os gregos, e, portanto, se constituía como o exercício do cuidado, tendo em vista que o homem é sua alma e, portanto, conhece-la é conhecer-se.

Entretanto, para que se possa bem conhecer, é preciso distinguir o que é obstáculo para o conhecimento, o que pode iludir ou ludibriar a investigação; por isso, é preciso distanciar-se do corpo, pois é “um entrave” na busca da verdade.

Sócrates – E agora, diz-me: quando se trata de adquirir verdadeiramente a sabedoria, é ou não é o corpo um entrave se na investigação lhes pedimos auxílio? Quero dizer com isso, mais ou menos, o seguinte: acaso alguma verdade é transmitida aos homens por intermédio da vista ou do ouvido, ou quem sabe se, pelo menos em relação a estas coisas não se passem como os poetas não se cansam de no-lo repetir incessantemente, e que não vemos nem ouvimos com clareza? E se dentre as sensações corporais estas não possuem

exatidão e são incertas, segue-se que não podemos esperar coisa melhor das outras que, segundo penso, são inferiores àquelas. Não é também este teu modo de ver?

Símias– É exatamente esse.

Sócrates – Quando é, pois, que a alma atinge a verdade? Temos dum lado que, quando ela deseja investigar com a ajuda do corpo qualquer questão que seja, o corpo, é claro, a engana radicalmente. (PLATÃO, 1972a, 65 a-b.)

O filósofo é aquele que está em busca do conhecimento verdadeiro. Nessa busca esforça-se para não tropeçar nos percalços que lhes interpõe o corpo, a materialidade mutável do devir; pois é pelo corpo, como é o caso da visão e da audição, que chegamos a ver e a escutar, mas que muitas vezes, esses mesmos sentidos do corpo, nos dissuade de vermos bem e de escutarmos bem, nos confundindo diversas vezes e nesse caso não poderia ser princípio de investigação sobre a verdade.

Platão nos diz (*idem*, 65c) que é no ato de raciocinar que consiste a atividade da alma, atividade que pode nos direcionar à verdade. Portanto, há um melhor raciocínio quando não há os entraves do corpo, nem sofrimento, nem prazer e nem desprazer em nenhuma parte que precise do corpo para se realizar; só assim a alma do filósofo, desprendida do corpo e das afecções que lhe ludibriariam, chegará a um estado isolada das afecções que não corroboram na investigação sobre a verdade. O processo de busca da verdade precisa ter sua clareza e distinção na alma (*psykhé*), pois é somente nela e através dela que é possível conhecermos, sendo necessário que cuidemos da alma para não confundir com as sensações do corpo (*soma*), dado a proximidade, não correndo o risco, pois, de tomar impressões por verdades.

Encontramos na passagem do *Fédon*, intitulada “Purificação”, o que corrobora sobre a natureza do trabalho da alma em distinção as afecções do corpo:

Sócrates – E quando dessa maneira atingirmos a pureza, pois que então teremos sido separados da demência do corpo, deveremos mui verossilmente ficar unidos com seres parecidos conosco; e por nós mesmo conheceremos, sem nenhuma mistura, tudo o que é. E nisso, provavelmente, é que há de consistir a verdade. Com efeito, é lícito admitir que não seja permitido apossar-se do que é puro, quando não se é puro! Tais devem ser necessariamente, segundo creio, meu caro *Símias*, as palavras e os juízos que proferirás todo aquele que, no correto sentido da palavra, for um amigo do saber. Não te apetece a mesma coisa?

Símias – Sim, Sócrates, nada mais provável.

(...)

Sócrates – Mas a purificação não é de fato, justamente o que diz uma antiga tradição? Não é apartar o máximo possível a alma do corpo, habituá-la a evitá-lo, a concentrar-se sobre si mesma por um refluxo vindo de todos os pontos do corpo, a viver tanto quanto puder, seja nas circunstâncias atuais, seja nas que se lhe seguirão, isolada e por si mesma, inteiramente desligada do corpo e como se houvesse desatado os laços que a ele a prendiam?

Símias – É exatamente isso. (PLATÃO, 1972a, 67a-d.)

Para que ocorra a purificação da alma faz-se necessário o exercício (*askésis*) contínuo da alma sobre ela mesma, pois, a proximidade com o corpo faz com que ainda possamos nos confundir quando se tem em vista o verdadeiro conhecimento. Desse modo, só através do constante exercício da alma, ou seja, do constante cultivo da alma, através do raciocínio, do cultivo das virtudes da alma, que podemos nos diferenciar do corpo e nos direcionar para o conhecimento. A verdade consiste na purificação de todas as paixões do corpo, e seja a alma justa, corajosa e temperante (*Idem*, 69 b-c), para que se atinja um grau em que possa a alma acessar a verdade. Assim, temos a figura de Sócrates como aquela que incitará aos homens a ocuparem-se consigo, interpelando-os para necessidade de cuidar da alma, das virtudes para que se possa se tornar um bom homem, um bom cidadão.

Vemos, pois, que Sócrates desempenhou um papel imprescindível na sociedade em que viveu, ele aparece de forma polêmica pois indagava aos seus concidadãos que estavam descuidando-se de si, denunciava, através de suas ironias a ignorância e apontava que os cidadãos precisavam cuidar-se. Seus concidadãos se interessavam mais pela riqueza, pelas coisas da cidade do que de si mesmos e nada se esperaria de um bom governo, no caso dos jovens aristocratas que iriam governar, se se preocupassem com as coisas da cidade mas não com o próprio governo. Sócrates aparece como uma figura que denuncia o modo de ser ateniense, um modo que perdura na ignorância, no que se ignora e acha saber.

Sócrates aparece como uma figura emblemática e central de denúncia de uma sociedade que pouco a pouco via seus valores e costumes desaparecendo, mas foi também uma figura polêmica que começou a instaurar um novo modo de ser e de conduzir a própria vida dentro da sociedade e diante de si mesmo. Ele aparece como que com uma missão profética de anunciar, denunciar, derrubar e instaurar uma nova forma de conduzir e conduzir-se em sociedade. [...] A principal missão de Sócrates, ou sua única missão, imposta pelo deus délfico e que foi ponto de especial interesse para Foucault, foi a missão cuidativa do si mesmo de cada cidadão à qual ele dedicou toda sua vida. Uma missão que

apresentava para a sociedade uma nova forma de ser cidadão, uma forma de prestação de contas de cada cidadão com sua vida. (OLIVEIRA, 2011, pp. 22-23)

Sócrates fazia aquilo que dizia, na dinâmica do que era vivido, procurando agir e indagando os outros e a si mesmo a ações que tinham coerência interna, não alheada por opiniões falsas. Desse modo, Sócrates afastava-se dessas falsas opiniões que comumente se tomavam por verdades e buscava imprimir um sentido de cidadão ateniense que se preocupava mais com seu ser, com o governar, do que com as coisas da cidade.

A metodologia socrática consistia na investigação, através de perguntas contínuas sobre as verdades e sabedorias que os homens pensavam ter; esse método consistia no desvelamento da inconsistência desse pensamento que se acha portador de verdade, da ignorância que se ignora, mostrando que os erros que os homens cometiam estavam em julgar que se sabe sem efetivamente saber; os homens tomavam por verdades o que eram apenas falsas opiniões (*doxa*). Era a partir da percepção de sua ignorância, de um falso saber, que emergia a atenção de si, a disposição do cuidado consigo. Assim também corrobora Hadot:

Quando Sócrates afirma que ele só sabe de uma coisa, a saber, que ele não sabe nada, é porque ele rejeita a concepção tradicional do conhecimento. Seu método filosófico consistirá em não transmitir um saber, o que equivaleria a responder perguntas de seus discípulos, mas, pelo contrário, questionar os discípulos, porque ele mesmo não tem nada a dizer-lhes, nada para ensiná-los, no que diz respeito ao conteúdo teórico do conhecimento. A ironia socrática consiste em fingir querer aprender algo de seu interlocutor para levá-lo a descobrir que não conhece nada no campo em que ele finge ser sábio. Mas essa crítica do conhecimento, aparentemente muito negativa, tem um duplo significado. Por um lado, isso supõe que o conhecimento e a verdade, como já vimos, não podem ser inventados, mas deve ser engendrado pelo próprio indivíduo. É por isso que Sócrates diz, no Teeteto, que está contente, na discussão com o outro, representar o papel de parteira. Ele mesmo não conhece nada e não ensina nada, mas é o suficiente para interrogá-lo e são suas perguntas, seus interrogatórios, que ajudam seus interlocutores a darem a luz à sua verdade. Tal imagem nos permite entender que é na própria alma que é encontrado o conhecimento e que é o próprio indivíduo quem deve descobrir quando ele se certificou, graças a Sócrates, que seu conhecimento estava vazio. Na perspectiva de seu próprio pensamento, Platão expressará miticamente essa ideia dizendo que todo conhecimento é uma reminiscência de uma visão que a alma tinha em uma existência anterior. Precisar aprender a acordar novamente. Em Sócrates, por outro lado, a perspectiva é muito diferente. Suas perguntas não levam o

seu interlocutor a conhecer algo e a chegar a conclusões, o que poderíamos formular sob a forma de proposições sobre esse ou aquele objeto. Pelo contrário, o diálogo socrático atinge uma aporia, a impossibilidade de concluir e formular um conhecimento. Ou melhor, porque o interlocutor descobrirá a vaidade do seu conhecimento, ele descobrirá, ao mesmo tempo, a sua verdade, isto é, quando ele passa do conhecimento para si mesmo, ele começará a se questionar. (HADOT, P. 1998, pp. 39-40. Tradução nossa.)

Hadot nos lembra que a verdade não pode ser de porte do sujeito, não pode ser inventada e contida, como que fosse uma substância a ser guardada pelo sujeito, ao contrário, ela é um trabalho do indivíduo sobre sua própria alma. Com a posição de que para se chegar a verdade é preciso antes saber os limites do que se conhece, a ponto de perceber que nada sabe, Sócrates, na sua atividade de filosofar, desfere uma crítica ferrenha contra a noção epistêmica vigente de sua época; a verdade não é algo que se pode adquirir através de um conteúdo teórico, a verdade é o reconhecimento da alma e de suas virtudes, é o reconhecimento do sujeito sobre si mesmo. O diálogo socrático nos leva a perceber que é na própria alma que é encontrado o verdadeiro conhecimento e que é o próprio sujeito em seu trabalho sobre si que pode acessar a verdade.

Sócrates é aquele que possui a função de lembrar aos cidadãos atenienses a se preocuparem consigo a fim de que com isso tragam à luz a verdade. O método de Sócrates consistia no não saber; ao invés de mostrar e demonstrar o que julga saber, inversamente se tinha a compreensão de que a sabedoria do homem nada tem de valor seguro. Assim, a única coisa que julgava saber é que nada sabia, isto é, julgava saber que a única coisa de que tinha posse consciente era de sua própria ignorância. Só a partir desse saber irreduzível é que se podia se colocar em direção do acesso ao verdadeiro conhecimento.

A figura de Sócrates não é a figura do discurso do saber, ou ao menos de um tipo teórico do saber, mas, a figura de que nada sabe; a finalidade dessa posição filosófica era a de fazer perceber e perceber-se de sua ignorância, do que se está a ignorar. Afinal, essa posição socrática se trata de pôr em questão o ser do sujeito e sua verdade, de tal forma que se colocando nessa posição, se abria para o próprio sujeito a busca dessa sabedoria que nasce da percepção da ignorância e que tem como única finalidade a si mesmo.

Como nos apresenta Hadot, temos aí a figura do *parteiro*, daquele que “ajuda aos seus interlocutores a dar a luz à sua verdade” (*Idem*). Essa figura que ajuda a dar luz à percepção da ignorância dos interlocutores, o fazendo para confrontar as verdades que os indivíduos dizem ter, a fim de mostrar-lhe que eles nada sabem, que essa verdade é demasiadamente

frágil; tinha-se por objetivo fazer com que as pessoas percebessem que o que julgam saber é um descuido de si, visto que não possuindo certeza sobre esse saber, estariam enganando apenas a si mesmas.

É o “cuidado de si” que Sócrates propõe à educação do homem na Grécia. Sócrates faz operar no sujeito, através de seu método, a emergência das contradições, a emergência da consciência da ignorância, dos limites, isso é, a tomada de consciência de si. Ainda sobre essa figura como do cuidado, nos diz Hadot:

Para dizer a verdade, não é uma atitude artificial, uma ideia preconcebida de dissimulação, mas uma espécie de humorismo que se recusa a levar a sério demais a outros como a si próprio, porque, precisamente, tudo o que é humano e até tudo o que é filosófico, é algo muito inseguro, do qual pouco ou quase nada há para se orgulhar. A missão de Sócrates é, portanto, conscientizar os homens do seu não-conhecimento. Esta é uma revolução na concepção do conhecimento. Certamente, Sócrates pode e se dirige com prazer aos profanos que só têm uma sabedoria convencional, que atuam apenas sob a influência de preconceitos sem um pensamento fundado, para mostrar-lhes que o seu conhecimento presumido não se baseia em nada. Mas é abordado acima de tudo para aqueles que são persuadidos por sua cultura possuir "o" saber. (*Ibidem*, pp. 38-39. Tradução nossa)

Como podemos ver nessa passagem, Sócrates faz surgir a incoerência do saber do sujeito para consigo mesmo, mostrando que o sujeito julga a partir de certos preconceitos e que esses são um tipo de saber errôneo que se julga coerente. Faz-se o sujeito parir a consciência de si, mostrando a distância que o sujeito está de si mesmo, e fazendo-o perceber o que ignora. É interessante ressaltarmos que não é apenas para o sujeito do diálogo que se faz constatar a percepção de sua ignorância, mas é também para o próprio Sócrates, a fim de que, conferindo se o que o oráculo dizia sobre seu saber, se era efetivamente verdadeiro de ser o homem mais sábio porque nada sabia; os diálogos socráticos dizem respeito não ao que Sócrates sabe, mas ao que se pode chegar, a partir de uma desconstrução da opinião falsa, a um saber verdadeiro.

A atividade de cuidar da alma é elencada por Platão como o exímio exercício do cuidado, pois não é o corpo que proporciona a busca pelo conhecimento verdadeiro, antes é ele que dissuade a investigação; o cuidado com o corpo deve ser evitado para aqueles que buscam o conhecimento verdadeiro, não cabendo àqueles que se dispõem a cuidarem-se

verdadeiramente, preocuparem-se com o corpo, isto é, com o que é contingente, mutável, e que pode comumente nos ludibriar, gerando o engano.

Entretanto, para que a alma possa se direcionar para o conhecimento e portanto em busca da verdade, é preciso que ela não se coloque de qualquer maneira, visto que quando se procura o melhor, busca-se o elemento que melhor se pode utilizar para realizar a atividade de buscar; nesse caso, é neste ponto que a virtude se configura como mira para o filósofo, que para Sócrates, se apresentaria como a figura daquele que se ocupa consigo, ou seja, com a sua própria alma.

Contudo, não é de todo modo que se deve direcionar a buscar o conhecimento verdadeiro, antes, é necessário dotar a alma de virtude (*areté*), pois é ela quem nos conduzirá em direção à purificação (que é uma forma de cuidado), afastando da confusão do corpo, visto que esse se ocupa de outra atividade que não a do raciocínio ou mesmo da ocupação em buscar as virtudes. Assim, em direção ao conhecimento do verdadeiro, trabalha-se para que sua alma se transforme através da busca das verdadeiras virtudes (o domínio de si, a justiça e a coragem), tendo que para isso se purificar.

Dessa forma, na medida em que busca o cuidado de sua alma, buscará também a verdade; é o cuidado virtuoso da alma, visando o Bem (instância última de acesso à verdade), que ele irá obter uma vida virtuosa. É um trabalho contínuo do sujeito sobre si; fruto de constante trabalho, o saber não nos dá garantia de imutabilidade, mas apenas de colocar o sujeito na condição constante de autoconstituição.

Sócrates está preocupado a formação do homem e para isso lança perguntas que carregam em seu bojo reflexões, intercalando a todos que se se dispuserem a buscar a verdade de si. O seu objetivo é fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas, que cada indivíduo cuide de si.

Na *Apologia de Sócrates*, ele faz uma analogia da figura do filósofo com o inseto tавão, conhecido pelos atenienses por sua característica de ferrear, fazendo-os correr e agitar-se; da mesma forma que o tавão (PLATÃO, 2008, 30e) o filósofo seria esse princípio de movimento, de despertar os homens, tanto quanto o tавão seria o princípio de cuidado. Sócrates aparece como aquele que está preocupado em ferrear, pôr em movimento, para que só assim possa os homens se pôr em busca do verdadeiro conhecimento, aquele que diz respeito a natureza da alma e a seu cuidado contínuo.

Assim, chegamos à percepção de Sócrates como aquele que está preocupado com o cuidado de si, que instiga o sujeito a conhecer-se. É, portanto, no diálogo *Alcibíades* que nos será apresentado a primeira noção de cuidado; indaga-se a Alcibíades as seguintes questões: “Ora, vejamos o que é termos cuidado de nós para não nos confundirmos tendo cuidado de coisas diferentes de nós. Um homem tem cuidado de si quando o tem de coisas que são suas? (...) Qual é a arte pela qual cuidamos de nós?” (PLATÃO, 2010, pp. 84-86).

Neste diálogo, Alcibíades que é um jovem aristocrata, rico, vindo de uma família com renome e aspira à política, é convidado por seu último enamorado, Sócrates, a primeiro refletir sobre sua vida, com o intuito de saber se os seus julgamentos lhe serão suficientemente fortes para a pretensão política e se possui a capacidade para tal, visto que é preciso estar bem preparado para não iniciar este objetivo de governar e, pelo despreparo, ter consequências funestas, para ele e para os cidadãos atenienses.

Sócrates fala para Alcibíades que o cuidado de si antecede o cuidado de qualquer coisa, seja bens e riquezas, seja das coisas da cidade; tornar a cuidar de si é melhorar a si, melhorar a alma, não as coisas, essas não são os homens, mas apenas o que possuem. É preciso primeiro cuidar de si para cuidar de algo, e para isso é preciso antes se conhecer para saber cuidar; se um homem não souber cuidar de si, também não conseguirá bem cuidar de qualquer coisa, principalmente dos outros, como é o caso de Alcibíades. Dessa forma, é preciso saber do que se cuida, pois, “fácil ou difícil, quando soubermos saberemos o cuidado que deveremos ter de nós. E, enquanto o ignorarmos, nunca poderemos saber a natureza desse cuidado” (*Idem*, p. 87).

O “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*) em Platão é o cuidado da alma e estaria vinculado ao princípio de “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), ocorrendo, pois, que o saber de si, sobre o mundo, só se dá à medida que nos ocupamos e nos conhecemos a nós mesmos. Destarte, o aperfeiçoamento da alma se dá no aperfeiçoamento do que é próprio ao homem, isto é, a alma.

Sócrates – Quem se serve de uma coisa é diferente da coisa de que se serve.

Alcibíades – É.

Sócrates – Portanto, o homem é diferente do corpo.

Alcibíades – Assim creio.

Sócrates – Que é então o homem?

Alcibíades – Não sei, Sócrates.

Sócrates – Podias dizer ao menos que é quem serve do corpo.

Alcibíades – Tens razão.

Sócrates – Não é a alma e só ela que pode servir-se

do corpo?

Alcibíades – Sim; Só ela.

(...)

Sócrates – Que é então o homem? O corpo governa em si mesmo? Não, porque assentamos em que o homem o governa; portanto, o corpo não é o homem.

(...)

Sócrates – Se nem o corpo nem o composto são o homem, ou o homem nada é ou só a alma é o homem.

Alcibíades – É evidente.

Sócrates – Será preciso demonstrá-lo mais claramente?

Alcibíades – Não. Está bem demonstrado.

(Platão, 2010, pp. 90-92)

Como vimos nesse fragmento, o homem não pode ser o que possui, visto que o corpo é apenas posse sua e nem mesmo pode ser o composto entre corpo e alma, visto que haveria um conflito de governo e o homem é a concórdia das partes, portanto, temos a concórdia entre Sócrates e Alcibíades de que é o homem a alma. Assim, quem ama a alma, cuida de si, vela para que sua alma se torne mais perfeita e melhor possível, direcionando-se para a “virtude e a honestidade” (*Ibidem*, p.95), porque somente assim se tornará um bom homem, um bom governante.

No intuito de reforçar o que ele está a dizer, faz-se um apelo para Alcibíades: “Meu querido Alcibíades, ouve-me e ao preceito que está inscrito na porta do templo de delfos” (*Ibidem*, p.73). O “conhece-te a ti mesmo” acaba sendo evocada para que Alcibíades escute o que ele está a dizer e que já estava inscrito no templo de delfos: “conhece-te a ti mesmo”, ou seja, cuide de si mesmo, conheça a sua própria alma a fim de conhecer-se.

É neste mesmo diálogo que Platão apresenta o caminho para o conhecimento de si, caminho este que se apresenta quando a alma vê a si mesma, quando reflete a si mesma. Nos é apresentado a analogia dos olhos: a alma deveria olhar para a própria alma, pois a capacidade de olhar para si seria a demonstração de sua virtude, isto é, a virtude da alma consiste na sabedoria. Sócrates dirá que “é nessa alma divina de que a nossa é imagem, que devemos contemplar a divindade, quer dizer, Deus e a sabedoria, para nos conhecermos a nós mesmos” (*Ibidem*, p. 99). Assim, alcançando o conhecimento verdadeiro da alma, através do olhar para si, do encontro com sua virtude, estado em que a alma olha plenamente para ela própria, é que o homem poderá conhecer a si mesmo, visto que conhecer é conhecer por inteiro e não conhecer em partes. O conhecimento de si dá possibilidades do homem conhecer a essência última do ser que é a alma, descobrindo, desvelando, quem somos, pois “Só conhecendo-nos

podemos conhecer o que é nosso. Se não conhecemos o que é nosso, também não conheceremos o que é relativo às coisas que são nossas” (*Ibidem*).

A pretensão de Alcibíades era governar os outros, mas lhe é mostrado que quem ignora o conhecimento de si, também ignora o conhecimento do outro, dado que não conhecendo a si, também não poderá conhecer o outro, os rivais, e nem mesmo conhecer a cidade que se pretende governar. Nesse sentido, “as cidades, para serem felizes, não precisa de muralhas, navios, arsenais, tropas e nem grandeza. Mas só precisam de virtude.” (*Ibidem*, p. 101). Aquele que tem a pretensão de governar precisa antes cuidar de conhecer a si mesmo, pois empenhando-se na pre-ocupação em aperfeiçoar-se enquanto homem, portanto, de aperfeiçoar sua alma, bem fará em governar-se e estando bem governando, também governará a cidade, pois a cidade é o reflexo da alma do homem. Ser feliz nesse aperfeiçoamento fará, conseqüentemente também bem a cidade (*pólis*), na medida em que ensinará a virtude (*areté*) aos seus concidadãos que por sua vez também estarão felizes por serem bem governados.

Assim, podemos perceber que a consequência do diálogo *Alcibíades* é o cuidado de si, cuidado da alma e, por conseguinte, para aquele que bem governa, é a felicidade da cidade. Sócrates por fim alude ao bem que faz aquele que busca adquirir sabedoria e justiça, virtudes fundamentais para se conhecer a verdade: “e assim será, se, como eu disse, vos contemplardes sempre na divindade, única luz que pode mostrar a verdade. (...) A essa luz ver-te-ás a ti mesmo e conhecerás o teu verdadeiro bem” (*Ibidem*, p.103).

1.3 A compreensão de Foucault sobre o “cuidado de si” em Platão

No primeiro capítulo das aulas organizadas sob o título de *Hermenêutica do Sujeito*, Michel Foucault nos aponta Sócrates como a figura do cuidado. Este “apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurem de si” (FOUCAULT, 2006a, p. 06).

É no texto de *Alcibíades* de Platão, com o personagem de Sócrates, que temos a emergência do cuidado de si na reflexão filosófica. Contudo, enquanto regra, princípio imperativo positivo, o “ocupar-se consigo mesmo” não foi uma recomendação para filósofos, não foi uma interpelação para uma atitude intelectual, nem mesmo um conselho de velhos apressados, antes, era um preceito bastante difundido na cultura grega e que remota, nos primeiros indícios de aparecimento, para uma sentença lacedemônia.

Não foi uma atitude de intelectual, nem um conselho dado por velhos sábios a alguns jovens demasiado apressados. Não, a afirmação, o princípio “é preciso ocupar-se consigo mesmo” era uma antiga sentença da cultura grega. Uma sentença, em particular, lacedemônia. Em um texto, aliás tardio pois é de Plutarco, referente, porém, a uma sentença manifestamente ancestral e plurissecular, Plutarco retoma uma palavra que teria sido de Alexândrides, um lacedemônio, um espartano, a quem um dia se teria perguntado: mas afinal, vós, espartanos, sois um tanto estranhos; tendes muitas terras e vossos territórios são imensos ou, pelo menos, muito importantes; por que não os cultivais vós mesmos, por que os confiais a hilotas? (FOUCAULT, 2006a, p. 30)

Foucault nos aponta para um texto de Plutarco⁷ em que aparece como uma sentença, “ancestral e plurissecular” e retoma uma palavra que teria sido de Alexândrides, um lacedemônio e espartano que teria sido perguntado o porquê de confiar aos escravos (*hilotas*) o cultivo do campo, dos territórios e por quê não cultivariam os próprios espartanos; a escusa de resposta teria dito que era para simplesmente “nos ocupar com nós mesmos” (*Idem*, p.30, Nota 8).

É importante notarmos que aqui não se trata ainda de um preceito filosófico, pois a filosofia enquanto atividade reflexiva não tinha um sentido efetivo em Esparta, visto que sua cultura se desenvolvia para a dimensão bélica e não havia tanto interesse quanto havia em Atenas, mas aqui nessa sentença tratava-se de afirmar um privilégio de cunho político e social o de fazer outros cuidarem das coisas para que eles mesmos, os espartanos, pudessem ocupar de si mesmo.

O princípio imperativo de “ocupar-se consigo mesmo” era cotidiano na cultura grega. Quando em Sócrates apresenta o princípio *epimeleia heautoû* no *Alcibíades* já o faz a partir de uma tradição lacedemônia.

É no texto de Alcibíades que vemos emergir o “cuidado de si” enquanto teoria filosófica. Nesse texto, Sócrates interpela Alcibíades fazendo-o notar que diferentemente dos outros enamorados, era a primeira vez que ele o abordara e o fizera porque Alcibíades tinha um objetivo que, ao longo de sua juventude, de conhecida beleza e avultada fortuna, não o tinha enquanto pretensão, mas agora que, por causa de sua vaidade e orgulho, dispensou todos os pretendentes e sua riqueza já não era muita, pretendia tirar um proveito político, isto é, Alcibíades pretendia governar os Outros.

⁷ Cf. *Apophtegmes la coniens*, 217a, in Plutarque, *Oeuvres morales*, t. III, trad. fr. F. Fuhrmann, Paris, Les Belles Lettres, 1988, pp. 171-2, *Apud* FOUCAULT, 2006 a, p. 30, Nota 8.

Alcibíades participava do seletto grupo de jovens aristocráticos de sua época, e como seus pares, também é alguém que quer voltar-se para o povo, para o governo da cidade (*pólis*), que quer transformar seu *status* privilegiado, econômico e social em governo dos outros. É no cerne do governo dos outros que nasce a questão do cuidado de si, pois à medida que Alcibíades pretende governar os outros, antes, aponta Sócrates, é preciso governar a si.

Em suma, [ele] é alguém que quer transformar seu status privilegiado, sua primazia estatutária, em ação política, em governo efetivo dele próprio sobre os outros. E na medida em que esta intenção está se formando, no momento em que – tendo tirado proveito ou recusado aos outros o proveito de sua beleza – Alcibíades se volta então para o governo dos outros (após o eros, a polis, a cidade), é neste momento que Sócrates ouve o deus que o inspira dizer-lhe que pode agora dirigir a palavra a Alcibíades. É alguém que tem uma tarefa: transformar o privilégio de status, a primazia estatutária em governo dos outros. Fica claro no texto que é neste momento que nasce a questão do cuidado de si. Situação semelhante podemos encontrar no relato de Xenofonte sobre Sócrates. Por exemplo, no livro III das Memoráveis, Xenofonte faz referência a um diálogo, um encontro entre Sócrates e o jovem Cármides. Também Cármides é um jovem que está no limiar da política, certamente um pouco mais velho que o Alcibíades do diálogo de que lhes falo, pois já está suficientemente avançado na política para participar do Conselho e dar pareceres. (*Ibidem*, p.32)

Foucault assinala que há uma aproximação e também uma distinção no caso de Alcibíades com o de Cármides, muito embora se trate de governar os outros. Sócrates, no diálogo com Cármides incentiva-o a saber de suas capacidades com o intuito de que ele aplique melhor as qualidades que ele já tem. Nos é apontado que o termo utilizado não é *epimeléia heautoû* mas é o termo “*noûn prósekhe*” (aplica teu espírito), o que, ao seu ver, mostra que Cármides já possuía uma vivência na política e que precisava apenas dedicar-se a explorar mais as suas capacidades a fim de não ficar acatado em suas colocações, possibilitando, através de uma melhor aplicação dos conhecimentos já existentes, ter uma maior desenvoltura, um melhor aparecimento político.

Senão, vejamos. Cármides dá pareceres, pareceres acatados porque são sábios, é escutado no Conselho, mas Cármides é tímido. Em vão é escutado, em vão sabe que todos o escutam em deliberações de pequeno comitê; tímido, não ousa falar em público. E é então que Sócrates lhe diz: mas afinal é preciso dar um pouco de atenção a ti mesmo; aplica teu espírito sobre ti, toma consciência das qualidades que

possuis, e poderás assim participar da vida política. Não emprega a expressão epimélesthai heautoû ou epimelou saltoû, mas a expressão “aplica teu espírito”, noûn prósekhe: aplica teu espírito sobre ti mesmo. Mas a situação é a mesma. A mesma, porém invertida: é preciso encorajar Cármides, que, apesar de sua sabedoria, não ousa introduzir-se na ação política pública, ao passo que, com Alcibíades, temos um jovem sôfrego que, pelo contrário, só pleiteia entrar na política e transformar suas vantagens estatutárias em ação política efetiva. (FOUCAULT, 2006a, p.32)

Vemos que Cármides precisa ser encorajado a introduzir-se na ação política, precisando desenvolver a coragem para exercer a sabedoria que já tem, mas que é diferente de Alcibíades que sequer possui a sabedoria necessária para adentrar na vida política, só possuindo bens e algum renome familiar, que comparado aos seus rivais o deixaria envergonhado, mas tem como finalidade a entrar na vida política para transformar suas condições em privilégios.

Em uma longa passagem do primeiro *Alcibíades* de Platão (2010, pp. 70-73), com o intuito de sondar as capacidades que Alcibíades diz ter e de mostrar a situação que ele deverá enfrentar, Sócrates mostrará a Alcibíades que ele tem crenças prepotentes, pois a riqueza que ele havia herdado e seus privilégios conforme a fama dos pais, postos em comparação com a dos rivais (atenienses, internamente e os Espartanos e persas externamente), eram muito pequenos. Já na educação, os espartanos são ensinados desde criança a ter boas maneiras como “grandeza de alma, a coragem, resistência, o gosto pelos exercícios, pelas vitórias e pela honra” (FOUCAULT, 2006a, pp. 33-34); dos lados dos persas, os príncipes possui mais vantagens que os espartanos: desde a mais tenra idade, o príncipe é cercado por quatro tipos de professores que lhe ensinarão e refinarão sua educação, cada qual dedicado a uma virtude: “o professor de sabedoria (*sophia*), da justiça (*dikaiosýne*), o mestre de temperança (*sophrosýne*) e por fim o mestre da coragem (*andreía*)” (*Idem*). Já Alcibíades, com a morte dos pais, foi acompanhado à Péricles como tutor, que não foi capaz de educar os próprios filhos, além de ter confiado Alcibíades a um escravo Trácio de nome Zópiro, que quase nada sabia, visto que, ficou conhecido como “*Monumento de ignorância*” (*Ibidem*). Consequentemente Alcibíades não possuía uma formação sólida o suficiente, pois havia déficit na formação em comparação com os seus adversários.

Após sondar Alcibíades fazendo a comparação com os rivais, Sócrates o desaconselha a prosseguir da maneira em que ele se encontra, pois seria um empreendimento ignorante e desmedido. Aconselha-se que ele reflita sobre si mesmo a fim de perceber que o que ele julga

como verdadeiro é apenas uma opinião falsa e, por conseguinte, o aconselhando a prestar atenção no preceito délfico “conhecer-se a si mesmo” (*gnôthi seautón*), com a intenção de que na atividade de olhar para si ele pudesse melhorar a condição de ignorância em que se encontrava. Vejamos a passagem:

Sócrates – Não penso em enganar-me julgando que pensas ir em breve à assembleia dos atenienses para orientá-los. Seu te encontrasse então e te perguntasse sobre que vai dar-lhes conselhos, se era sobre o que sabias melhor do que eles, qual seria sua resposta?

Alcibíades – Responderia que era certamente sobre aquilo que sei melhor que eles.

Sócrates – Porque só poderias aconselhar bem naquilo que sabes.

Alcibíades – Naturalmente.

Sócrates – E não é verdade que só sabes o que aprendestes ou descobristes por ti?

Alcibíades – Decerto.

Sócrates – Mas poderia aprender ou descobrir se não tivesse querido aprender nem procurar?

Alcibíades – Impossível.

Sócrates – Quisestes alguma vez aprender ou procurar o que julgavas saber?

Alcibíades – Claro que não.

Sócrates – E o que hoje sabes, houve um tempo em que pensavas não o saber?

Alcibíades – Certamente.

Sócrates – Mas eu sei o que aprendeste. Vê se esqueço alguma coisa. Aprendeste, creio, a ler, escrever, tocar lira e lutar; quanto à flauta, puseste-a de parte. Foi isto que aprendeste, que eu saiba; mas não me parece que me tenha escapado qualquer atividade sua.

Alcibíades – É verdade que só isso aprendi.

(PLATÃO, 2010, pp. 32-33)

Sócrates conduz o jovem ateniense a olhar para o que julgavas saber, a fim de constatar que ele nada sabe acerca da política, e que os conselhos e pareceres que possa vir a dar são frágeis, não tendo domínio para tal. Assim, após a constatação de que ele pouco sabe e que nesse “saber” que se acha ter é questionado se é correto querer governar a cidade se não se tem outros tipos de saberes e se não se tem principalmente a capacidade de ensinar aquilo que ele mesmo julgava achar que sabe, pois é o ensinamento a demonstração de que se sabe algo, mas o que ocorre é a constatação de que não conseguiria ensinar qualquer que seja o ensinamento como o mestre de cada arte, portanto, não cabendo ensiná-las na política, visto

que não sabia inteiramente cada arte. Diante dessa constatação da ignorância, do que apenas achava saber, tem-se a pergunta:

Sócrates – E tu, Alcibíades, que queres fazer? Ficar como estas ou tomar cuidado de ti?

Alcibíades – É um caso geral, Sócrates, e não só meu. Estou de acordo em que os que se ocupam dos negócios da república são ignorantes, excepto um pequeno número.

Sócrates – e daí?

Alcibíades – Se fossem hábeis, quem quisesse igualá-los ou excedê-los teria de exercitar-se para entrar na liça, como os atletas; mas, como entram no governo com qualidades medíocres, para que serve exercitarmo-nos com tanto trabalho? Tenho a certeza de vencê-los só pelas qualidades naturais.

Sócrates – Meu querido Alcibíades, esse sentimento é indigno da tua nobreza e das outras vantagens que possuis.

Alcibíades – Em que estás a pensar, Sócrates, ao falar assim?

Sócrates – Estou desolado; por ti e por mim, pelo amor que te tenho, se...

Alcibíades – Se...

Sócrates – Se pensar só ter de combater e vencer gente dessa. (PLATÃO, 2010, pp. 66-67)

Vemos o intuito de fazê-lo perceber de sua própria ignorância. O jovem interlocutor, defronte seu não saber, para remediar, diz que seus oponentes são medíocres e que não precisaria de muito mais que suas “qualidades naturais”, atitude essa que se apresenta como o reforço da ignorância e das qualidades medíocres do próprio Alcibíades, pois, por pensar em sobressair contra os medíocres e não pretendendo ser melhor do que é, acaba se igualando em atitudes. Sócrates então pergunta: “Consideras um grande mal cuidar de ti mesmo?”, e como resposta: “Pelo contrário, um grande bem” (*idem*, p. 69). Assim, o interlocutor era permeado de uma crença a partir de um falso saber sobre os bens (riqueza, posses, beleza) que achava possuir, não sendo nada comparado aos seus rivais, com a visível inferioridade nesses aspectos e principalmente na formação educativa.

Foucault elenca (2006a, pp. 34-35) que neste diálogo aparece uma dimensão importante sobre a necessidade do cuidado: há um déficit pedagógico na educação ateniense. Em comparação com rivais externos (os Lacedemônios e a Pérsia), Atenas apresentava duas falhas graves e que, por conseguinte, em Alcibíades se apresentava como uma insuficiência: uma falha de natureza escolar, pois não eram ensinados aos jovens atenienses desde a infância as virtudes, não havendo sequer o exercício do cuidado para aprendê-las e a falha de natureza erótica ou amorosa (*éros*), pois os mestres se ocupavam dos discípulos apenas para assediá-

los enquanto eram jovens, mas não ocupavam-se quando estavam na idade crítica de entrar no governo.

Por um lado, temos Esparta com um rigor forte de inserção nas regras coletivas, por outro temos do lado dos persas a diversidade de professores formando o jovem príncipe que irá governar e cuja educação orientava virtudes fundamentais: sabedoria, temperança, integridade e justiça. Assim, temos que diante da falha amorosa os mestres só se interessavam pelos prazeres do corpo, em usar seus discípulos para satisfazer-se, sem se preocupar com a educação dos mesmos. É o que corrobora Foucault:

A educação ateniense também é comparada – o que é mais estranho e menos frequente nos diálogos socráticos e mais característico dos últimos textos platônicos –, e também aí em desvantagem, com a sabedoria oriental, a sabedoria dos persas, que sabem fornecer, ao menos aos seus jovens príncipes, os quatro grandes mestres necessários, capazes de ensinar as quatro virtudes fundamentais. Esta é uma das vertentes da crítica às práticas pedagógicas em Atenas. O outro aspecto dessa mesma crítica recai, certamente, sobre a maneira como se passa e se desenrola o amor entre homens e rapazes. O amor pelos rapazes, em Atenas, não consegue honrar a tarefa formadora que seria capaz de justificá-lo e fundá-lo. Os homens adultos assediam os jovens enquanto estão no esplendor de sua juventude. Mas os abandonam quando estão naquela idade crítica em que, precisamente, tendo já saído da infância e se desvincilhado da direção e das lições dos mestres de escola, necessitariam de um guia para se formar nessa coisa outra, nova, para a qual não foram de modo algum formados por seu mestre: o exercício da política. Necessidade, portanto, decorrente da dupla falha pedagógica (escolar e amorosa), de se ocupar consigo. E desta feita, se quisermos, a questão do “ocupar-se consigo” (da epiméleia heautoû) não está mais vinculada à de “governar os outros”, mas à de “ser governado”. (FOUCAULT, 2006a, p. 42)

O que podemos perceber é que o cuidado de si surge no *Alcibíades* a partir de um déficit pedagógico e impresso no interior da educação ateniense. Sócrates conduz para a noção de “ocupar-se consigo mesmo” a fim de que Alcibíades deve se dispor não a aprender, mas a “ocupar-se”, a se dispor para consigo e reconhecer os limites do que acha saber e do que há em si de ignorância. Se há uma falta em Alcibíades, enquanto cidadão ateniense e mais, enquanto um jovem aristocrata que quer governar os outros, cabe a Sócrates a missão de fazê-lo perceber o que ignora, isto é, a si mesmo.

Há aqui, portanto, um desnível, um declive entre duas propostas de formação do homem; uma é a dos saberes teóricos que comumente são repassados para os discípulos

como conhecimento prático e útil, dotando-os de conhecimento recebido e a proposta de formação que é a de fazer com que haja um decalque dos saberes que se acha saber para o *status* de não saber, isto é, fazendo defrontar-se com a sua própria ignorância, a do que se ignora saber, a educação proposta por Sócrates traz em seu bojo a ideia de cultura de si⁸, ou seja, de uma *paideia*⁹.

As proposições são conselhos de prudência ao jovem discípulo e amado, não se tratando de um aviso de cautela, mas antes uma intervenção pela necessidade de ele cuidar de sua alma, do si mesmo (*heautoû*). No diálogo *Alcibíades*, por fim, quando se fala sobre a *Alma* diz respeito ao conhecimento, à ignorância, saber e não saber, que o homem possui de si mesmo, ao cuidado que se deve ter com o “si”. Mas quem é o “eu” que se deve ter cuidado, que se deve ocupar-se e ao qual atribui-se ao *heautoû*, no texto *Alcibíades*? E qual é o cuidado (*epimeléia*) que se deve ter com o “eu”?

Segundo Foucault (2006a, p. 76), no diálogo de *Alcibíades* o “eu” é aludido como objeto do cuidado, isto é, é preciso ocupar-se com o “si”; o “si” é tomado como objeto do cuidado. Quando nos é aludido constantemente ao “conhece-te a ti mesmo”, trata-se, como já vimos anteriormente, da alma, é ela o “eu” que está sendo apontado por Sócrates; este eu que é preciso governar-se para bem governar os outros. É preciso que a alma olhe para si mesma para que exerça, para que seja sujeito de ocupação, de trabalho sobre si a fim de que a alma se torne melhor possível; é o “eu” da alma que é tomado como objeto de ação da própria alma.

Quando o *Alcibíades* chega à fórmula “o que é o eu com que se deve ocupar? – ora, é a alma”, ele recobre pois muitos aspectos, muitos temas que serão reencontrados, que efetivamente se encontram em tantos outros textos platônicos. Creio porém que a própria maneira como se chega a essa definição da *heautón* como alma, a maneira como essa alma é aqui concebida, difere bastante daquilo que encontramos em outros textos. (FOUCAULT, 2006a, p. 50)

No texto *Alcibíades* fica-nos apresentado (2010, p. 92) que a alma é o homem e que ela se serve do corpo, dos órgãos do corpo e de suas partes como instrumentos, pois é ela

⁸ Com este termo Foucault expressa um conjunto de práticas que se estabeleceram de forma geral para todo aquele que preteria ocupar-se consigo. Assim nos diz: “Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver” (FOUCAULT, 1985, p. 50).

⁹ Este termo foi estudado por Foucault a partir da leitura e interpretação do livro “A formação do homem grego” de W. Jaeger. A versão utilizada por ele foi a de Paris 1964 e, em específico ao tema, há toda uma passagem que compreende o segundo tomo dedicada a Sócrates e Platão na formação da noção de homem grego. Cf. Nota 18 da aula 10 de fevereiro de 1982, segunda hora. (FOUCAULT, 2006 a, p. 219).

quem governa e não o corpo. Desse modo, “o sujeito de todas essas ações corporais, instrumentais, e da linguagem é a alma: a alma enquanto se serve de linguagem, dos instrumentos e do corpo.” (FOUCAULT, 2006a, p. 52); a alma é tanto o sujeito de ação quanto objeto de agir; ela age sobre si mesma na medida em que busca pelo (re)conhecimento, pela reminiscência de si.

É a partir do substantivo *khrêsis* (servir-se) que Sócrates no diálogo *Alcibíades* irá se utilizar para demarcar a noção do “si” (*heautoû*). *Khrêsthai* pode ser representando como diversas relações que se pode ter com algo ou consigo próprio, seja servir-se de algo ou comportar-se de algum modo; a outra derivação dessa palavra é *khráomai* que significa um uso instrumental de algo, bem como também uma atitude que se pode tomar frente a alguma situação (*idem*).

Com isso, a demarcação não é principalmente a noção de “si” enquanto instrumento do qual se direciona a ação, mas de demarcar o sujeito na relação de tudo que lhe é exterior, isto é, dos objetos em que possa se utilizar, do seu próprio corpo, das atitudes para com os outros; é a alma enquanto sujeito que neste diálogo se está a aludir e não a alma enquanto substância que se deve buscar como origem.

Os procedimentos que se seguem no *Alcibíades*, para desvelar o que é a alma, partem do interesse sobre governar a cidade, governar os outros. Procurando saber o que é bem governar era preciso que o sujeito buscasse ir em direção das virtudes da alma, através de um trabalho da alma sobre si, pois assim poderiam através do bom conhecimento das virtudes governar-se; a alma no *Alcibíades* se torna uma analogia para um modelo da *pólis*, de governo dos outros.

A noção “ocupar-se consigo” diz respeito a um trabalho do sujeito sobre si mesmo e, para que o sujeito seja agente de si mesmo, é preciso que seja despertado o cuidado. Temos aqui o cuidado de si como um trabalho sobre a alma, se servindo do corpo, das aptidões do corpo, das suas capacidades, mas não se confundindo com ele, isto é, com as sensações imediatas e irrefletidas. Contudo esse trabalho da alma que cuida de si está intrinsecamente relacionado a necessidade de um guia, de um mestre que leva o interlocutor a cuidar de si mesmo; o cuidado não está dissociado da sua relação com o outro, ao contrário, aparece a figura do mestre como importante para a ocupação de si:

Diferentemente do professor, ele não cuida de ensinar aptidões e capacidades a quem ele guia, não procura ensiná-lo a falar nem a prevalecer sobre os outros, etc. O mestre é aquele que cuida do cuidado que o sujeito tem de si mesmo e

que, no amor que tem pelo seu discípulo, encontra a possibilidade de cuidar do cuidado que o discípulo tem de si próprio. Amando o rapaz de forma desinteressada, ele é assim o princípio e o modelo do cuidado que o rapaz deve ter de si enquanto sujeito. (FOUCAULT, 2006a, p. 55)

É interessante salientarmos que o mestre tem o papel daquele que guia, daquele que orienta o discípulo ao cuidado, não ao cuidado dos bens ou do corpo, nem mesmo ensino caso do cuidado médico, nem dando aptidões e capacidades como é o caso do professor que repassa um tipo de conhecimento, mas daquele que está preocupado no “si” do outro, no desenvolvimento da alma do discípulo sobre si mesma. Temos que “o outro ou outrem é indispensável na prática de si a fim de que a forma que define essa prática atinja efetivamente seu objeto, isto é, o eu, e seja por ele efetivamente preenchida” (*Idem*, p. 115).

Observa Foucault, analisando as passagens *132d -133c* (PLATÃO, 2010, pp. 97-98), o aparecimento do *gnôthi seauton* através das perguntas que Sócrates faz acerca das condições do conhecimento e como a alma pode conhecer. Utilizando-se a metáfora do olho em que é a alma que deve conhecer a si mesma, ela apercebe-se disso quando sua própria imagem é refletida a si mesmo. Assim se enuncia a análise da metáfora do olho em comparação com a alma:

Ora, se quisermos saber como a alma, posto que sabemos agora que é a alma que deve conhecer-se a si mesma, pode conhecer-se, tomemos o exemplo do olho. Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha no olho de outro alguém, quando um olho se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que vê ele no olho do outro? Vê-se a si mesmo. Portanto, uma identidade de natureza é a condição para que um indivíduo possa conhecer o que ele é. A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode reconhecer-se, conhecer o que ele é. Em segundo lugar, quando o olho percebe-se assim no olho do outro, é no olho em geral que ele se vê ou não seria antes nesse elemento particular do olho que é a pupila, elemento no qual e pelo qual se efetua o próprio ato da visão? De fato, o olho não se vê no olho. O olho se vê no princípio da visão. Isso quer dizer que o ato da visão, que permite ao olho apreender a si mesmo, só pode efetuar-se em outro ato de visão, aquela que se encontra no olho do outro. Ora, o que mostra essa comparação, que é bem conhecida, aplicada à alma? Mostra que a alma só se verá dirigindo seu olhar para um elemento que for da mesma natureza que ela, mais precisamente,

olhando o elemento da mesma natureza que ela, voltando seu olhar, aplicando-o ao próprio princípio que constitui a natureza da alma, isto é, o pensamento e o saber (τὸ φρονεῖν, τὸ εἰδέναι). E voltando-se para esse elemento assegurado no pensamento e no saber que a alma poderá ver-se. Ora, o que é esse elemento? Pois bem, é o elemento divino. Portanto, é voltando-se para o divino que a alma poderá apreender a si mesma. (FOUCAULT, 2006a, pp. 64-65)

É preciso que o olho se perceba como olhar para que possa mudar a si, para que possa a alma conhecer-se e, portanto, constituir-se na identidade de si mesma, ou seja, é preciso que ela se veja para se reconhecer enquanto tal.

A posição que é tomada no fim do texto *Alcibíades*, após perceber-se de sua ignorância e do que ignora é a promessa de praticar o cuidado consigo, e na dimensão do governo, ocupando-se em se tornar mais virtuosos, como com a justiça para bem governar a cidade. Sócrates então incita Alcibíades a preocupar-se com sua alma, voltando seu olhar para o princípio da sabedoria, olhando para o divino; o elemento divino é justamente o que faz o indivíduo se conhecer e se reconhecer.

Podemos notar que o elemento principal que permite o acesso à verdade, na perspectiva socrática-platônica, é o trabalho, o movimento que a alma faz sobre si mesma, dobrando sobre si e produzindo no sujeito o “conhecimento de si”, isto é, a alma se reconhece enquanto alma, se reconhece enquanto participante do divino que é sua própria natureza. Desse modo, “voltando-se para o divino que a alma poderá apreender a si mesma” (*Idem*, p. 65).

A própria natureza da alma é elencada como divina e o movimento que a faz olhar para si mesma é apoiado não pelo olho, mas por aquilo que a torna capaz de ver a si mesma, isto é, a partir do pensamento, que é movimento próprio da alma, percebe-se a partir do princípio da visão o próprio pensamento, a própria natureza da alma que é divina. Sem o conhecimento de si, da alma que conhece a si mesma, não há possibilidade de cuidar-se:

Não é possível cuidar de si sem se conhecer. O cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. (...) Na corrente platônica, pelo menos de acordo com o final do *Alcibíades*, o problema para o sujeito ou para a alma individual é voltar os olhos para ela mesma, para se reconhecer naquilo que ela é, e, reconhecendo-se naquilo que ela é, lembrar-se das verdades com as quais tem afinidade e que ela pode contemplar. (FOUCAULT, 2004 a, p. 269).

O texto *Alcibíades* começa pela questão do governo, ao qual o próprio Alcibíades pretendia exercer para com os outros e, com o desenvolver do diálogo, percebe-se que antes é preciso se direcionar e desenvolver o governo de si; para isso, é necessário que haja cuidado consigo. Assim temos que, neste diálogo, inicialmente o cuidado de si aparece como exercício de poder sobre os outros, uma posição de trabalho sobre si que permitiria exercer um governo. O cuidado aparece como consequência da atividade política, do cuidado de outrem; visto que é preciso ocupar-se para bem ocupar-se da cidade.

Vemos também que essa questão do cuidado está transposta no problema do déficit educacional que há em Atenas, seja no aspecto do *Éros*, em que há o assédio dos mestres sobre os jovens discípulos, mas não há o auxílio contínuo no desenvolvimento do jovem, seja no aspecto do ensinamento e cultivo das virtudes desde a infância, como é o caso da Pérsia e de Esparta. É ressaltado (FOUCAULT, 2006a, pp. 34-35) que a necessidade de ocupar-se consigo surge quando Alcibíades está ignorando a própria alma, isto é, o objeto que é preciso cuidar.

Nesse mesmo aspecto é interessante também notarmos, e que se apresenta no decorrer do texto que surge, um desencontro acerca da idade correta em que se deve iniciar os cuidados de si, para melhor aprender, como é elencada pelos “cinquenta anos” de Alcibíades. É apontado no texto *Apologia de Sócrates*, que a idade não é um problema, dado que Sócrates se preocupa tanto dos atenienses quanto dos forasteiros, seja jovem ou adulto, está instigado a intervir-lhes quanto a expor as ignorâncias para que cuidem de si. Contudo, no *Alcibíades*, a idade parece ser um fato que influencia no período que se deve iniciar a cuidar de si.

Ali, a epiméleia heautoû aparece como uma função geral de toda a existência, ao passo que no *Alcibíades* aparece como um momento necessário na formação do jovem. Esta será uma questão muito importante, um dos grandes debates, um dos pontos de deslocamento do cuidado de si quando, com as filosofias epicurista e estoica, nós o veremos tornar-se obrigação permanente de todo indivíduo ao longo de sua existência inteira. Mas, nesta forma, precoce, se quisermos, socrático-platônica, o cuidado de si é antes uma atividade, uma necessidade de jovens numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles e seu mestre e amante. (FOUCAULT, 2006a, p. 36)

Há aqui uma transformação no sentido do cuidado de si e de como essas “práticas” foram desenvolvidas a partir desse longo debate que ocorreu acerca da idade e de como, em cada idade, desenvolver os exercícios necessários para cuidar de si; aparecerá fortemente na filosofia epicurista e estoica, como um cuidado que se deve ter ao longo de toda vida.

Será preciso ocupar-se consigo não quando se é jovem e porque a pedagogia em Atenas é insuficiente, mas será preciso ocupar-se consigo em qualquer situação porque toda e qualquer pedagogia é incapaz de não-lo assegurar. Será preciso ocupar-se consigo durante toda a vida, sendo que a idade crucial, determinante, é a da maturidade. Não mais a saída da adolescência, mas o desenvolvimento da maturidade é que será a idade privilegiada para o necessário cuidado de si. Como consequência, o preparo do cuidado de si não se fará, como era no caso do adolescente, pelo ingresso na vida adulta e na vida cívica. Não mais para tornar-se cidadão, ou melhor, o chefe que se precisa, é que o jovem vai ocupar-se consigo [mesmo]. O adulto se ocupará consigo mesmo – para preparar o quê? Sua velhice. Para preparar a completude da vida naquela idade em que a própria vida estará completa e como que suspensa, que é a velhice. O cuidado de si como preparação para a velhice se distingue muito nitidamente do cuidado de si como substituto pedagógico, como complemento pedagógico para a vida. (FOUCAULT, 2006a, p. 70)

Desse modo, o conhecer a si mesmo eclode da necessidade de cuidar de si, isto é, de qual é o objeto que se deve cuidar, isto é, nesse contexto socrático-platônico do cuidado é o “si” a alma. O cuidado de si aqui leva ao cuidado da alma; Alcibíades chegou à conclusão de que nada sabe porque tudo aquilo que ele julgava saber acabara por se apresentar, pelas investidas de Sócrates, como aquilo que mais o distanciara da intenção de governar.

Sócrates dizia que além da ignorância que Alcibíades ignorava, também havia um distanciamento cada vez mais da busca de si e que precisaria desse cuidado da alma, conhecendo a si, a essas ignorâncias, sendo mais justo consigo, poderia melhor cuidar, tanto dele mesmo quanto da cidade. Há um árduo trabalho de si sobre si, sendo difícil àqueles que não possuem coragem de voltar a atenção sobre si, atenção esta que está no limiar do desconhecimento do familiar e da necessidade de conhecer os limites do sujeito para que possa vir a tornar-se o que se é, coerente.

O conhecimento de si e o cuidado de si são fundamentais para bem governar a cidade. Como Sócrates havia posto para Alcibíades (PLATÃO, 2010, pp. 101-102), ele precisa voltar-se para si, estar atento para o que ocorre em si, ter governo e domínio de si próprio.

No fim do diálogo, Alcibíades concorda com Sócrates que para se chegar na pretensão de governar os outros era preciso adquirir virtudes: sabedoria (*sophrosyne*) e justiça (*dikaiosynes*). Para tanto, Alcibíades precisa voltar para si, para trabalhar em si essas virtudes; ao cuidar em dispor atenção a si, ele estará em busca e em mira dessas virtudes. Sob a condição de voltar-se para as virtudes o jovem aristocrata promete a Sócrates dedicar-se à justiça e ao desenvolvimento da sabedoria que é própria da alma.

Este diálogo marca um ponto importante da relação do sujeito com ele mesmo e dele com a verdade, principalmente do cuidado de si que o sujeito precisa para ter relação com a verdade. Dessa forma, Sócrates é, fundamentalmente, a figura do cuidado, pois “apresenta-se como aquele que tem, essencial e originariamente, a função, o ofício e o encargo de incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos e não descurarem de si” (FOUCAULT, 2006a, p. 06).

Sócrates aparece como aquela figura que incita os homens a ocuparem consigo e que, na figura de mestre, ocupando-se em procurar fazer com que os outros cuidem de si, está cumprindo um ofício (*táxis*) que o deus lhe encarregara. A própria forma como Sócrates se comporta, inquirindo aos seus concidadãos a cuidarem de si, torna-o a figura que provoca os outros a saírem do estado de ignorância que estão, um estado de inércia ou de conforto; Sócrates compara a atividade de incitar os outros como um “princípio de agitação”, isto é, como aquele que desperta os homens com indagações precisas a partir de um lugar comum: o não saber.

Temos que o princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo não se tornou condição apenas de acesso à uma vida filosófica, como atributo do conhecimento de si, mas, de forma mais ampla, tornou-se um princípio para todos aqueles que pretendessem agir a partir de uma conduta racional, a partir de um princípio de racionalidade que já estava difundido como um fenômeno cultural de conjunto.

A noção de *epiméleia heautoû*, na leitura foucaultiana do *Alcibíades* de Platão, funda a necessidade do “conhece-te a ti mesmo”, e marca neste texto, concomitantemente, como um dos preceitos das técnicas, dos exercícios fulcrais para que possa o sujeito cuidar de si neste período socrático-platônico, bem como irá influenciar o aparecimento dos exercícios posteriores do período cristão.

Portanto, haverá uma reorganização geral, parece-me, de todas essas técnicas em torno do “conhece-te a ti mesmo”. De todo modo, aqui neste texto, em que não são evocadas todas as técnicas anteriores, pode-se dizer que, uma vez aberto o espaço do cuidado de si e uma vez definido o *eu* como sendo a alma, todo o espaço assim aberto é coberto pelo princípio

do “conhece-te a ti mesmo”. Há, pode-se dizer, um golpe de força do *gnôthi seautón* no espaço aberto pelo cuidado de si. Dizer “golpe de força”, evidentemente, é um pouco metafórico. Lembremos que na última vez e, no fundo, é sobre isso que procurarei lhes falar neste ano – eu evocara esse tipo de problemas, difíceis e de longo alcance histórico, entre o *gnôthi seautón* (o conhecimento de si) e o cuidado de si. (FOUCAULT, 2006a, pp. 63-64)

Há, portanto, uma reorganização das técnicas do cuidado de si em torno do preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” e que é disposto em uma abertura entre o *gnôthi seautón* e a soberania do *epiméleia heautoû*; as técnicas do cuidado passam, nos períodos platônico-socrático e com a retomada desse movimento nos primórdios do período cristão, a se nortear a partir do princípio do “conhece-te a ti mesmo” como um conhecimento da alma, como um exercício sobre a alma; vemos surgir, a título de exemplo, as técnicas de concentração de pensamento, retorno da alma sobre si e retiro de si.

Nesse ínterim, conseguimos delinear de sobrevoos algumas características, traços mais gerais sobre como aparece a noção do cuidado de si na interpretação foucaultiana do período socrático-platônico. Podemos perceber que o cuidado de si (*epimeléia heautoû*) aparece como um modo de se estar no mundo, uma atitude consigo e com o outro pela qual, com seu conjunto de ações, de prescrições e de exercícios, o sujeito pode lidar com o mundo. São, pois, as características mais gerais do cuidado de si (*Idem*, pp. 11-12): primeiramente, é uma atitude geral, um modo de se relacionar consigo e com o outro, com o mundo e tudo que rodeia o sujeito, sendo também uma atitude a ser tomada frente a tudo. Em segundo lugar, é uma forma de atenção, de olhar, uma maneira de estar atento, de converter o olhar em relação a si mesmo. Por fim, designam algumas ações, exercícios, atitudes que se deve ter consigo, a fim e pelas quais “nos assumimos, nos modificamos, nos purificarmos, nos transformarmos e nos transfiguramos” (*Ibidem*, p. 12).

Desse modo, Foucault nos apresenta essas três características que podemos tomar do conceito de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*): uma atitude para consigo, uma conversão do olhar e uma forma de atenção que se pode dar a si mesmo com vista em se transformar, se modificar, através de exercícios específicos.

CAPÍTULO II: A TRANSMUTAÇÃO DO “SI” E OS EXERCÍCIOS DE “SI”.

2.1 A transmutação da noção do “cuidado de si”.

A história do cuidado de si configurou-se no “período de ouro”, pois passou a ser entendido como noção, como exercício e como instituição. Assim, as condições de aparecimento do cuidado de si no diálogo *Alcibíades* (o exercício do poder, o déficit pedagógico e a idade) determinavam como o cuidado surgia naquele contexto; havia uma dependência intrínseca do *gnôthi seautón* à noção mais geral e de conhecimento comum do *epiméleia heautoû*, e a exigência de conhecimento é a exigência de acesso à verdade, portanto, a reminiscência da alma sobre si mesma. Já no “período de ouro”, séc. I e II, há um renascimento do cuidado de si no que se constituirá como período helênico, também chamado de “idade de ouro” e onde irão ser paulatinamente rompidos e ressignificados os modos como se apresenta o cuidado de si, com outras técnicas, aparecendo sob o crivo de novas exigências.

Gostaria agora de adotar marcos cronológicos diferentes dos que até então escolhi e situar-me no período que cobre, aproximadamente, os séculos I e II de nossa era: digamos, considerando marcos políticos, o período que vai da instalação da dinastia augustiniana ou Júlio claudiana até o final dos Antoninos ; ou ainda, considerando marcos filosóficos – marcos, de certo modo, no próprio domínio que gostaria de estudar – digamos que irei desde o período do estoicismo romano, desenvolvido com Musonius Rufus, até Marco Aurélio, isto é, o período do renascimento da cultura clássica do helenismo, imediatamente antes da difusão do cristianismo e do aparecimento dos primeiros grandes pensadores cristãos, Tertuliano e Clemente de Alexandria. É esse período, portanto, que pretendo escolher, pois a meu ver constitui uma verdadeira idade de ouro na história do cuidado de si, entendido esse tanto como noção quanto como prática e como instituição. (FOUCAULT, 2006a, p. 75)

A transmutação do *preceito* do cuidado de si para a *noção* e os exercícios do cuidado de si no período que Foucault chama de “idade de ouro” se desenvolverá de forma paulatina. No *Alcibíades* temos que o cuidado de si aparece como tema para aqueles que precisam exercitar o poder com a finalidade de governar a cidade, ou seja, é um imperativo para aqueles que precisarão governar o outro. Já no século I e II, o cuidado de si aparece como uma “prática autônoma, conferida a todos e autofinalizada” (*Idem*, p. 79) visando a salvação pela conversão de si; não é a cidade a exigência de aparecimento do cuidado de si, mas agora

é pelo próprio si que se cuida, ou seja, o si é tanto objeto do que se cuida como finalidade do cuidar.

O cuidado de si torna-se um princípio geral, imposto a todos e passa a ter finalidade em si e por si mesmo, não sendo mais apenas um privilégio particular de jovens aristocratas que irão governar a cidade como aparecia em Platão, mas, “doravante, o cuidado de si não é mais um imperativo ligado simplesmente a crise pedagógica daquele momento entre a adolescência e a idade adulta. O cuidado de si é uma obrigação permanente que deve durar toda a vida” (*Ibidem*, p. 80).

É importante ressaltarmos que a transição da noção do cuidado da época de Sócrates para o século I e II do início da era cristã se apresentará como atividades e exercícios que estão dispostas não somente nos termos do conhecimento de si, como era pensado no período socrático-platônico, mas agora como uma prática voltada para si sob outros termos, desde uma economia, uma erótica, de regimes de exercícios à uma “dietética” no âmbito médico, alimentício, etc.

Isso significa que, no texto de Platão, na intervenção de Sócrates, o cuidado de si estava completamente distinto do cuidado do corpo, isto é, da dietética, do cuidado dos bens, isto é, da econômica, e do cuidado do amor, isto é, da erótica. Pois bem, vemos que agora, ao contrário, estes três domínios (dietética; econômica, erótica) são reintegrados, mas como superfície de reflexão: ocasião, de certo modo, para o próprio eu experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é, sua regra de existência e seu objetivo. A dietética, a econômica e a erótica aparecem como os domínios de aplicação da prática de si. (FOUCAULT, 2006a, p. 146-147)

Nesse sentido, o cuidado de si não é mais reservado ao ensinamento à uma classe, mas passa a ser tratado como extensivo na vida individual; não mais se tratava da restrição das idades como se apresentou em Sócrates, mas agora passava a ser uma “arte do viver” (*tekhne tou biou*), que precisava ser exercitado continuamente (Idem, p. 79).

Temos que a transmutação da noção do cuidado de si ganha um aspecto do exercício que a alma deve ter não somente sobre si mesma, mas também sobre o corpo, a fim de que se possa colocar o corpo em regimes de exercícios determinados pela própria disposição da alma, para que se possa eliminar os erros, reduzir as imaginações que podem ser origem de excessos, dominando o corpo de forma sóbria. É importante frisarmos aqui que não se trata de

uma interpretação de Platão de cunho aristotélico em que é compreendido a relação da alma e do corpo como uma luta dualística em que a alma traça estratégias de se defender das apetições do corpo, e que esse produz algo naturalmente ruim, mas da alma que precisa corrigir-se e ordenar-se em conformidade com a própria estruturação do corpo, enquanto ele vai se constituindo, isso é, do *corpus* do sujeito que se ordena. Para cuidar-se é preciso abarcar regimes de exercícios e técnicas que canalize o sujeito dos desejos imediatos do organismo: seja o apego ao prazer (hedonismo), seja o desejo da presença das representações.

No decorrer do século I e II, o cuidado de si assume uma validade para todas as idades e precisa ser praticada continuamente até o final da vida. A transmutação que sofreu o princípio do cuidado de si atravessa o sentido dado ao modo como se lidava do período da adolescência para a fase adulta, passando pela dimensão pedagógica, que trata exclusivamente da formação e a que diz respeito as práticas das dietéticas, que são as práticas médicas e alimentícias que se mostram como exercícios do cuidado. Epicuro afirmava, na carta a Meneceu (*Ibidem*, p. 80), que o cuidado precisa ser praticado seja quando jovem, seja quando velho, pois o primeiro iria cuidar-se como uma preparação (*paraskheue*) para enfrentar as intempéries da vida, sem que se possa declinar em uma paixão demasiada, enquanto o velho se cuida para rejuvenescer, para se desprender do tempo pela atividade de rememoração sem ficar preso ao passado. Assim temos que:

Na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar esse mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele. E acrescenta: certamente, é muito mais fácil corrigir-se quando se assume esse mal no período em que se é ainda jovem e tenro e o mal não está ainda incrustado. De todo modo, como vemos, mesmo quando concebida como uma prática de juventude, a prática de si deve corrigir, não formar, ou não apenas formar: deve também, e principalmente, corrigir, corrigir um mal que já está lá. É preciso cuidar-se, mesmo quando se é jovem. (FOUCAULT, 2006a, p. 86)

Nesse sentido, na medida em que a atividade de cuidar de si passa a ser descentralizada de uma idade (do período da adolescência ao da maturidade e o final dela), valendo para todas as idades, passa a ter um duplo papel: formador e corretivo. Do ponto de vista do papel formador, temos: se no período socrático-platônico a atividade do cuidado de si estava originada e ambientada a partir da ignorância, seja do que achava saber e do que se ignora que não sabe, no período helênico-romano irá apresentar-se como uma preparação,

uma proteção em relação ao mundo, uma preparação (*paraskheué*) do sujeito para resistir aos acidentes que possam advir em sua vida. Ao que os gregos chamam *paraskheué*, Sêneca traduzirá como *instructio*¹⁰, que é uma armadura que o indivíduo desenvolve a fim de proteger-lhe dos acontecimentos. Já na dimensão corretiva, esses exercícios de si se impuseram sobre uma malformação do indivíduo, cultural, pedagógica e cuidativa; é uma dimensão sempre positiva¹¹ que tem em vista a correção dos erros e dos maus hábitos, que deformam e criam dependência do indivíduo, levando-o a estados de doença, das paixões tristes ou excessivas que podem levar o sujeito a padecer.

Ainda sobre este contexto, na carta 50 à Lucílio, Sêneca¹² diz que o mal do indivíduo não vem externo a ele (*non est extrínsecas malum nostrum*), mas está em nós (*intra nos est*); o mal está em nossas vísceras (*in visceribus ipsis sedei*), sendo preciso que o indivíduo busque dominar e expulsar esse mal interior, trazendo à tona uma libertação.

Nesse sentido, há outro aspecto importante que a atividade do cuidado de si assume nesse período de “ouro”, de demasiada importância e que é encontrada como uma precaução entre os cínicos e entre os estoicos, a saber: a desaprendizagem. Esse aspecto da desaprendizagem se esboça já desde a juventude, mas é manifesto em qualquer indivíduo de qualquer idade, tendo como características o rompimento com o ensino e os hábitos que se aprendeu durante a infância, a juventude ou maturidade. É uma crítica não somente a educação recebida na primeira infância, mas também ao meio familiar que impõe ao sujeito crenças, hábitos, regras valorativas de um modo de ser. Por fim é também uma crítica à formação pedagógica dos mestres de ensino.

Há uma nova forma como se configura a posição do cuidado nessa época entre os gregos e os romanos, que consistia em viver a vida como se estivesse já para morrer, encarando dessa forma, o sujeito procuraria buscar uma coesão em si, pois todas as suas ações passavam a ser singulares. O valor que o cuidado tomava nesse modo de viver como quem morre, faz com que o sujeito tenha vigília de si, tornando a cultivar-se.

Por fim, visto que os exercícios de si passam a ter a função de corrigir, reparar, reestabelecer um estado de tranquilidade, temos também uma aproximação entre o cuidado de si e uma concepção médica do cuidado. Seja em Epicuro¹³ em que “não se deve aparentar que

¹⁰ Cf. sobre o este uso as cartas a Lucílio 24, 5; 61, 4; 109, 8 e enfim 113, 28 a partir de uma citação de Posidônio. In FOUCAULT, 2006 a, p. 94, Nota 39.

¹¹ Cf. FOUCAULT, 2006a, pp 13-14.

¹² *Lettres à Lucilius*, t. II, livro V, carta 50, 4, p. 34 Apud FOUCAULT, 2006 a, p. 94, Nota 40.

¹³ Épicure, *Sentence vaticane* 54, in *Lettres et maximes*, ed., cit., pp. 260-1. Apud FOUCAULT, 2006 a, p. 88, Nota 53.

se filosofa, mas filosofar realmente (óntos philosopheîn); pois temos necessidade não de parecer, mas de estar verdadeiramente com boa saúde (kat'alétheian hygiaínein)”, isto é, cuidar-se é curar-se segundo a verdade; nos estoicos, há uma assimilação entre a medicina e a filosofia.

A atividade do médico em certa acepção de cuidado do corpo está analogamente relacionada a atividade do filósofo como o cuidado com a alma, visto que até no conjunto conceitual se orbitam; há o conceito de *pathos* que para os epicuristas, assim como para os estoicos, é entendido como paixão e bem como também doença. Os estoicos descreveram-no como o desenvolvimento de uma paixão até se tornar doença, uma evolução progressiva em que se apresenta por estágios. Apresenta-nos Foucault:

O primeiro estágio é o que os gregos chamavam de *euemptosía* (a *proclivitas*), isto é, a constituição que leva a uma doença. Vem em seguida o *páthos* propriamente dito, movimento irracional da alma, traduzido em latim pela palavra *perturbatio* por Cícero e *affectus* por Sêneca. Depois do *páthos*, doença propriamente dita, temos o *nósema*, que é a passagem ao estado crônico da doença, passagem à *hélix*, que Sêneca denomina de *morbus*. A seguir vem o *arróstema*, que Cícero traduz por *aegrotatio*, isto é, uma espécie de estado permanente de doença, que pode manifestar-se de um modo ou outro, mas que mantém o indivíduo perpetuamente doente. Por fim, último estágio, o vício (*kakía*), a *aegrotatio inveterata*, diz Cícero, ou o *vitium malum* (a *pestis*), diz Sêneca, momento em que o indivíduo está completamente deformado, atingido e perdido no interior de uma paixão que o possui por inteiro. (FOUCAULT, 2006a, p. 89)

Desse modo temos estados em que a alma se encontra afetada, onde se passa de um afeto (*pathos*) enquanto paixão à uma doença que pode tornar-se um vício (*kakía*). Nesse sentido, também se encontra outra noção grega em que a filosofia orbita e que tem um valor fundamental, a saber: *Therapeúein*. Este é um verbo de múltiplos valores que tem três significados mais específicos: Primeiro, pode significar uma atividade médica com o propósito de curar, de cuidar. Em sua segunda acepção pode significar uma atividade que um servidor presta às ordens de seu mestre. Por fim, significa o culto que se presta a uma divindade, ou a si mesmo, sendo seu próprio servidor a quem presta culto a si. Assim o filósofo se assimila a um terapeuta da alma, como o médico é uma terapia do corpo: pois “Denominam-se Terapeutas, diz ele, porque querem cuidar da alma como os médicos cuidam do corpo, mas também porque praticam o culto do Ser (tò ón: therapeúousi tò ón). Cuidam do Ser e cuidam da própria alma” (*Idem*, p.90).

Temos, pois, que para obter o valor que o cuidado de si vem conferir ao sujeito, em sua singularidade, é preciso viver em conformidade com as condutas preestabelecidas, a fim de que com os esforços e os sacrifícios, no conjunto de saberes que são elaborados, validados e transmitidos e que faz emergir, durante a vida, àquele que se propõe submeter-se a esse modo de vida, a possibilidade de se obter a forma verdadeira do cuidar de si, livrando-se do mal interno, percebendo o que se pensa e se passa consigo, conhecendo-se, cultivando-se.

É precisamente no conjunto dos exercícios de si que o sujeito se cria enquanto um *corpus*, exercícios estes que estão inseridas num labor, criando armadura, uma preparação para a vida. Nesse aspecto, a filosofia helênico-romana traz a perspectiva de uma autofinalização do sujeito pela “arte de viver”, em que a origem e a finalidade do cuidado não está externa a si, mas é o objeto do próprio cuidado.

2.2. Os exercícios filosóficos do cuidado

Articulando o aparecimento da noção do cuidado, Foucault nos apresenta a dimensão do cuidado como um âmbito regrado, que necessita de exercícios contínuos. Esse momento acerca das descrições e a apresentação das práticas, apresentando um deslocamento necessário de análise dos campos de exercícios, das tecnologias de si em que surge a dimensão do cuidado em cada época e segundo os aspectos que se transitou, desde o período socrático-platônico, passando pelo período helênico-romano e por fim no cristianismo primevo.

Na análise das técnicas e dos exercícios nos é apresentado o momento em que foi experimentado os diversos mecanismos, regimes pelos quais os homens regravam seu modo de se conduzir. Tais técnicas podem ser entendidas como exercícios espirituais e, segundo Hadot (1998, p. 15. Tradução nossa), podem ser caracterizados como “práticas que podem ser de ordem física, como regime alimentar; discursiva, como o diálogo e a meditação; ou intuitiva, como a contemplação, mas que são todas destinadas a operar modificação e transformação no sujeito que as pratica”.

O principal elemento comum nesses exercícios é que tomam por objetivo a transformação de si, intercalando, no interior desses exercícios, técnicas que tornam o indivíduo mais resiliente, dominando as paixões, comedindo as ações desmedidas e portando-o de um aparato estratégico sobre si a fim de que se possa visar a felicidade do próprio sujeito. Temos aqui ritos de conversão, de purificação da alma, exercícios que desenvolvem a

espiritualidade (os conjuntos de técnicas e procedimentos em que o sujeito precisa realizar para ter possibilidade ao acesso à verdade), bem como outros modos em que o cuidado de si se exerce e se opera no ser do sujeito.

No período socrático-platônico esses exercícios tinham por finalidade o desenvolvimento do cuidado a partir do governo de si. Nesse sentido, se emerge tecnologias do cuidado que visam o governo de si sobre as pulsões do corpo, como técnicas de concentração da alma, em que se busca reunir e concentrar, através de exercícios de respiração, a *pneûma*, o sopro de vida que anima a alma.

A alma é algo móvel. A alma, o sopro, é algo que pode ser agitado, atingível pelo exterior. É preciso evitar que a alma, este sopro, este *pneûma* se disperse. É preciso evitar que se exponha ao perigo exterior, que alguma coisa ou alguém do exterior o atinja. É preciso evitar que no momento da morte ele seja assim dissipado. É preciso, pois, concentrar a *pneûma*, a alma, reconhece-la, reuni-la, fazer fluir sobre si mesma, a fim de conferir-lhe um modo de existência, uma solidez que lhe permitirá permanecer, durar, resistir ao longo da vida, e não dissipar-se quando o momento da morte chegar. (FOUCAULT, 2006a, p. 44-45)

Defronte dos perigos externos que possam advir contra a alma, o indivíduo precisará fazer da alma uma fortaleza, concentrando-a a ponto de não poder ser atingida se não por vontade própria, isto é, livremente, filtrando o que se possa nutri-la e afastando aquilo que possa fragmentá-la.

Outro exercício pertinente à tecnologia de si e que podemos encontrar mais tarde no estoicismo é o retiro de si, a anacorese (*anakhóresis*), que remota a um método arcaico, é uma maneira de retirar-se de si mesmo a fim de desligar-se o máximo possível dos acontecimentos do mundo “exterior”, que independem do sujeito em seu aparecimento, cortando, de certo modo, as sensações que provocam a agitação e que provem do que rodeia o sujeito.

O retiro, sobretudo, não é sinônimo de uma ruptura franca e rompante de atividades. Os estoicos afirmam: há muita arrogância nas ações ostensivas pelas quais pretensos sábios exibem publicamente sua solidão e expõem aos olhos de todos seu retiro para fora do mundo. O autêntico retiro, exigido pelo cuidado de si, consiste em ter recuo em relação às atividades nas quais estamos empenhados, prosseguindo-as, todavia, para manter entre nós e nossas ações a distância constitutiva do necessário estado de vigilância. O cuidado de si não tem por finalidade cortar o eu do mundo, mas prepará-lo, em vista dos acontecimentos do mundo, enquanto sujeito racional de ação. (GROS, 2006a, p. 485)

A anacorese é uma maneira de ausentar-se, de concentrar em si sem sair do lugar em que está localizado; trata-se de uma técnica de uma “ausência visível” (FOUCAULT, 2006a, p.45) em que se está visível aos olhos dos outros, mas está presente somente a si mesmo, entornado em si. Essa técnica consiste em um exercício de isolamento em direção a um movimento próprio da alma perante as sensações corpóreas. Não se tratando de um rompimento absoluto com as atividades do sujeito, nem mesmo uma cisão com o mundo, mas um distanciamento.

Vinculada a essa concentração da alma pelo retiro, há também as técnicas de resistência, muito famosas entre os estoicos, em que o sujeito se torna íntegro a partir do momento em que coloca em situações difíceis e dolorosas a fim de suportar o sofrimento e resistir às tentações e infortúnios que possa vir a acometer-lhe.

Temos também os exercícios ascéticos dos pitagóricos e que serão reencontrados ao longo do helenismo, discorre Foucault, uma prática de ascese que era imprescindível para a preparação e purificação para o sonho, na atividade de dormir. Os pitagóricos acreditavam eles que o sonho que se manifesta ao dormir era uma forma de estar em contato com a dimensão do divino, da imortalidade, de uma dimensão da morte e que é também acesso à verdade. Desse modo, “antes do sono, devemos nos entregar a algumas práticas rituais que vão purificar a alma e torná-la capaz, conseqüentemente, de entrar em contato com o mundo divino, compreendendo suas significações, mensagens e verdades, reveladas sob uma forma mais ou menos ambígua” (*Idem*). Trata-se interpretar conscientemente os sonhos a fim de afastar a dimensão terrível que há em nós, as paixões avassaladoras que podem advir a modificar desmedidamente o sujeito, mostrando o lado cruel e irascível que há em nós.

Nesse ínterim, há também entre as práticas ascéticas a preparação para o sonho; há uma relação entre o sonho e o ato, apresentada por meio da prática da *onirocricia* (o poder da adivinhação a partir dos sonhos). Foucault dedica o primeiro capítulo no livro *História da Sexualidade III – o cuidado de si* aos exercícios do sonho e que nos é apresentado primeiramente em um compêndio de título *A chave dos sonhos*, escrito por Artemidoro. Neste compêndio se aborda essa prática como um modo de extensão da realidade, apresentado por signos ambíguos, mas que podem ser decifrados e organizados a fim de desvelar ao indivíduo, verdades que desconhecia enquanto desperto; a descrição e interpretação dos sonhos tinham mais por objetivo munir o indivíduo para suportar mais tranquilo os sofrimentos do que evidenciar o “inevitável do destino” do indivíduo.

(...) é preciso considerar o sonho como “um profeta sempre pronto, um conselheiro incansável e silencioso”; devemos todos, portanto, aplicar-nos em interpretar nossos sonhos quem quer que sejamos, “homens e mulheres, jovens e velhos, ricos e pobres, cidadãos privados e magistrados, habitantes da cidade e do campo, artesãos e oradores”, sem privilégio “de sexo, de idade, nem de fortuna e de profissão”. É com esse espírito que Artemidoro escreve *A chave dos sonhos*. (FOUCAULT, 1985, pp. 14-15)

Na antiguidade grega os sonhos eram passíveis de serem interpretados, submetidos às práticas em que seria possível desvelar o que ele apontava; era possível, acreditavam, por meio dos sonhos, determinar se os acontecimentos que iriam se suceder, se seriam favoráveis ou não, por exemplo, no caso das guerras. No caso de Artemidoro, a proposta da interpretação dos sonhos era visar uma dimensão prática, do cotidiano, para qualquer pessoa de qualquer sexo, idade ou lugar; é então proposto um método de análise que serviria como uma *teckne*, como instrumento interpretativo aos analistas e profissionais, principalmente para não se afastarem da prática dessa tradição importante naquela época.

Esse cuidado com a interpretação dos sonhos, diz respeito a saúde do sonhador, também à vida e à morte de seus próximos, do sucesso ou fracasso de empreendimentos e encargos a serem exercidos eventualmente na cidade, enfim, a todo um conjunto de acontecimentos cotidianos na vida comum.

Artemidoro não diz se o sonho é bom ou não, se é moral ou imoral cometer ou não um ato, mas antes se é bom ou mau, vantajoso ou temível sonhar que se comete o ato. Nos alerta Foucault que “não devemos procurar nesse texto um código daquilo que convêm ou não fazer, mas sim o revelador de uma ética do sujeito que ainda existia correntemente na época de Artemidoro” (*Idem*, p. 20). O sonho se remete a uma dimensão de interpretação a fim de purificar o sujeito que sonha dos males e da má interpretação do próprio sonho, para que conheça a origem de um mal que o aflige; essa técnica consiste em uma técnica de purificação.

Foucault destaca ainda outras técnicas de purificação e transformação (2006a, p. 45), como a apreciação dos perfumes e odores, escutar música, etc. Há as técnicas de provação, que consiste em submeter o indivíduo a uma situação de potencial tentação para que dela possa ser provado, passando se for capaz de resistir.

Entretanto, a finalidade dessas provações não é, sobretudo, de praticar a renúncia de si mesma, ela consiste em tornar capaz de abster-se do supérfluo, constituindo sobre si uma soberania que não depende de modo algum de sua presença ou de sua

ausência. As provações a que se é submetido não são estados sucessivos na privação, elas são uma forma de medir e de confirmar a independência do que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável e essencial. Ela reconduz, por um tempo, ao solo das necessidades elementares, fazendo aparecer assim os fatos, simultaneamente, tudo o que é supérfluo, e a possibilidade de evitá-lo. (FOUCAULT, 2006a, p. 64)

Tais práticas tem demasiada importância por se tratar de um fortalecimento através das resistências. Essas técnicas de provação constituem um duplo papel de avançar na aquisição de uma virtude e ao mesmo tempo fazer uma medição de progressividade, saber até que ponto se chegou com esse exercício; o objetivo principal é fazer o sujeito “ser capaz de abster-se do que é supérfluo” (FOUCAULT, 1985, p. 64), do não necessário, medindo o que é e o que não é essencial a ponto de que possa o sujeito confirmar uma independência das afecções que o aprisionam, tornando o sujeito soberano de si.

No mesmo viés das técnicas de provação, aparece os exercícios de abstinência, comum entre os epicuristas e os estoicos, e que se configurava também como um regime integral que deveria ser praticado como prova em situações reais (*gymnazein*) e em situação imaginárias, exercitadas, treinadas (*melete*) através do pensamento. Em Epicuro tratava-se de uma tradição que visava provar a experiência de um modo de vida que, na satisfação das mais necessidades elementares, podia-se encontrar prazer pleno, mais do que os outros prazeres advindos de uma percepção hedônica do corpo. Foucault nos narra (*Idem*, p. 64) que o próprio Epicuro se alimentava com uma porção de comida cada vez menor para medir até quando seu prazer seria cessado. Já nos estoicos, o exercício de abstinência tinha por finalidade provar que não haveria tanta dificuldade de abster-se de tudo o que a opinião comum tomava como hábito, seja a educação, a reputação, seja o gosto pela ostentação de glória. As provações tinham um caráter redutor e traziam a intensão de mostrar que só precisamos do indispensável; Sêneca propunha colocar-se em um estado de pobreza fictícia a serem realizados mensalmente e durante alguns dias a fim de provar que as privações não são um refinamento para privações futuras, mas antes para convencer-se de que se é capaz de fortalecer-se a ponto de saber que se pode resistir aos temíveis infortúnios, familiarizando-se com o mínimo possível.

Assim, temos uma reelaboração de sentido nas técnicas, nos experimentos, nos modos como se dá o aparecimento do cuidado de si; para os gregos a própria vida era objeto de uma técnica (*tékhnē*) e agora no período helênico-romano a vida tornava-se uma espécie de ritual em que a própria vida era uma ocasião de prova contínua; a técnica foi transformada em

prova, em que se é preciso constantemente se preparar. Há uma dimensão dos conjuntos de exercícios que dizem respeito a provação de si, podendo agrupar-se como um treino (*meleté/meletân/meditatio/meditari*), havendo sua proximidade com a meditação. Esta é entendida como um exercício do pensamento sobre o próprio pensamento, em que há uma preparação, um treino interno para realizar alguma ação.

Encontramos também no pensamento do período socrático-platônico a dimensão da meditação e treino, mas sob outro horizonte e que influenciou a maneira de como aparece nos períodos posteriores. Nesse período a meditação aparecia a partir do princípio do conhece-te a ti mesmo, e no trato com a memória. Foucault retoma a alegoria da alma que olha para si mesma (*bleptéon heautón*), fazendo despertar o indivíduo para cuidar de si mesmo. É a alegoria da alma que olha para si mesmo, assim como no caso de Alcibíades que, ao olhar para si, no ato da sua alma refletir a si mesmo, reconhecia a própria natureza, isto é, no movimento de conhecer a si mesma, a alma reconhecia aquilo que no fundo da sua memória já havia conhecido e precisava rememorar o conhecimento de si, ou seja, o olho que vê a si mesmo enquanto olhar.

A prática despertada em Alcibíades consistia em que a alma conhecesse a sua própria natureza de alma e que, a partir daí a alma desvela o acesso do seu sentido conatural¹⁴. Acerca do movimento da alma olhar a si mesma, nos apresenta Foucault:

A alma conhece a si mesma e, nesse movimento pelo qual conhece a si mesma, reconhece aquilo que, do fundo de sua memória, já conhecia. Conseqüentemente, e gostaria de insistir nisso, vemos que com essa modalidade do *gnôthi seautón* não se está diante de um conhecimento de si em que a relação de si para consigo, o olhar sobre si mesmo abriria uma espécie de domínio de objetividade interior, de onde se poderia eventualmente inferir o que é a natureza da alma. Trata-se de um conhecimento que é nada mais nada menos do que o conhecimento daquilo que a alma é em sua essência própria, em sua realidade própria; e é a apreensão dessa essência própria da alma que dará abertura a uma verdade: não a verdade para a qual a alma seria um objeto a conhecer, mas uma verdade que é aquela que a alma já conhecia. Isso significa que a alma se apreende ao mesmo tempo na sua realidade essencial, e se apreende também como sujeito de um conhecimento, conhecimento de que já fora o sujeito quando contemplou as essências no céu, no alto do céu onde fora colocada. (2006a, p. 409)

¹⁴ Cf. acerca do olhar, na Hermenêutica do sujeito, aula 13 de janeiro de 1982, primeira hora.

O conhecimento de si se finaliza no elemento da identidade com aquilo que se deve conhecer em si mesmo; o conhecimento de si, expressão délfica tão conhecida pela máxima “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*), é a chave para se chegar à verdade. No campo da memória se estabelece as relações do conhecimento de si e da reflexão que se desenvolve a partir desse conhecimento. A partir do século I-II, temos os exercícios do período helênico-romano; vemos desenvolver-se técnicas de exames e de exercícios que estão inscritos em procedimentos de provação; o exame visa prover virtudes que possam medir a que ponto se está, o que se desenvolveu, o que se pensa e se passa consigo diante de determinadas circunstâncias que atravessam o ser do sujeito. O exame se mostra como meio capaz de apontar uma provação de independência do sujeito em relação ao estado em que estava, estado cômodo, supérfluo; para os epicuristas era sinal de provação, enquanto para os estoicos era sinal de sensatez, de lidar com os apetites, ou seja, de comedimento.

Temos, pois, o exame de consciência que se apresenta como um exercício ascético de meditação (*meleté*). Esse exame consiste no exercício de rememoração das atividades do dia, lembrando as faltas que nele se fez presente no espírito e expurgando-as para que não haja perturbações por elas, purificando a memória do indivíduo. Havia o exame matinal que era a preparação das atividades que iriam se suceder no dia e o exame noturno que diz respeito a rememoração do que fora transcrito durante o dia, percebendo as falhas, refletindo sobre os erros a fim de corrigir-se; concomitantemente, são exames das representações das opiniões que acompanham o sujeito e que se desdobram no seu dia.

Não obstante, temos uma distinção significativa entre os exames estoicos-romanos e os exames praticados pelos primeiros cristãos. Enquanto na ascética romana o fracasso era o ponto norteador do exame que podia assegurar uma conduta sóbria, no campo racional, levando a um aprendizado dos limites, temos que nos exames cristãos tinham o efeito da culpabilidade pelas atividades feitas ou não, fixando uma dimensão densa da culpa inerente a um sentimento de remorso.

Outrossim, Foucault nos apresenta outra prática importante na constituição do cuidado de si, a saber: a filtragem das representações¹⁵. Nessa técnica se assume um controle minucioso sobre as representações que advém ao espírito, a fim de que, no exercício permanente de distinção dessas representações, alocando-as em cada âmbito segundo o que mais importa na atenção do indivíduo para consigo, o sujeito assume uma postura de precaução em relação a si próprio, deixando-se afetar e não carecendo de atenção.

¹⁵ Para uma análise mais completa desse exercício, Cf. aula 24 de fevereiro de 1982, primeira hora. FOUCAULT, 2006 a, p. 259.

Seguindo o bojo do conhecido ensinamento estoico, é preciso saber o que depende ou não depende de nós, isto é, o que está no nosso alcance e o que não está. O cuidado de si se realiza por intermédio da razão e pelas implicações intrínsecas ao próprio cuidado; é a posição do controle, do domínio e do jogo das faculdades que o cuidado de si se realiza, pois, a razão é capaz de fazer o indivíduo saber se deve ou não fazer uma ação.

Temos que os gregos da época clássica, os helênicos e os romanos tinham uma preocupação ímpar com o porvir, pois para eles o presente daquilo que os olhos veem era passado, cabendo premeditar para que se atualize e se realize. No treino em situação real, a vida se conduz como um ritual que se preserva através de perpétuas provas para a própria vida, como uma forma de exercício de ascese que premedita os males que possam porvir, preparando para melhor lidar e resistir a eles.

E não pode haver um pensamento sobre o porvir que seja ao mesmo tempo uma memória. Não pode haver uma memória que seja ao mesmo tempo um pensamento sobre o porvir. Será sem dúvida uma das grandes mutações no pensamento ocidental, o dia em que se puder pensar que a reflexão sobre a memória é ao mesmo tempo uma atitude em relação ao porvir. E todos os temas, como, por exemplo, o do progresso, ou melhor dizendo, toda uma forma de reflexão sobre a história, toda uma dimensão da consciência histórica no Ocidente, será tardiamente alcançada, creio, quando se puder pensar que olhar para a memória é ao mesmo tempo um olhar para o porvir. Penso que o estabelecimento de uma consciência histórica, no sentido moderno, oscilará, girará em torno disso. A outra razão que faz com que o pensamento sobre o porvir seja desqualificado é, por assim dizer, teórica, filosófica, ontológica. O porvir é o nada: ele não existe, pelo menos para o homem; conseqüentemente, a seu respeito só se pode projetar uma imaginação que se assenta no nada. Ou então o porvir preexiste: se preexiste é porque é predeterminado; e, por isso, nenhum domínio podemos ter sobre ele. Ora, o que está em jogo na prática de si é precisamente poder dominar o que se é, em face do que é ou do que passa. Ou nada ou predeterminado, o porvir nos condena ou à imaginação ou à impotência. Ora, estas são as duas coisas contra as quais é construída toda a arte de si mesmo, toda a arte do cuidado de si. (FOUCAULT, 2006a, p. 417)

A desqualificação do porvir está em relacionada com a memória. Esta só é daquilo que está acontecendo, enquanto o porvir se assenta sobre o que imaginamos advir de um futuro próximo a partir de certas noções que temos no presente. Temos também que o porvir se apresenta em sua dimensão ontológica como o nada, visto que ele não existe se não em uma projeção a partir do presente, ou seja, há no porvir uma preexistência dos acontecimentos que

se sucedem na ordem do tempo presente; de qualquer modo há nessa noção de porvir algo que faz o sujeito se submeter a um não domínio.

Girando em torno do exercício de memória em relação ao porvir, Foucault (2006a, pp. 417-418) apresenta duas passagens de Plutarco, em sua obra *De la tranquillité de l'âme*, em que o porvir é tomado como uma dimensão importante da premeditação, seja para condenar a criar a capacidade imaginativa ou para a impotência. A primeira passagem consiste em que ao se pensar no porvir não se pensa no passado e nem, por conseguinte, no presente, mas numa dimensão de inexistência. Aqui se apresenta a distinção entre os homens que estão voltados para o porvir (*anoetoi*, também conhecido no latim como *stulti*) e os homens que estão voltados para o passado (*phrónimoi*). Aquele indivíduo que não se preocupa consigo, que não tem cuidado consigo é chamado de *anoetoi* e o conhecemos como aquele que está no estado de *stultitia*, estado em que condena o homem a estar alheio de si, jogado às representações, mudando continuamente sem ter nenhum sentido e sem em nada se estabelecer. Já o estado de *phónimoi* condena o indivíduo a uma espécie de descontinuidade em relação ao tempo e as transformações, não dando conta da atualidade.

Sobremaneira, a premeditação dos males (*praemeditatio malorum*) desempenhava um valor característico desde o período helenístico até o período imperial romano, inclusive, dando lugar a debates sobre o horizonte em que essa premeditação tem na formação do sujeito. Nos epicuristas essa premeditação dos males tinha uma disposição diferente que nos estoicos, visto que se direcionava para o exercício de afastar as representações de infortúnio, pois eram estas que causavam males e angústias, a fim de que, voltando-se para as representações que causavam prazer, protegia os sujeitos dos males que poderiam acometer-lhe. Acerca da premeditação dos males, nos diz o pensador francês:

Entretanto, nesse contexto geral que, portanto, valoriza inteiramente a memória e a relação com o passado, os estoicos desenvolveram aquele famoso exercício da *praemeditatio malorum* (premeditação dos infortúnios ou dos males). Os epicuristas, por sua vez, opunham-se duramente a esse exercício de premeditação dos males, afirmando que existem suficientes dissabores no presente para termos de nos preocupar ainda com males que, afinal, bem poderiam não acontecer. E, contra essa *praemeditatio malorum*, os epicuristas opõem dois outros exercícios: o da *evocatio*, cuja função consiste em afastar as representações ou os pensamentos sobre o infortúnio, voltando-se ao contrário ao pensamento sobre os prazeres, e sobre todos os prazeres que possam algum dia advir em nossa existência; e depois o exercício da *revocatio* que, ao contrário, nos protege e nos defende dos infortúnios, ou dos supostos males que podem

nos acontecer, pela lembrança dos prazeres que outrora conhecemos. Já os estoicos praticam a *praemeditatio malorum*. A *praemeditatio malorum* funda seu valor no princípio que já lhes indiquei: a ascese em geral, pode-se dizer, o exercício tem por função dotar o homem de um equipamento de discursos verdadeiros a que ele poderá recorrer, que poderá chamar em socorro (o *logos boethós*) sempre que necessário e ao se apresentar um acontecimento que, não recebendo atenção suficiente, poderá ser considerado como um mal, quando não passa apenas de uma peripécia na ordem natural e necessária das coisas. (FOUCAULT, 2006a, p. 420)

O objetivo da *praemeditatio malorum* era a anulação da dimensão do que está por vir através da redução do imaginário através de uma possível realidade de um mal que poderia acometer os indivíduos; havia uma espécie de obstrução da noção de porvir pela compreensão da dimensão da realidade imediata. Dentre os exercícios de ascese, convém destacar a meditação, exercício do pensamento, sobre a morte.

Citando a carta 12 de Sêneca em que convida Lucílio ao exercício da *praemeditatio malorum*, Foucault nos apresenta o pensamento desse estoico que diz que as fases da vida já é um exercício sobre a vida.

Trata-se da possibilidade de uma certa forma de tomada de consciência de si mesmo, ou de uma certa forma de olhar que lançaremos sobre nós mesmo a partir do ponto de vista, por assim dizer, da morte, ou dessa atualização da morte em nossa vida. Com efeito, a forma privilegiada da meditação sobre a morte nos estoicos é, como sabemos, o exercício que consiste em considerar que a morte está aí, segundo o esquema da *praemeditatio malorum*, e que estamos vivendo nosso último dia. Há a esse respeito uma carta de Sêneca interessante, a carta 12. Nessa carta, Sêneca se refere a uma espécie de especulação, de tema muito geral no pensamento antigo de longa data, segundo o qual toda a vida não passa de um longo período de um dia, incluindo a manhã que é a infância, o meio-dia que é a maturidade e a noite que é a velhice; do mesmo modo, um ano é como um período de um dia, incluindo a manhã da primavera e a noite do inverno; também cada mês é uma espécie de período de um dia; e, em suma, um dia, o mero transcorrer do período de um único dia constitui o modelo de organização do tempo de uma vida, ou dos diferentes tempos, das diferentes durações que se organizam em uma vida humana. (FOUCAULT, 2006a, p. 431)

Esse exercício consiste em se colocar a viver e se colocar em direção ao pensamento de como se estivesse prestes a morrer, considerando cada momento como um tempo único, intransponível. O exercício de ocupar-se com a morte se torna sobressalente aos outros

exercícios, visto que tal tema é fundamental para todos os outros que dele se sucedem, visto que estamos morrendo a todo tempo. Se se exercitar nessa direção, não há o que se desesperar quando esse male vir, dado vista já está se preparando desde cedo, visto que se conseguisse viver o período de um dia como se fosse morrer no amanhecer do outro dia, poderia dormir tranquilo por saber que se autofinalizou a si mesmo, de que se está inteiro, na dimensão de um sentimento de absoluta vivência do mundo; tal pensamento pode ser expressa em toda uma densidade de uma passagem como “eu vivi” (*Idem*, p. 430)

Temos todo um desenvolvimento e de transformação da noção do cuidado de si que perpassa uma concepção socrática-platônica em que a *epimeléia heautoû* aparece originada a partir de uma falta, da ignorância sobre si e da descoberta dessa ignorância, contextualizada a partir do governo de si e dos outros e se ressignifica no período helenístico-romano com o sentido de arte da existência, do viver (*tekhne tou biou*), em que o sujeito visa uma autofinalização de si, com o objetivo de que se prevaleça sobre os males através do exercício contínuo de si sobre si e pelo exercício das virtudes, podendo assim ser feliz, tranquilo; o cuidado aqui aparece como formação e preparação do “eu” e tem como único objeto e finalidade a transformação de si.

Se no período helênico-romano temos como marca do cuidado de si a autofinalização do sujeito através de práticas que preparam o sujeito, para lidar com as paixões e as intempéries do mundo, no período cristão-monástico temos uma reaclimação dessa noção de cuidado através do conhecimento de si com a finalidade de renúncia de si.

CAPITULO III: A TRANSMUTAÇÃO DA NOÇÃO DO CUIDADO: DO HELENISMO AO ASCETISMO CRISTÃO.

3.1. Outro deslocamento do cuidado: do período helênico-romano aos primórdios cristão.

Vemos surgir um segundo deslocamento do cuidado de si, no período cristão-monástico, durante os séculos III-V, em que o *epimeléia heautoû* sofre uma transmutação em seu sentido e em suas técnicas. Neste primeiro momento cristão, entre o final do século II e início do III, o conhecimento de si aparece como alicerce fulcral e está interligado ao conhecimento da verdade tal qual é apresentada pelo Texto e pela Revelação divina; para que o sujeito tenha a possibilidade de ler o texto e acessar essa verdade, é preciso que antes se pratique uma purificação que o torne capaz de compreender a Palavra divina expressa no texto sagrado. Há uma circularidade entre o conhecimento de si, o conhecimento da verdade e o cuidado de si.

Portanto, relação circular entre: conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si. Se quisermos promover nossa própria salvação, devemos acolher a verdade: a que nos é dada no Texto e a que se manifesta na Revelação. Mas não podemos conhecer esta verdade se não nos ocuparmos com nós mesmos na forma do conhecimento purificador do coração. Em troca, este conhecimento purificador de si por si mesmo só é possível sob a condição de que já tenhamos uma relação fundamental com a verdade, a do Texto e a da Revelação. É esta circularidade que, a meu ver, constitui um dos pontos fundamentais das relações entre cuidado de si e conhecimento de si no cristianismo. (FOUCAULT, 2006a, p. 229)

Só é possível conhecermos a verdade através do Texto e de sua manifestação na Revelação, mas antes, é preciso que o sujeito se ocupe consigo, se conheça bem para que só assim haja, como condição de acesso à verdade, uma purificação em seu coração que o torne possível acessar a natureza divina dessa verdade; tal conhecimento purificador só é possível para o sujeito se este já o estiver sob a condição de relacionar-se com a verdade expressa no texto e manifesta na Revelação.

Entre as técnicas que aparecerão no helenismo e no alto império romano se apresentam a escuta, da leitura e da fala; estes métodos se modificarão em seu sentido e se

inscreveram fortemente ao adentrar no cristianismo. A escuta aparece como um primeiro procedimento que diz respeito ao recolhimento do discurso (*lógos*) verdadeiro pelo sujeito, ao mesmo tempo que é também o movimento que levará o indivíduo a persuadir-se da verdade que lhes é dita pelo *lógos*; escutar é saber escutar como se deve, isto é, conforme os ensinamentos que visam a purificação da alma e auxiliam para leitura do texto. Temos de ler como se deve, conforme os dogmas, as verdades expressas no texto bíblico; enfim, falar como se deve é dizer conforme o discurso verdadeiro. A arte de falar desempenhará um papel importante, visto que o mestre se apresenta como aquele que, utilizando-se dos instrumentos como a voz e a linguagem, faz aparecer o caminho para a revelação.

Nesse sentido, a arte de falar se funda na dimensão do mestre, que lida com a palavra fundamental que é a revelação e o texto como escrita fundamental ao qual se deve ater a fala. A revelação que é feita pelo mestre aparece com um sentido educativo do ensino da verdade, e ao mesmo tempo de prescrição dos valores que embasarão as normas de se conduzir, enquanto que o texto aparece como diretriz de ordenamento, onde se busca a coesão para a fala. O discurso do mestre assumirá diferentes formas e diferentes ofícios, como mestre de cerimônias, mestre de confissão e diretor de consciência, ou mesmo apresentando diversas técnicas e táticas com suportes institucionais para se revelar a verdade. O mestre opera naquele indivíduo ao qual deve ser conduzido a salvação e à verdade, pois está na ordem da ignorância e da perdição, um procedimento que o faz conhecer em si a verdade e esta precisa ser dita, a verdade por si mesma ou, se quisermos, o procedimento obrigatório do dizer-verdadeiro sobre si mesmo é um procedimento que está inscrito nas técnicas de elaboração do sujeito sobre si mesmo.

A obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo e como princípio no qual o sujeito tem uma relação geral com a verdade, vindo a salvar-se do estado em que se encontra, só aparece no momento ascético-cristão, pois funda a obrigatoriedade do dizer-verdadeiro como pressuposto para salvação. No período da antiguidade grega, helênica ou romana, aquele que é conduzido ou guiado à verdade pelo discurso do mestre não tem obrigação de dizer a verdade ou a verdade sobre si mesmo, não precisando falar, mas apenas bastando calar-se. O dizer-verdadeiro e sua expressão obrigatória da fala aparece no ocidente apenas no momento da confissão e muito embora haja elementos do período grego, helênico e romano que corroborem para o aparecimento da prática da confissão, como os exames de consciência, as práticas de consultas ao oráculo, o exame das faltas ou mesmo o de dizer com franqueza o que se pensa aos amigos, é na confissão que se entorna o dizer-verdadeiro como um procedimento obrigatório do dirigido.

O conhecimento de si se inscreve na forma do dizer-verdadeiro de si, expondo a um outro tudo o que se passa consigo; essa exposição do dizer-verdadeiro se configura como um procedimento indispensável à salvação do indivíduo do estado de mácula, de perdição, do estado de ignorância em relação a verdade divina.

Essa nova forma do conhecimento de si aparece aqui com a função exegética de fazer com que o indivíduo dissipe as ilusões internas, bem como de frustrar as seduções que possam torna-lo vítima; é utilizado como método a “decifração dos processos e movimentos secretos que se desenrolam na alma, dos quais é preciso apreender a origem, a meta, a forma” (*Idem*, pp. 228-229). Aqui não é o “conhecimento de si” como reminiscência da alma, com sua função memorativa de reencontrar o sujeito consigo, mas é a de descrever minuciosamente a natureza e a origem dos processos internos da alma do sujeito, denunciando suas faltas, apontando suas tentações e desejos a fim de que possa exercer uma atividade sobre eles que possam vir a purificá-lo, torná-lo puro, “virgem”. Eis o modo como cristianismo se apresenta, nos diz Foucault.

O cristianismo exige uma outra forma de obrigação com a verdade, diferente da fé. Requer de cada um que saiba o que é, quer dizer, que se empenhe em descobrir aquilo que passa em si mesmo, que reconheça suas faltas, admita suas tentações, localize seus desejos; cada um deve em seguida revelar essas coisas seja a Deus, seja aos outros membros da comunidade, conduzindo desta maneira a um testemunho, público ou de caráter privado, contra si próprio. Um laço existe entre as obrigações com a verdade que concernem à fé e aquelas que tocam ao indivíduo. Esse laço permite uma purificação da alma, impossível sem o conhecimento de si. (FOUCAULT, 1994, Vol. IV, pp. 802)

Há no período cristão a fundamentação das técnicas de si a partir da verbalização das faltas e da exploração de si, no sentido de saber a origem dos males, examinando cada parte da alma para reconhecer as ausências e curar as impurezas. Neste período, o cuidado de si passa a ser um regime de exercícios que tem por finalidade a docilidade dos corpos, onde irão ser colocadas limitações de desejos, proibições de representações e principalmente obrigações de renúncia. Temos que o acesso à verdade não pode ser feito sem a purificação da alma, sendo a purificação consequência do conhecimento de si, também condição necessária para a compreensão do Texto.

Do período socrático ao período do alto império, também chamado de momento helênico-romano, essas técnicas supracitadas passaram por uma tradição que se configurava

como a oralidade, pelo diálogo, mas foi agora por meio da escuta, da escrita e da memorização através da produção de texto que assumiu um carácter diferente e de extrema importância. Para se averiguar se o sujeito havia acessado a verdade e a assimilado em suas atitudes, havia um conjunto de exercícios que o colocavam a prova, como a *askésis* e de treino (*meleté*), que apareciam como exercícios de rememoração, abstinência, exame de consciência, meditação (*metitation*)¹⁶, silêncio, escuta do outro e escrita.

A *askésis* inaugurada pelo período helênico tratava-se de um progressivo treino de si, um aperfeiçoamento da maestria de si, preparando (*paraskheué*) o indivíduo para as adversidades do mundo; é uma preparação do sujeito para a realidade que o cerca. Diferentemente do período helênico, a *askésis* fora tomada pelo cristianismo como um exercício de renúncia de si, este “si” enquanto parte desse mundo que também tem que ser preparado para ser renunciado como condição de acesso à verdade e que agora se encontra na dimensão de uma esfera superior, além-mundo. Sobre distinção da ascese do período helênico-romano ao período cristão, temos:

Enfim, creio que podemos antecipar o seguinte: a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro. Ela faz com que eu mesmo possa sustentar este discurso verdadeiro, ela faz com que me torne o sujeito de enunciação do discurso verdadeiro, ao passo que a ascese cristã, por sua vez, terá sem dúvida uma função completamente diferente: função, é claro, de renúncia a si. (FOUCAULT, 2006a, p. 296)

A ascese que havia perpassado no período helênico-romano se distinguiu no período cristão, este se caracterizou por impor conjuntos de regras exigidas para se ter acesso à verdade; ter obediência à verdade revelada e com obrigação de obediência àquele para o qual acessou a verdade pelo texto bíblico, deve ser cumprido como condição do conhecimento de si. Há uma obrigação requerida ao sujeito para com a verdade, uma obrigação de descobrir tudo o que se passa consigo, se empenhando em reconhecer as tentações que o distanciam da verdade divina, reconhecendo as faltas, localizando e limitando os desejos e principalmente revelando-os, seja através da confissão a Deus, seja a um membro da instituição religiosa que possa ser testemunho contra o próprio sujeito.

¹⁶ Há uma proximidade elencada por Foucault sobre a palavra *Meleté* (treino) e a tradução latina *meditation* (meditação). Assim ele nos diz: “É a noção de ‘meditação’. A palavra latina *meditativo* (ou o verbo *meditari*) traduz o substantivo grego *meléte*, o verbo grego *meletân*. E *meléte*, *meletân* não têm de modo algum a mesma significação daquilo que chamamos, ao menos hoje, isto é, nos séculos XIX e XX, ‘meditação’. *Meléte* é exercício. *Meletân* está muito próximo, por exemplo, de *gymnázēin*, que [significa] ‘exercitar-se’, ‘treinar’.” (FOUCAULT, 2006a, p. 318)

Contudo, é preciso ressaltar que o desenvolvimento da espiritualidade cristã ocorre de forma paulatina, pois, o conhecimento de si como reconhecimento do divino em si que estava presente entre os períodos antigos, também se apresentava no cristianismo primitivo do final do século II até o final do século III, através do pensamento gnóstico. Este se tratava de um pensamento esotérico que tinha a gnose¹⁷ (*gnôsis*: conhecimento) como princípio e que compreendia que um saber esotérico podia conferir ao sujeito um meio de salvação através do acesso à verdade pelo conhecimento; este saber representa para o gnóstico o acesso à sua própria origem, desvelando os segredos e mistérios do mundo celeste (e até a promessa de viagem para este plano) através de uma exegese de leitura. Neste sentido, o saber gnóstico tem o aspecto de salvador que traz um conjunto de especulações acerca da Bíblia e traz como promessa, através da exegese de saberes secretos encontrados no Texto, a revelação de um conhecimento extramundano, da libertação da alma e o triunfo sobre um poder cósmico maléfico. Toda a trama gnóstica se fundamenta na centralidade ascética sobre o conhecimento, sobrecarregando o ato de conhecimento para que só assim a alma pudesse se reconhecer a si mesma como elemento divino.

No decorrer do final do século III, como também a partir do século IV e que se estenderá como prática até a modernidade, o cristianismo adentra em seu período monástico e se apresenta em um esforço de se libertar da espiritualidade da gnose, do conhecimento como centro do acesso à verdade e da salvação do indivíduo. A ascese do período cristão-monástico apresentava uma ruptura da ascese pelo conhecimento do movimento gnóstico; para não cair neste movimento, esse período monástico aproximou-se do tipo de ascese que havia existido no período helênico, em que não era o ato de conhecimento o princípio do cuidado, em que o indivíduo colocava em prática exercícios que não eram da ordem do conhecimento, mas da centralidade no melhoramento do indivíduo, como os exercícios do período monástico como: as práticas de abstinência, de provação, etc. Sobre a distinção deste período, vejamos:

Essa ascética filosófica, ou de origem filosófica, era de certo modo para o cristianismo a garantia técnica de não cair na espiritualidade gnóstica. Ela colocava em prática exercícios que, em grande parte, de modo algum eram da ordem do conhecimento. E, precisamente, toda a importância desses exercícios, por exemplo, de abstinência, de prova, etc., de que voltarei a falar, [apoiava-se na ausência de relações diretas] com o conhecimento e o conhecimento de si. Portanto, importância de todo esse corpo de abstinências. E, em

¹⁷ Foucault desenvolve rapidamente sobre gnose na aula 6 de janeiro, primeira hora, do Curso de título *A Hermenêutica do Sujeito*, bem como também podemos encontrar acerca do tema da gnose no livro *Ditos e Escritos I*, n. 21.

segundo lugar, exercícios de conhecimento certamente, mas exercícios de conhecimento que não tinham por sentido primeiro e por fim último reconhecer-se como elemento divino, mas ao contrário exercícios de conhecimento e de conhecimento de si que tinham por função e finalidade incidir sobre si mesmo. Não, portanto, o grande movimento de reconhecimento do divino, mas a perpétua inquietação da suspeita. (FOUCAULT, 2006a, pp. 378-379)

Nessa nova forma ascética, no cristianismo monástico, não é o elemento divino que deva ser reconhecido, mas ao contrário, o indivíduo deve procurar faltas e fraquezas, traços de queda e do Outro que não é Deus, ou seja, do Diabo. É a decifração dos movimentos do pensamento e do coração, se possa estar instalado o mal e suscitar a presença da força diabólica, que o indivíduo deverá se dirigir, percebendo minuciosamente em sua alma esses movimentos com o fim de “não cair nas tentações” e “livrar de todo mal”, tratar de purificar-se e de se proteger perante essas forças; se desenvolverá exercícios que se centram na suspeita do indivíduo consigo mesmo e que se implantam de modo soberano na conduta e nas práticas da espiritualidade do século IV-V e que, segundo Foucault (*Idem*, p. 379), perdurarão durante todo o cristianismo e reaparecerão em novas maneiras mais fortemente no decorrer do século XV-XVI, na reforma e na contrarreforma cristã.

Neste período o que se estabelece é a emergência das instituições monásticas dos primeiros séculos da era cristã, onde o cuidado de si adota técnicas de obediência e submissão, bem como de renúncia. Há uma obrigação contínua de se dizer a verdade sobre si mesmo em que se é crivado em uma estruturação submissa para com o outro, entendido como aquele superior a quem se confessa tudo, como também a um outro ao qual está associado ao desalojamento da força maléfica (Diabo) que possa se encontrar no próprio pensamento do sujeito.

A produção de um discurso verdadeiro sobre si mesmo reflete onde pode ser lido a própria vontade do indivíduo e é entendida como uma das formas de obediência que se vê surgir nesse período; os exames de si, também chamados exames de consciência, a confissão como verbalização do ser do sujeito, estão emoldurados por regras coercitivas e corretivas que é aplicado pelo mestre ou diretor de consciência, isto é, por aquele que guiará o indivíduo à salvação de si através da renúncia de si.

Em um artigo publicado na coletânea organizada por Frederic Gros, Michel Senellart (2004a, p.132) nos diz que as formas e direção de consciência que vemos surgir a partir de técnicas de obediência e renúncia, aparece a partir das leituras que Foucault fez das diversas

obras de Cassiano (365-425 d.c), com o surgimento do monaquismo¹⁸ (estado monástico) e constitui o marco em que a história da subjetividade ocidental a partir do qual o indivíduo foi obrigado a dizer a verdade sobre si mesmo.

Há aqui o surgimento do poder pastoral entre o século IV-V, momento onde o ocorre o aparecimento de um governo das almas e nos é apresentado pela figura do pastor que guia e que poderá dar a sua própria vida por suas ovelhas. Nos diz Senellart que “dentro deste marco, a direção de consciência aparece como uma forma essencial do pastorado a partir da organização do monarquismo. Nela, o pastorado se consuma de maneira mais sistemática, mais constante e mais rigorosa” (*Idem*, p.134, tradução nossa).

A figura do pastor judaico-cristão não está atribuída a exercer o poder sobre territórios como acontecia a figura do político grego, mas a exercer poder sobre seu rebanho, reunindo os indivíduos espalhados para que não se dispersem e corram perigo por outro que não esteja no rebanho; a figura do pastor mostra-se como capaz de dar a vida em busca de uma ovelha desgarrada.

O poder pastoral aparece na literatura do primeiro século (como por exemplo Crisóstomo, Cipriano, Ambrósio, Jerônimo, Benito de Núrsia), e se apresenta como uma prática própria da vida monástica, aparecendo como uma experiência típica de uma comunidade que subsistia nas condições da vida rural, mas que exigia um nível cultural elevado. A pastoral tem como elementos constitutivos a responsabilidade inerente do pastor com suas ações e com suas ovelhas, pois todos os pecados e erros do rebanho são indubitavelmente imputados ao pastor, bem como a sua relação com as ovelhas é ao mesmo tempo individual e total; é preciso que o pastor conheça intimamente o que se passa com cada ovelha a fim de saber o momento certo de agir quando estão prestes a se desgarrar ou mesmo de procurar a cura se estiverem doentes. Concomitantemente é uma relação de vigilância permanente e de submissão do rebanho para com o pastor.

No poder pastoral se desenvolve as técnicas de dizer a verdade sobre si mesmo, examinando minuciosamente os pensamentos para que não possam resguardar nenhum mal ou desejos concupiscentes que distancie da direção de Deus. Assim, temos que “no poder pastoral, a salvação reveste um caráter individual e implica uma análise minuciosa dos méritos e deméritos, a obediência à lei implica a submissão total à vontade de outro, e a

¹⁸ Designa um modo de viver cristão, de maneira solitária, consagrado a Deus, onde se dedica a ter retiro no silêncio, na oração, na penitência e no constante trabalho de si. É uma modalidade ascética característica do período monástico que dá margem ao surgimento da figura do eremita. Temos como exemplo o chamado S. Antão (251-356), considerado o patriarca do monaquismo.

verdade deve estar orientada para o modo de conduzir-se na vida cotidiana” (CASTRO, 2014, p. 128).

Nesse sentido, a salvação aparece como um dos sentidos, preciso e particular, das técnicas de si e fazia parte do conjunto de práticas constituíram uma cultura de si. A salvação é um termo tradicional desde os gregos antigos, já presente em Platão e que é associado ao problema do cuidado de si e ao cuidado dos outros; é preciso salvar-se para bem salvar os outros. Diferentemente a esse sentido adotado na antiguidade encontramos, a partir do século III-IV, o cuidado ganha um caráter específico de redenção e de renúncia. Nessa época um dos elementos da salvação é ter o caráter dualístico, pois situa-se entre duas forças opostas que constituem a compreensão da realidade, como a relação entre um mundo e outro mundo, a vida e a morte, entre a mortalidade e a imortalidade. É compreendido como um jogo que opera como passagem, visto que há a transição entre os dois polos, da morte para a vida, de um mundo para o outro, ou num âmbito moral, do bem para o mal, da impureza para a pureza e vice-versa.

A salvação está vinculada na dramaticidade de uma narrativa situada numa temporalidade dos acontecimentos do mundo ou situada em uma metanarrativa em que aparece Deus, eternidade, imortalidade, etc.

Em todo caso, estes acontecimentos – históricos ou meta-históricos, repito – é que estão em jogo na salvação: é a transgressão, a falta, a falta original, a queda, que tornam necessária a salvação. E, ao contrário, é a conversão, o arrependimento, ou a encarnação de Cristo, etc. – repito ainda, acontecimentos individuais, históricos ou meta-históricos – que irão organizar e tornar possível a salvação. A salvação está, pois, vinculada à dramaticidade de um acontecimento. (FOUCAULT, 2006a, pp. 163-164)

É nesse jogo de elementos inerentes a narrativa do acontecimento do mundo ou em uma metanarrativa dos acontecimentos do além-mundo que podemos encontrar o espaço em que se desenrola o jogo da salvação. Não é somente o sujeito o próprio agente e operador de sua salvação, mas também é requerido o outro como operador que auxiliará o sujeito a sair do estado de não-salvo, de pecador, para o estado de salvação.

Todavia, salvar-se não teve sempre essa significação religiosa, inerente a um sistema binário e indissociável da obrigatoriedade da presença do outro como a que teve no decorrer período cristão-monástico. Como panorama geral, de acordo com Foucault (2006a, pp.164-

166), o verbo salvar (*sózein*) ou mesmo o substantivo salvação (*sotería*) tinham algumas variações de significações, sendo seis delas as mais importantes.

Primeiramente, temos o verbo salvar com a significação de livrar-se do perigo, como por exemplo do perigo iminente de um naufrágio ou de uma doença. Outra significação é salvar com o sentido de proteger, guardar, entornar sobre algo, permitindo conservar-se no estado em que se está; acerca desta significação o filósofo francês remeterá à Platão, no *Crátilo*¹⁹, em que para os pitagóricos o corpo é considerado como um contorno da alma, uma silhueta que diz respeito mais ao que abarca e não do que a contém, ou prende (como no caso de uma prisão ou túmulo em que a alma se encerra). Em outro sentido mais moral, mas similar ao que é tratado pelos pitagóricos, *sózein* quer significar conservar, proteger algo como o pudor, a honra ou a lembrança de algo. Há outra significação que diz respeito mais ao sentido jurídico, em que um outro, como o advogado ou alguém que fale por um outro, salve alguém de alguma acusação e que é também limpar o nome, a honra do acusado a fim de provar sua inocência. Em um quinto momento de significação, temos a forma passiva do verbo salvar que é *sózetheai* e que tem como significado “ser salvo neste momento, isto é, subsistir, manter-se tal qual se estava no estado anterior. Dir-se-á, por exemplo, que o vinho se conserva, mantém-se em seu estado de frescor, sem alteração” (*Idem*, p.165). Por fim, temos um sentido muito mais positivo de salvar que é fazer o bem, assegurar um bem-estar ou o bom estado de alguém, algo ou uma coletividade. Aqui Foucault utiliza-se do texto de Plutarco de título *A Consolação de Apolônio*, em que este afirma que quando estamos sofrendo de luto o indivíduo não deve se entregar aos sofrimento, o silêncio e a solidão, negligenciando todas as outras ocupações por causa deste estado.

Salvar-se não tem sempre um aspecto negativo de escarpar ou fugir de um perigo, mas também significações positivas como fortalecer uma cidade ou criar proteção para o corpo, ou como salvar a alma de uma pessoa quando se estiver convenientemente bem preparado para fazê-la; quem se salva é quem está continuamente em um estado de alerta, de resistência à algo externo da salvação, de domínio de si, que lhe permite defender-se.

É, portanto, no momento ascético-cristão que vemos a salvação operar como um procedimento que tem como finalidade livrar-se das impurezas da alma, expulsar um outro maligno (o Diabo), enfim, o jogo de salvação está cambiado pela dimensão binária, de passagem de estados com a finalidade indissociável da renúncia de si.

¹⁹ “[Para os Órficos] a alma expia as faltas pelas quais é punida [...], para guardá-la (*hína sózetai*), tem como contorno (*peribolon*) este corpo que parece uma prisão”. (Platon, *Cratyle*, 400c, trad. fr. L. Méridier, ed. citada, p. 76 *Apud* FOUCAULT, 2006 a, p. 168.)

Assim, a salvação, a compreensão ontológica de mundo assentada em uma percepção binária e a decifração de si são elementos indissociáveis nesse período cristão-monástico. Vão se desenvolver a partir dessas dimensões, exercícios que fortaleceram e fixaram uma vida que tem por finalidade última a redenção, a salvação de si; práticas como penitência, a confissão, como a obrigatoriedade de dizer a verdade a um outro, e a conversão de si, são técnicas incisivas dentro do contexto deste período.

3.2. Os exercícios de si no período monástico-cristão: o exame de si, a penitência e a confissão.

Temos aqui o desenvolvimento de uma tecnologia demasiado importante na formação do sujeito da época cristã que é o exercício do exame de si; esta tecnologia se configurará a partir de um englobamento de diversos exercícios com funções específicas e respaldará sobre o período monástico-cristão. No exame de si o indivíduo passa a ter um caráter examinativo sobre o que se passa em sua alma, interrogando-se avidamente para prestar conta de sua conduta, percebendo o que é indiscreto, impuro em sua alma e atentando a prestar contas através de orações.

Foucault nos apresenta o exame de si com um exemplo de São João de Crisóstomo:

Um exemplo, ao menos, de exame do de si – aquele que nos oferece São João Crisóstomo – apresenta a mesma forma e o mesmo caráter administrativo que aquele que descreve Sêneca no *De Ira*. No exame de si, tal como o concebe Crisóstomo, o sujeito deve examinar suas contas desde a manhã; à noite, ele deve se interrogar a fim de prestar contas de sua conduta, de examinar aquilo que lhe é proveitoso e aquilo que lhe é prejudicial, mais pelas orações do que pelas palavras indiscretas. (FOUCAULT, 2004c, p. 101)

É preciso entender que exame de si é um exame de consciência, entretanto é distinto do exame de consciência que se encontrava nos helênicos, visto que neste o mestre desempenhava uma função utilitária e profissional de guiar o discípulo/aluno através de conselhos que tinham como finalidade, como *ethos* de suas práticas e exercícios, uma vida feliz e autônoma, ou seja, quando o discípulo conquistava a autonomia e não precisava mais dos conselhos e da figura do mestre a relação cessava, mas já no exame cristão-monástico não há em nenhum momento um corte de vínculo, ao contrário, se cria a necessidade permanente da figura do mestre, do guia espiritual. O monge, indivíduo que é doutrinado neste período permanece em obediência absoluta ao mestre que o guia, o dirige no sentido de fazer com que

se perceba as faltas, os desejos “sórdidos”, principalmente sexuais que devem ser permanentemente combatidos e expurgados para a vida que se pretende e consta sempre o auxílio e presença do mestre.

Esse exame de si é mais precisamente um inquérito do sujeito para consigo e do mestre para com o discípulo. Temos o exame de consciência deste período fundamentado por dois elementos: a obediência e a contemplação. A obediência não é um estado de autonomia, mas um estado de controle integral da conduta do monge pelo mestre e consiste em uma técnica de si, de renúncia de si, sacrificando a vontade do indivíduo para produzir uma relação de servil. Castro (2014, p.132) nos diz que a obediência se define por três características composicionais: a submissão (*subditio*), em que a vivência deve seguir estritamente a uma ordem determinada; a paciência (*patientia*) que diz respeito a um estado de passividade. Aqui remete-se a uma acepção da palavra grega *pathos* em que o sujeito se encontra na dimensão da doença, de não autonomia, precisando de auxílio para ser resgatado desse estado, pois é um estado sem resistências, sem embate. E por fim, temos a humildade (*humilitas*) que é a condição de estar e de assimilar a um reconhecimento de se encontrar o mais baixo possível em relação às outras pessoas, principalmente a um mestre. O si é constituído aqui a partir da obediência. Também temos o elemento da contemplação como uma técnica de direção de consciência que tem como intensão de continuamente fazer com que o monge direcione seus pensamentos, sua alma, em direção da contemplação do bem supremo, isto é, em direção a Deus, com o intuito de que, purificando seu coração a tal ponto de se livrar de todas as impurezas, possa então contemplar Deus, a verdade, o bem. O objetivo da técnica de contemplação é criar o horizonte para onde se olha, além-mundo, a fim de que, enquanto obedecer e seguir avidamente aos preceitos morais que ordenam a conduta, purificando continuamente a alma, possa contemplar e viver permanentemente em Deus.

O tema da conversão se apresenta como condição de possibilidade para contemplar a Deus, a verdade divina; é preciso que o sujeito esteja convertido em seu ser de sujeito, a ponto de que purificado possa contemplar a verdade. É na direção de si mesmo como meta que se deve converter o olhar, para que no interior desse movimento possa o indivíduo imobilizar-se e compreender-se por inteiro, visto que o movimento só dá a percepção das partes.

Foucault elenca (2006a, p. 188) que essa conversão de si pode ser encontrada já no período socrático-platônico como *epistrophé* com o sentido de desviar-se das aparências e ao mesmo tempo sendo a volta que o indivíduo faz sobre si mesmo para constatar a sua ignorância e, apercebendo-se dela, se dispor a cuidar de si; esta *epistrophé* leva a

reminiscência da alma sobre si mesmo, pois é o retorno da alma às essências, à natureza divina.

Entre os helenos e romanos, a conversão que encontramos não se apresenta como um retorno da alma sobre si mesmo a fim de direcionar-se para as essências, mas trata-se de uma conversão na própria imanência do mundo, direcionando o olhar para a questão do que depende de nós para se realizar e do que não depende de nós, ou seja, “trata-se, antes, de uma liberação no interior desse eixo de imanência, liberação em relação a tudo aquilo que não dominamos, para alcançarmos, enfim, aquilo que podemos dominar.” (*Idem*, p. 189). Nesse sentido, a conversão helênica-romana diz respeito ao estabelecimento de uma relação completa de si para consigo, não se distanciando do corpo como no caso da platônica para que a alma possa melhor lembrar, mas armando-se suficientemente para que se possa ter domínio sobre si.

Entretanto, no período cristão-monástico, mais especificamente a partir do século III e sobretudo o século IV, a conversão é entendida como *metanoia*. Segundo Foucault (*Ibidem*, p. 190), “essa conversão cristã, para a qual os cristãos empregam a palavra *metánoia*, é evidentemente muito diferente da *epistrophé* platônica. Sabemos que a própria palavra *metánoia* significa duas coisas: é a penitência e é também a mudança, mudança radical do pensamento e do espírito”. Na conversão cristã é preciso uma transformação súbita, permeado de um acontecimento único inscrito numa narrativa histórica e ao mesmo tempo meta-histórica que tem por caracterização a transformação imediata do ser do sujeito. Há uma passagem binária de estado que caracteriza essa transformação, seja a passagem da mortalidade à imortalidade, seja da morte à vida ou mesmo “da obscuridade à luz, do reino do demônio ao de Deus” (*Ibidem*). Essa passagem processual é o que se pode entender como a renúncia de si, pois o *eu* que se converte é mortificado para dar lugar a outro *eu* sob um novo aspecto, uma nova personalidade, com novos hábitos, modo de ser e finalidade de vida distinto do que precedeu este; é uma transfiguração do sujeito a um estado novo. A conversão é o primeiro momento para desenvolvimento das técnicas de si desse período, principalmente por ser ela o marco ritualístico entre um estado a outro, entre o que não é para o que é, como por exemplo o procedimento de batismo em que o indivíduo passa a ser um cristão e passa a dever se conduzir como tal, obedecendo as práticas vigentes.

Desse modo, temos uma técnica de exame que é elaborada no interior dos mosteiros (primeiro modo de institucionalização do exame de si) e que se tornará uma prática comum em todo período do cristianismo. A obediência e a contemplação, técnicas de exame de

consciência, constituirão, a partir do séc. III ao séc. XVII, as condições pelas quais os indivíduos provarão, para o outro e para si, ser puros para poder contemplar a verdade divina.

Essa técnica de exame de si, de origem oriental, em que a obediência e a contemplação figuram como princípios dominantes, preocupa-se bem mais com o pensamento do que com a ação. De acordo com Cassiano, não são as ações passadas do dia que constituem o objeto de exame de si, mas os pensamentos presentes. Que o monge deva voltar continuamente seu pensamento em direção a Deus implica que examine o curso atual daquele pensamento. O exame ao qual se submete tem por objeto uma discriminação permanente entre os pensamentos que dirige a Deus e aqueles que o desviam. Essa preocupação contínua com o presente difere da memorização dos atos e, portanto, daquelas regras que preconizava Sêneca. (FOUCAULT, 1994, p. 802)

É uma técnica que investe sobre a alma, inquirindo o sujeito a um estado de permanente vigilância de si, do que se passa em seu pensamento, a fim de perceber o que possa vir a desviá-lo do seu modo de conduzir-se em direção à Deus. Esse exame era entendido entre os gregos pelo termo pejorativo de *logismoi* (raciocínio, pensamento calculista) e fora tomado por Cassiano²⁰ como *coagitationes* que tem como significado a dimensão cogitativa, um raciocínio determinado, fixo. O movimento constante do pensamento significa uma fraqueza de espírito, visto que nada retém, nada se fixa, é a principal forma de distração da contemplação do indivíduo; é preciso para que não ocorra esse distanciamento seja posto em vigilância cada pensamento, sondando o que se passa consigo, se colocando a ponto de imobilizar o máximo possível a consciência através da focalização do pensamento na direção divina e da renúncia de si. Corroborando sobre o aspecto que o exame de si toma no momento cristão-monástico, nos diz o pensador francês:

Existem três grandes tipos de exame de si: primeiro, o exame pelo qual se avalia a correspondência entre os pensamentos e a realidade (Descartes); segundo, o exame pelo qual se estima a correspondência entre os pensamentos e as regras (Sêneca); terceiro, o exame pelo qual se aprecia a relação entre um pensamento escondido e uma impureza da alma. É com o terceiro tipo de exame que começa a hermenêutica de si cristã e sua decodificação dos pensamentos íntimos. (FOUCAULT, 1994, p.802)

²⁰ Jean Cassiano, Première Conférence de l'abbé Serenus, "Da mobilidade da alma e dos espíritos do mal" ("De la mobilité de l'âme et des esprits du mal"), par. 4, in Conférences (trad. E. Pichery), Paris, Ed. Du Cerf, col. "Sources chrétiennes", n° 42, 1955, p. 248. *Apud* FOUCAULT, 1994, p.23.

São as partes desconhecidas da alma do sujeito em que não se tem visão suficiente sobre o estado em que se encontra, no limiar oscilante da atenção para consigo é que pode estar retido as impurezas, pensamentos concupiscentes, resquícios de desejos que desviam de Deus. A hermenêutica de si cristã é a ideia de que em nós há algo de secreto, escondido e que não sabendo e não tratando de decifrar em nós os movimentos internos, nos iludimos continuamente com nós mesmos. Para que não ocorra a ilusão, é preciso que nos ocupemos de nós para testemunhar nossos pensamentos, interpretar minuciosamente a ponto de distinguir o que é benéfico e o que é maléfico em detrimento do divino.

Nesse sentido, Foucault elenca (*Idem*, pp. 19-20) três analogias utilizadas por Cassiano para apresentar como deve ser entendido o exame de consciência, a saber: a analogia do moinho, em que se deve moer os pensamentos como o moinho passa os grãos, separando os bons dos ruins e escolhendo os bons para fazer boa farinha e bons pães. De igual modo, com o mesmo similar, há a analogia militar, que consiste na imagem de um comandante que separa seu exército em duas fileiras, uma com soldados bons e a outra com os soldados ruins, dividindo para melhor saber utilizar-se e gerir a força bélica. Por fim, a analogia do cambista onde se tem a consciência como um fiscal (*argyronome*), onde se examina as peças de metal, analisando a procedência e a natureza de sua feitura, ou seja, a consciência sopesaria separando as verdadeiras das falsas, as que tem valor das que não tem nenhum valor, pois, “da mesma forma que as peças levam a efígie do imperador, nossos pensamentos devem ser cunhados com a imagem de Deus” (*Ibidem*, p. 20).

Para bem discriminar um pensamento bom, de boa qualidade, de um pensamento ruim, deve-se confiar ao mestre e/ou a um dirigente de alma os nossos pensamentos, devendo obedecer em absoluto ao mestre, exercitando a verbalização dos processos que se passa nos pensamentos. A confissão não é somente dos pensamentos, mas dos movimentos ínfimos de si, das intenções, dos interesses e desejos dispostos numa análise minuciosa, detalhada e exposta ao mestre e a si mesmo; a ação de confessar confere ao mestre/diretor de alma o caráter de melhor conselheiro devido a experiência e sabedoria que lhes são conferidos, bem como também do domínio a partir da experiência de boa conduta. Tem-se a noção de que o mestre saberia facilmente distinguir um bom pensamento e, portanto, de uma conduta apropriada e benéfica. Assim, temos que

A diferença entre os bons e os maus pensamentos é que os maus pensamentos não podem se exprimir facilmente, o mal ficando indizível e escondido. Que os maus pensamentos não possam se exprimir sem dificuldade nem sem vergonha, impede que apareça a diferença cosmológica entre a luz e a

escuridão, entre a verbalização e o pecado, entre o segredo e o silêncio, entre Deus e o diabo. Em um segundo momento, o monge se prosterna e confessa. Enquanto ele não se confessa verbalmente, o diabo não sai dele. A verbalização do pecado é o momento capital (Segunda Conferência do abade Moisés, II). A confissão é o seio da verdade. (FOUCAULT, 1994, p. 803)

Essa dualidade entre o visível e o invisível, entre o exposto e o escondido, entre o bem e o mal, Deus e o diabo, acaba por conferir à ideia de verbalização o sentido também binário; há algo sempre que deixa na sombra o não-dito, e este passa a ser considerado pecado, pois tudo aquilo que não se pode expressar, é condenado. É na fala que reside o testemunho da verdade, da revelação correspondente ao que se passa na alma e o que se constata no ato de dizer minuciosamente ao mestre, no ato de confessar.

Para melhor entendermos as formas de expressão da verdade do sujeito, da tecnologia de purificação que era confissão, é preciso apontar a relação e a diferença existente entre a técnica da penitência (*exomologesis*) e da confissão (*exagoreusis*), ambas estão articuladas a uma disciplina monástica que vemos surgir no cristianismo como formas de cuidado, de purificação de si.

Gostaria de analisar a maneira pela qual a Igreja, e sua aspiração à luz, pode conceber a iluminação como revelação de si. O sacramento da penitência e a confissão dos pecados são invenções bastante recentes. Nos primeiros tempos do cristianismo, recorria-se a outras formas para descobrir e decifrar a verdade em si. É através do termo *exomologesis*, seja o “reconhecimento de um fato”, que se pode indicar uma das duas principais formas dessa revelação do si. Mesmo os padres latinos haviam conservado a palavra grega, sem buscar uma tradução exata. Para os cristãos, o *exomologesis* significava reconhecer publicamente a verdade de sua fé ou reconhecer publicamente que eram cristãos. (FOUCAULT, 1994, p. 799)

A *exomologesis* é um ritual que transforma o indivíduo que se assume enquanto pecador e reconhece-se enquanto no estatuto de penitente; era imposto regras de condutas, de vestimentas e sobre a sexualidade do indivíduo. A simbologia da designação da identidade “penitente” fazia distinguir o indivíduo dos outros; era preciso que o pecador solicitasse à instituição o caráter de penitência, mas não enquanto confissão, ainda somente enquanto requerimento de reconhecimento institucional. O reconhecimento público da condição de prova da fé do indivíduo entre seus pares se envereda por uma dimensão representativa, pois

“o exomologêsis não é uma conduta verbal, mas a expressão teatralizada do reconhecimento do estatuto de penitente” (*Idem*, p. 16).

O reconhecimento do *status* de penitente indica a coesão de uma conduta exibida em público e que aparece sob a forma da autopunição, da expiação dos pecados e da revelação de si. Não há aqui a distinção entre o ato e a revelação deste ato, visto que a expressão dessa punição vincula a revelação ao ato de punir-se. O dispositivo de penitência era uma maneira de purificação na medida em que se expiava os pecados a fim de devolver ao indivíduo uma pureza que havia sido conferida pelo batismo, o primeiro sacramento, este como um ritual de unção da alma da criança à palavra verdadeira, divina, fazendo a vinculação a natureza pura do nascimento e que inseria o indivíduo em uma comunidade cristã, ressignificada pelo batismo; há uma encarnação da palavra como verdade, do discurso com a produção de um corpo que deve seguir determinada conduta. O elemento particular que dá importância à penitência é que ela não revela o ato do pecado, mas revela a verdade sobre a natureza do pecador, não sendo o meio de explicar os pecados perante a instituição, mas antes de revelar, de exhibir seu ser pecador perante os seus pares cristãos a fim de que possa salvar-se, convertendo-se.

De acordo com Foucault (*Ibidem*, p.17), a *exomologesis* orbita em torno da morte, da tortura ou do martírio. O indivíduo prefere morrer a se comprometer a perder a sua fé, pois o modo como o mártir enfrenta a morte é o modelo para o penitente, pois “a penitência é o destino da mudança, da ruptura consigo mesmo, com seu passado e com o mundo. É uma maneira, para o indivíduo, de mostrar que é capaz de renunciar à vida e a si mesmo, de enfrentar e aceitar a morte” (*Ibidem*). O gesto de apresentar o ser pecador do indivíduo penitente é ao mesmo tempo revelação de si e ao mesmo tempo destruição de si enquanto indivíduo, enquanto identidade passada.

Há no coração do martírio da *exomologesis* uma forma de veridicção e que embora seja inerente ao ato teatral, aparece como finalidade deste ato, a saber: o sacrifício de si. No sentido do rito, só há a produção da verdade se o indivíduo for capaz de sacrificar a verdade de si mesmo; só através desta renúncia o indivíduo pode salvar-se na verdade divina. Nesse aspecto, a penitência resguarda e principia em seu ato a disposição que o cristianismo tomará com o desenvolvimento de uma nova prática, a saber: a confissão (*exagoreusis*).

De modo similar, temos como técnica de exame de si a confissão (*exagoreusis*) que também se articula enquanto uma exposição de si, mas difere-se da penitência por não se apresentar como uma teatralização, uma espetacularização do indivíduo, antes é uma verbalização analítica dos pensamentos, a fim de perceber os pecados, um ato que torna o que

não é dito, dito. Essa tradição da *exagoreusis* já se apresentava desde o estoicismo na relação entre mestre e discípulo, mas que na transmissão dessa técnica ao cristianismo ganhou outra “roupagem”; é através das práticas monásticas do século III e IV d.C. que a confissão aparece como uma nova relação que se estabelece entre a subjetividade e a verdade.

Se na prática do cristianismo primitivo a penitência não aparecia como exercício de buscar a verdade escondida no interior do penitente e não carecia principalmente de uma necessidade de exposição verbal do pecado, isto é, da culpa que o penitente carregava, agora no cristianismo da época monástica, esses aspectos são tomados como fundamentais para as práticas de si. O monge será guiado a partir da regra disciplinar estrita de continuamente dizer a verdade sobre si, confessando o que se passa consigo ao seu guia ou condutor de consciência e estabelecendo uma relação estrita entre a verdade do que é dita e a mortificação e renúncia do penitente enquanto realiza o procedimento de confissão.

A confissão aparece como uma técnica de exame de si, de direção de consciência, como o caminho para a ascese cristã; é entendido como o momento em que o sujeito, através da revelação do que se passava na sua alma, efetivando-se com um discurso verdadeiro que renuncia a si e assimila o que se passa consigo, seus desejos e suas pulsões, como subjetivação deste mesmo discurso, tomando-o por verdade. A confissão é um exercício que é caracterizado pela posição do indivíduo dizer a verdade sobre o que se passa consigo, com o intuito de que se exponha a um outro, seus pecados, suas as faltas e os seus excessos, como impurezas que precisam ser expurgadas para bem purificar a alma.

A contínua verbalização dos pensamentos e a obediência que é testemunhada pelo mestre mostra que o monge renuncia a si mesmo, a sua vontade particular; essa obediência total do dirigido, conjuntamente a esse contínuo dizer a verdade sobre si mesmo são expressos na confissão. Nesse aspecto, não se trata de apontar somente a história do cristianismo como uma religião da confissão, mas se trata de mostrar uma história da verdade, especialmente na formação da noção de verdade moderna e cuja técnica começava a se configurar no dispositivo confessional.

Nesse sentido, a confissão não é apenas um simples modo de falar, de se declarar ou de se posicionar, mas envolve um conjunto de procedimento que se exerce no sujeito, que se obriga no sujeito a prestar respeito sobre o que se diz e que torna o discurso da confissão um dizer-verdadeiro sobre o que se passa minuciosamente consigo. A linguagem passa a ter um vínculo estrito na formação dessa subjetividade monástica, visto que o processo constante de verbalização de si estaria relacionado à veridicção e renúncia, ou seja, através da fala de si, a confissão passa a significar a produção de subjetividade.

O ato de confissão não é uma mera declaração, mas aparece como um ato de fala onde se apresenta quatro elementos fulcrais (CASTRO, 2014, p.134). Primeiramente se difere de uma constatação, pois aparece como um ato linguístico que tem como processo de passar do não dito para o dito. Em segundo lugar, no ato de confissão o indivíduo que está se confessando estabelece uma relação de respeito do que está dizendo de si mesmo e assume uma obrigação com o que está dizendo. Temos, em terceiro lugar, que o ato de confessar está localizado no contexto de um exercício de poder; ao confessar o indivíduo dá ao destinatário da confissão a possibilidade de ser exercido sobre ele alguma ação, seja rechaçar o ato, seja aceitar o que é confesso. Por fim, quem se confessa não assume somente uma obrigação com o que se diz, mas também assume uma postura, adquire uma qualidade, converte-se em algo, por exemplo, em um pecador declarado, consciente de seu estado.

Com efeito, estes procedimentos de confissão e de exame de si estão emoldurados, nestas instituições monásticas, por regras muito coercitivas de obediência do dirigido em relação ao diretor de consciência. Mas não apenas sinais de obediência e marcas de respeito são esperados do dirigido; perante um outro (seu superior), ele deverá submeter ao fio do discurso a verdade de seu desejo: “O governo dos homens requer daqueles que são dirigidos, além de atos de obediência e de submissão, atos de verdade que têm como particularidade o fato de que o sujeito não somente é requisitado a dizer a verdade, mas a dizê-la a propósito de si mesmo”. É isto, para Foucault, a confissão: uma maneira de submeter o indivíduo, requerendo-se dele uma introspecção indefinida e o enunciado exaustivo de uma verdade sobre ele mesmo (“a obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão exaustiva formam, portanto, um conjunto”). (GROS, F. 2006a, p. 459)

O ato de confissão é ao mesmo tempo um ato de obediência a um mestre ou condutor de alma, de submissão e de comprometimento com a verdade como quem está dizendo de si mesmo e a quem está sendo dirigida para testemunhar. Há uma governamentalidade no poder pastoral, técnicas de submissão e de assujeitamento, aclimatando a confissão como técnica de regramento, de “submeter o indivíduo, requerendo-se dele uma introspecção indefinida e o enunciado exaustivo de uma verdade sobre ele mesmo” (*Idem*).

Assim, temos que o exame de si passa a ser um modo de conduta baseado na penitência, na confissão, na obediência incondicional a um mestre. A veridicção do sujeito sobre si mesmo é uma das tecnologias de si e que produzirá as bases para a constituição da

subjetividade geral do ocidente; trata-se da verbalização minuciosa que está relacionada a um exame de consciência disposto no assujeitamento, na renúncia do “si” do sujeito para que seja iluminado pela verdade divina e encontre a salvação, a beatitude e a tranquilidade.

Não obstante, o modo de vida que se produz a partir dessas técnicas de exame de si, de penitência e da continua obrigação de se dizer a verdade sobre si mesmo, se efetiva como tecnologia de produção de uma subjetividade cristã e que se marcará indelevelmente como influência da composição do sujeito moderno englobado nas formas institucionalizadas do estado e seus discursos de verdades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O cuidado de si aparece como uma complexa noção que se transmutou ao longo dos séculos, desde o tema do governo de si e do outro na época socrático-platônica, se transformando em um fenômeno “cultural de conjunto” na época helenística-romana e passando a ser entendido, no período cristão-monástico, como um modo de renúncia de si e da obrigação de obediência a um outro.

Embora o título do texto seja a *Hermenêutica do Sujeito*, não é a hermenêutica a problemática mais geral que interessa a Foucault, mas continua sendo a relação entre sujeito e a verdade. Esse curso de 1981-82, ministrado no Collège de France, se apresenta como uma história das práticas do cuidado de si, da cultura de si, cultura do cuidado que se estende ao longo de um milênio.

Aqui é preciso ressaltar que por “cultura” Foucault entende certas condições de aparecimento que estão ordenadas hierarquicamente por valores e que os indivíduos se submetem, sendo necessário se conduzir com mira nesses valores para que se atinja uma conformidade com esses mesmos.

Como, de todo modo, não gostaria de empregar a palavra cultura em um sentido demasiadamente vago, diria que se pode falar de cultura, parece-me, sob certas condições. Primeiramente, quando dispomos de um conjunto de valores que têm entre si um mínimo de coordenação, de subordinação, de hierarquia. Pode-se falar de cultura quando atendida uma segunda condição, a saber, que estes valores sejam dados como sendo ao mesmo tempo universais, mas não acessíveis a qualquer um. Terceira condição para que se possa falar de cultura: a fim de que os indivíduos atinjam estes valores, são necessárias certas condutas, precisas e regradas. Mais que isto, são necessários esforços e sacrifícios. Afinal, é necessário mesmo poder consagrar a vida inteira a estes valores para ter acesso a eles. Por fim, a quarta condição para que se possa falar de cultura, é que o acesso a estes valores seja condicionado por procedimentos e técnicas mais ou menos regrados, que tenham sido elaborados, validados, transmitidos, ensinados, e estejam também associados a todo um conjunto de noções, conceitos, teorias, etc, enfim, a todo um campo de saber. (FOUCAULT, 2006a, p. 163)

A cultura do cuidado é entendida como o conjunto de exercícios, um conjunto de técnicas que os sujeitos se esforçaram para atingir os valores éticos que se ordenam

hierarquicamente e são dispostos em uma conduta a ser seguida a fim de se ter o domínio de si, de governar a si e de perceber o que se passa e o que se pensa sobre si mesmo; todas essas condutas visam a formação do sujeito coeso em si mesmo. Trata-se de buscar compreender como foram estabelecidos esses valores e como eles se modificaram no campo da história do sujeito e como foram transpostos em cada época histórica, tornando-se inerente à relação entre o sujeito e verdade.

Quando nos deparamos com a pergunta “como se ter acesso à verdade”, surge a problemática do conhecimento de si, do sujeito que conhece a si mesmo e paulatinamente vai se estabelecendo a partir de uma dimensão filosófica em que faz frente a metáfora do olho em Platão e o reaparecimento deste preceito na fortificação do sentido que se apresentará na moral cristã, da obrigação dos procedimentos do cuidado. Percebemos que as práticas de subjetivação estavam estritamente relacionadas às produções dos discursos verdadeiros (*logos*) e da relação que se mantinha com a linguagem, com o modo que se enunciava e que norteava as ações do sujeito.

Desse modo, esses três momentos da história do cuidado de si são marcos, pontos fulcrais da análise das formas que produziram e constituíram o sujeito e a sua relação com a verdade, isto é, o liame da história dos modos de subjetivação que produziram o ser do sujeito ocidental. Acreditamos que ao direcionar o olhar para o cuidado de si e traçar o seu grandioso contorno na história do pensamento, Foucault traz à tona a questão do sujeito, da constituição do sujeito por ele mesmo e principalmente da possibilidade do sujeito se compor como sua própria obra, isto é, o sujeito em seu processo de criação, de subjetivação, pôde criar formas de viver, de existir distintamente, ao longo da história, abarcando modos diferentes de composições morais, éticas e políticas que não tinham como base a uniformidade de pensamento, de conduta, de modo de ser, mas uma diversidade complexa e rica de diferentes modos de subjetivação.

É importante salientarmos aqui que o título do trabalho, mais especificamente “a formação de uma Hermenêutica do sujeito” e o próprio título desta obra foucaultiana estudada por nós, não se trata de uma extensa abordagem de uma hermenêutica do sujeito, mas podemos entender como um esboço, uma ideia de formação de uma hermenêutica do sujeito. É preciso também levar em conta que não se trata da hermenêutica cristã, entendida como aquela decifração minuciosa do pensamento, para perceber o pecado, o mal que possa habitar no sujeito, mas acreditamos que a proposta de Foucault é romper e ressignificar a forma que se entende a “hermenêutica”, mais a partir de uma tarefa genealógica e histórica do que um procedimento de controle. A questão da hermenêutica do sujeito, isto é, da pergunta de “quem

somos?”, aparece como uma questão estranha a Foucault e é ao mesmo tempo o combustível que alçou o olhar para a questão do sujeito à luz do cuidado de si. Assim, ressalta Muchail sobre o sentido do título *Hermenêutica do sujeito*:

Por um lado, se acentuarmos *o ponto de vista histórico*, entenderemos que se o Curso não trata do sujeito de uma hermenêutica, trata, porém, das condições que tornaram possível o que viria a ser uma hermenêutica do sujeito. De modo semelhante, se acentuarmos o movimento de *continuidade*, compreenderemos a incorporação das práticas de si pelo cristianismo na direção de uma hermenêutica do sujeito depois consolidada pelo cartesianismo. É nesta direção, cremos, que se deve ler a cuidadosa frase inicial do *Resumo do Curso* na qual, ao informar o tema a que “o curso deste ano foi consagrado” Foucault não diz “ao tema da hermenêutica do sujeito” mas “à *formação* do tema da hermenêutica de si”. Poderíamos dizer que neste primeiro sentido, *A Hermenêutica do sujeito* significa antes: (*Em direção*) à hermenêutica do sujeito.

Por outro lado, se acentuarmos *o ponto de vista da genealogia*, entenderemos que o Curso trata das possibilidades presentes e vindouras de superação do que veio a ser uma hermenêutica do sujeito. De modo semelhante, se acentuarmos o movimento de *descontinuidade*, compreenderemos a ruptura possível da hermenêutica do sujeito como passagem para outras alternativas. Poderíamos dizer que neste segundo sentido, *A Hermenêutica do sujeito* significa antes: (*Para além*) da hermenêutica do sujeito. (MUCHAIL, 2009, p. 85)

Portanto, temos dois pontos de vistas que se acentuam como relevo condutor deste curso de 1982 e que se apresenta, concomitante, como movimento de interesse que ele se desenrola: a percepção histórica, da continuidade, onde se incorporam as práticas e que vemos consolidar-se com a racionalidade moderna, cartesiana do “eu” enquanto substância autônoma e que derivou da noção de hermenêutica cristã, e temos a do ponto de vista genealógico que “trata das possibilidades presentes e vindouras de superação do que veio a ser uma hermenêutica do sujeito” (*Idem*). É esse movimento de continuidade histórica e a aspiração de uma descontinuidade genealógica do pensamento tradicional que vemos a importância da noção do cuidado de si e da pretensão de ir além de uma hermenêutica do sujeito, visto que o que acreditamos que o projeto foucaultiano não abandona a temática trabalhada nas outras obras do período arqueológico e genealógico, mas traz uma outra abordagem sobre a pergunta “quem somos?”.

Assim, compreendemos que este estudo aqui desenvolvido não pretendeu sequer exaurir as possibilidades interpretativas desse tema e nem sequer percorreu a maior parte dos caminhos possíveis de serem mais aprofundados. Devido às diversas entranças que surgiram ao tratar desse tema tão complexo e que abrange longas épocas da cultura ocidental só nos foi possível apenas a escrita e o estudo de sobrevoo; foi um simples ensaio analítico com pretensões de compreensão da extensão histórica-filosófica da constituição do sujeito na perspectiva do último período do *corpus* filosófico de Foucault, isto é, do interesse sobre a produção da subjetividade à luz do cuidado de si.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASTRO, E. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores.** Trad. Ingrid M. Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

_____. **Introdução a Foucault.** Trad. Beatriz de Almeida Magalhães. 1º ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

DELEUZE, G. **Conversações, 1972-1990.** Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992.

_____. **Foucault.** Trad. Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006.

DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica.** 1ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres.** 11º Ed. Tradução de M. T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

_____. **História da Sexualidade 3: O cuidado de si.** 8º Ed. Tradução de M. T. C. Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Verdade e Subjectividade (Howison Lectures).** Revista de Comunicação e linguagem. nº 19. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. p. 203-223.

_____. **Dits et écrits.** Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813, Trad. Karla Neves e Wanderson flor do nascimento. Disponível em: http://cognitiveenhancement.weebly.com/uploads/1/8/5/1/18518906/as_tcnicas_do_si_michel_foucault.pdf. Acessado em 24-08-2017.

_____. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: FOUCAULT, M. **Ética, Sexualidade, Política.** (Ditos & Escritos; V) Org. e seleção de textos Manoel B. da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004a.

_____. O Uso dos Prazeres e as Técnicas de Si. In: FOUCAULT, Michel. **Ética, política, sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 b (Ditos e escritos V).

_____. **Por uma vida não-Facista** (Coletânea Michel Foucault Sabotagem). Org. Coletivo Sabotagem. Sabotagem 2004c. Disponível em <https://cesarmangolin.files.wordpress.com/2011/08/foucault-por-uma-vida-nao-facista-pdf.pdf> Acessado em 22-08-2017.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. **A Filosofia Analítica da Política**. In: MOTTA, M. B. (org.). *Ética, sexualidade, política*. 2º ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b

_____. **A Coragem da Verdade**. Trad. Eduardo Brandão. 1º Ed. São Paulo: Martins fontes, 2011.

_____. **Ditos e Escritos V: Ética, Sexualidade e Política**. 3º Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Subjetividade e Verdade**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 1º Ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

GOLDSCHMIDT, V. **Os Diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GRABOIS, P. F. **Sobre a Articulação entre Cuidado de Si e Cuidado dos Outros no Último Foucault: um recuo histórico à antiguidade**. Ensaio filosófico. V.3, p. 105-120, abril de 2011. Disponível em http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo3/Pedro_Grabois.pdf.

GROS, F. y CARLOS L. **Foucault y la Filosofia Antigua**. Trad. Elena Marengo. 1º Ed. Buenos Aires : Nueva Visión, 2004a.

_____. Introdução: a coragem da verdade. In: (org.) **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004b. Pág. 11-12.

_____. O Cuidado de si em Michel Foucault. In RAGO, Margareth e VEIGA-NETO, Alfredo (org), *Figuras de Foucault*. São Paulo: Autêntica, 2006a.

_____. **Situação do Curso** In: *Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 2º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*. Trad. Elliane Cazenave Tapie Isoard. 1º Ed. Fondo de Cultura Econômica, México, 1998.

MUCHAIL, S. T. **Da Promessa à Embriaguez**: a propósito da leitura foucaultiana do Alcibíades de platão. In: RAGO, M. Figuras de Foucault. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. **A propósito do título *A Hermenêutica do Sujeito***. Revista Filos., Aurora, Curitiba, v.21. n. 28, p. 79-86. jan. /jun. 2009. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/viewFile/1144/1069>.

_____. **Foucault, Mestre do Cuidado**: textos sobre hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

OLIVEIRA, G. B. **Cuidado de si e Hermenêutica do Sujeito em Michel Foucault**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2011. Disponível em http://repositorio.ufrn.br:8080/jspui/bitstream/123456789/16495/1/GilbertoBO_DISSERT.pdf

PORTOCARRERO, Vera. Foucault: a história dos saberes e das práticas. In: **As ciências da vida**: de Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2009.

PLATÃO. **DIÁLOGOS**: O Banquete – Fédon – Sofista – Político. Trad. José Cavalcante Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 1º Ed. Editora Abril Cultural. São Paulo, 1972a.

_____. **PLATÃO, XENOFONTE, ARISTÓFANES. SÓCRATES**. Col. Os Pensadores. Abril Cultural. São Paulo, 1972b.

_____. Fedon (ou da alma). In **Diálogos III: (Socráticos): Fedro (ou o belo); Eutifron (ou da religiosidade); Apologia de Sócrates; Criton (ou do dever); Fedon (ou da alma) / Platão**. Bauru: Edipro, 2008.

_____. **ALCIBÍADES I e II**. Trad. F. L. Vieira Almeida. Ed. Inquérito limitada. Lisboa: 2010.

REVEL, J. **Michel Foucault**: Conceitos essenciais. Trad. Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez, Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão**. Alma, cidade, cosmo. Tomo III. São Paulo: Loyola, 2009.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. 5º Ed. Trad. Fund. Calouste Gulbenkian. Lisboa: 2009.

WANZELER. M. C. **O cuidado de si em Michel Foucault**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal da Paraíba. João pessoa, 2011. Disponível em: <http://tede.biblioteca.ufpb.br/bitstream/tede/5579/1/arquivototal.pdf>.