

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

MURILO CUNHA WANZELER

O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT

JOÃO PESSOA/PB – ABRIL DE 2011

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

Murilo Cunha Wanzeler

O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: História da Filosofia Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Tarso Cabral Medeiros

W251c Wanzeler, Murilo Cunha.

O cuidado de si em Michel Foucault / Murilo Cunha Wanzeler. - -
João Pessoa: [s.n.], 2011.

127f.

Orientador: Paulo Tarso Cabral Medeiros.
Dissertação (Mestrado) – UFPB/CCHLA.

1. Filosofia. 2. Filosofia Francesa Contemporânea. 3. Ética. 4.
Subjetividade e verdade. 5. Foucault, Michel.

UFPB/BC

CDU: 1(043).

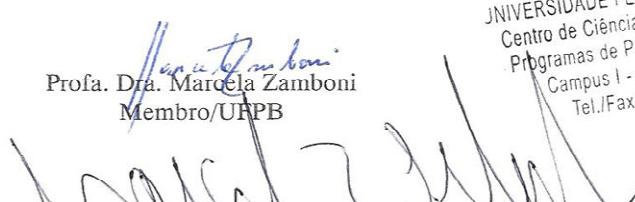
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**ATA DA REUNIÃO DA SESSÃO PÚBLICA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO
PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE EM FILOSOFIA DO CANDIDATO
MURILO CUNHA WANZELER.**

Aos sete dias do mês de abril do ano de dois mil e onze (07.04.2011) às 14:30 horas, na Sala 500 do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, reuniram-se os membros da Comissão constituída para examinar a dissertação do mestrando Murilo Cunha Wanzeler, candidato ao grau de Mestre de Filosofia. A banca foi constituída pelos professores: Dr. Paulo de Tarso C. Medeiros (Presidente/UFPB), Dra. Marcela Zamboni (membro/UFPB) e Dr. Marcelo Pelizzoli (membro/UFPE). Dando início à sessão o Professor Dr. Paulo de Tarso C. Medeiros, na qualidade de presidente da banca examinadora, fez a apresentação dos demais membros e, em seguida, passou a palavra ao mestrando Murilo Cunha Wanzeler, para que fizesse oralmente a exposição de sua dissertação intitulada: “O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT”. Após a exposição do candidato, o mesmo foi sucessivamente argüido por cada um dos membros da banca. Terminadas as argüições a banca retirou-se para deliberar acerca do trabalho apresentado. Após um breve intervalo, a banca examinadora retornou à sala e o presidente, Professor Dr. Paulo de Tarso C. Medeiros, comunicou que, de comum acordo com os demais membros, proclamou APROVADA a dissertação “O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT”, tendo declarado que seu autor Murilo Cunha Wanzeler, faz jus ao título de Mestre em Filosofia, devendo a Universidade Federal da Paraíba, de acordo com o Regulamento Geral de Pós-Graduação pronunciar-se no sentido da expedição do diploma de Mestre. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a reunião tendo eu, Francisco da Costa Almeida, lavrado a presente ata que será assinada por mim e pelos demais membros. João Pessoa, 07 de abril de 2011.


Francisco da Costa Almeida
Secretário/PPGF


Prof. Dr. Paulo de Tarso C. Medeiros
Presidente/UFPB


Prof. Dr. Marcelo Pelizzoli
Membro/UFPE

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA - UFPB
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programas de Pós-Graduação em Filosofia
Campus I - João Pessoa - Paraíba
Tel./Fax.: (0xx83) 3216-7205

*Aos meus pais, pela bravura e espelho
de dignidade vivida, e, em seus nomes,
às minhas irmãs e irmãos e à minha
família ampliada pelos amores
existentes, em especial mulher-
companheira, filha e filhos.*

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Paulo de Tarso, pela distinção, competências e apoio nas horas certas.

A Roseana Meira, Bárbara Meira Oliveira e Vitor Meira Wanzeler, pelo amor, companheirismo e tolerância carinhosa nos momentos de aspereza.

Ao meu primeiro filho Felipe Costa Wanzeler, pelo amor e compreensão, mesmo em momentos geo distantes, que não impediram um afeto compartilhado.

Aos meus amigos e amigas, pela força e pelos incentivos para a conclusão deste trabalho.

A todos os meus docentes-mestres de saber que competentemente me transmitiram seus conhecimentos e formas éticas na docência.

RESUMO

Este trabalho tem por objetivo apresentar um olhar sobre o modo como Michael Foucault alcança o conceito de cuidado de si num retorno aos gregos. O tema foi estudado por Foucault como um “princípio positivo matricial” relativo à moral rigorosa durante o período compreendido entre os séculos V a.C. e V d.C. Esse preceito viria a sofrer transformações profundas. Estas, no entanto ocorreram, em menor intensidade no campo dos princípios e mais fortemente no refinamento dos exercícios de existência, porém mediante certo obscurecimento. Neste trabalho, serão abordadas, a definição conceitual, as práticas de existência e a trajetória de uma hermenêutica das sujeições, conforme as descobertas de Foucault. A análise aqui desenvolvida fundamenta-se nessa discussão de Foucault e no que ele considera sobre o obscurecimento do preceito do cuidado de si. Nessa perspectiva, busca-se empreender um esforço prescritivo para identificar as razões que o levaram a considerar o que existe de perturbador no referido preceito. Em seu estudo sobre o cuidado de si, Foucault nos leva a refletir sobre a história do pensamento humano em sua lenta formação, que começa com a antiguidade clássica da filosofia, numa hermenêutica de si, discorrendo sobre uma história de jogos de subjetividade do verdadeiro e do falso.

Palavras-chave: Ética. Subjetividade e verdade. Cuidado de si.

RÉSUMÉ

Cet article vise à présenter un aperçu de la façon dont Michel Foucault atteint la notion de souci de soi dans un retour aux Grecs. Le thème a été étudié par Foucault comme un «principematrice positive» sur la morale stricte au cours de la période entre les siècles avant J.-C. et V. Ce précepte serait soumis à de profondes transformations. Ceux-ci, cependant, à un degré moindre par rapport aux principes et plus forte dans le raffinement d'années d'existence, mais par des faux-fuyants. Dans ce travail, s'adressera à la définition conceptuelle, les pratiques de l'existence et la trajectoire d'une herméneutique de la sujéction, quelques découvertes de Foucault. L'analyse développée ici est basée sur la discussion de Foucault et de ce qu'il considère comme une perspective sur le précepte de souci de soi. Dans cette perspective, prescriptive faire un effort pour identifier les raisons qui l'ont amené à considérer que troublant dans cette disposition. Dans leur étude sur le souci de soi, Foucault nous amène à réfléchir sur l'histoire de la pensée humaine dans sa formation lente, qui commence avec l'ancienne philosophie classique, une herméneutique du soi, parle d'une histoire des jeux de la vérité et de la subjectivité faux.

Clue mots: Éthique. Subjectivité et vérité. Sousi de soi.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO I: PENSAMENTOS SOBRE O SI	23
1.1. Contexto do surgimento da noção de cuidado de si	23
1.2. O “eu” do ser em formação em Alcibíades	31
1.3. Da coextensividade à totalidade da existência	45
1.4. Eixo formador e corretivo	50
1.5. Aproximação entre atividade médica e filosófica	55
CAPÍTULO II: PRÁTICAS DE SI	64
2.1. Momentos socrático-platônico, helenístico e ascético-cristão	64
2.2. Descrições filosóficas e médicas sobre as práticas do cuidado de si	87
CAPÍTULO III: LENTA FORMAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA DO SI	91
3.1. Subjetividade e existência pelo regime do exercício e da meditação	91
3.2. Constituição do sujeito enquanto homem de desejo e sua história	105
3.3. Obscurecimento da noção de cuidado de si e as sujeições identitárias	108
3.4. A coragem da verdade e a possibilidade de liberdade	110
CONSIDERAÇÕES FINAIS	118
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	126

INTRODUÇÃO

Michel Foucault, com o estudo do princípio do cuidado de si, procura contornar seu arcabouço filosófico no campo dos sistemas de pensamento, a partir da relação de subjetividade estabelecida entre sujeito e verdade. Nessa perspectiva, ancora sua pesquisa na referência da noção de *epimeleia heautoû* existente entre gregos, helênicos e romanos, estabelecendo um período que se estende entre o século V a.C. até o século II da nossa era. Segundo o próprio Foucault, trata-se de uma escolha um tanto quanto paradoxal, tendo em vista a pouca importância conferida a essa noção pela “historiografia da filosofia”. É, porém, pertinente, considerando a questão do sujeito, originalmente colocada em uma fórmula diferente pelo preceito delfico “conhece-te a ti mesmo”, na conduta de si por si e em sua relação com o outro.

O conhecimento de si na referência delfica, segundo Foucault, não dizia respeito a nenhum fundamento da moral nem a qualquer princípio de uma relação com os deuses. Ao dirigir-se a Delfos, ao lado de outros preceitos de prudência, o indivíduo precisava continuamente lembrar-se de que, sendo mortal, deveria conhecer a si mesmo. Portanto, não devia “contar demais com sua própria força nem afrontar-se com as potências que são as da divindade”. (FOUCAULT, 2006 (4), pp. 4-6). Do ponto de vista da história do pensamento filosófico, conforme lembra Foucault, coube a Sócrates estabelecer as bases para que a noção do cuidado de si ganhasse estatuto no âmbito do pensamento filosófico. Porém, o fez como missão conferida, mediante tarefa desinteressada e útil para a cidade.

A noção do cuidado de si era fundamentada no grego pela ideia de *epimeleia heautoû*. Era considerada uma atitude geral, uma forma de atenção ou de algumas ações

pelas quais nós, como seres humanos, nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Tratava-se de um conjunto de preceitos e práticas que funcionavam como exercícios, definindo os destinos na história da cultura, da filosofia, da moral e da espiritualidade ocidentais. Para Foucault, exercício e meditação orientavam o sentido geral da noção de *epiméleia heautou*. Designavam certas práticas, tais como a memorização do passado, o exame de consciência e as representações conferidas ao espírito, para citar alguns exercícios estudados por Foucault referentes ao cuidado de si. Esse preceito funcionava como um fio condutor, que ia se realizando, no início, como “exercício filosófico”, chegando até as práticas ascéticas cristãs.

Mas, para Foucault, havia algo de perturbador nesse preceito do cuidado de si. Sua observação diz respeito às investidas permanentes em se colocar essa noção na penumbra do conhecimento de si. Segundo esclarece, noutros momentos, o preceito do “conhece-te a ti mesmo” teria sido enquadrado pelo preceito do “cuidado de si”. Fundamenta sua assertiva, alegando que o conhecimento de si era considerado mais um suporte ao conjunto muito rico e denso de noções, práticas, maneiras de ser e formas de existência. Chamou sua atenção, especialmente, o privilégio conferido ao preceito do conhece-te a ti mesmo, o (*gnothi seauton*), termo cunhado entre os gregos, tão prestigiado em detrimento da expressão *epimeleia heautou*. Nessa análise, Foucault busca também compreender os temas abertos para os problemas de filiação política e de filiação catártica na relação entre sujeito e verdade.

Com esse estudo, Foucault possibilita um olhar bastante enriquecedor sobre o tema subjetividade e verdade. Do ponto de vista epistemológico, o projeto foucaultiano para o

estudo do princípio do cuidado de si é desenvolvido com base na história como fenômeno cultural de conjunto, em face de sua aceitação geral em certas noções sobre o governo de si e do outro como forma de liberdade. A partir daí, busca apreender o momento em que esse fenômeno cultural, de dimensão determinada, pôde efetivamente se constituir na história do pensamento, de modo tão decisivo, chegando a comprometer, por conseguinte, nosso modo de ser sujeito moderno.

Nesse contexto de experiência do estudo do conceito de cuidado de si, de modo geral, houve um terceiro deslocamento teórico, conforme admite o próprio Foucault. Buscou, então, analisar o que era designado como “sujeito de subjetividade”, ou seja, pesquisar “quais eram as formas e as modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito”. Para além das ciências empíricas dos séculos XVII e XVIII e dos jogos de verdade referidos nas relações de poder, Foucault pretendia estabelecer uma genealogia dos “jogos de verdade na relação consigo mesmo e na constituição de si próprio como sujeito, tomando por área de referência e campo de investigação o que se poderia chamar de história do homem de desejo” (FOUCAULT, 2006 (2), p. 195).

Nessa primeira aproximação, Foucault busca problematizar o princípio do cuidado de si, discorrendo, de modo geral, sobre a subjetividade e a verdade. Este parece ser seu projeto acadêmico, ao menos desde o momento em que assumiu a cátedra no *Collège de France*, em 1971, ao estabelecer a relação entre saber, poder e sujeito de sexualidade. Ele segue o curso da crítica de si mesmo e opta por produzir um estudo em torno a uma “lenta formação, durante a antiguidade, de uma hermenêutica de si”. (ibid., p. 195), ao

empreender uma análise dos “jogos de verdade”, acerca do verdadeiro e do falso por meio dos quais o ser se constitui.

Seu projeto sobre a história da sexualidade do homem ocidental passou a concretizar-se a partir de 1976, com a publicação do livro “História da sexualidade I – a vontade de saber”. Com isso, foi descobrindo novos horizontes, na medida em que se deslocou para um novo ponto de partida teórico: o princípio do cuidado de si e seu conjunto de práticas. no curso ministrado por Foucault, em 1981, no *Collège de France*, ele concentra sua pesquisa histórica sobre o tema das relações entre “subjetividade e verdade”. Neste sentido, aponta como exemplo privilegiado o regime dos *aphrodisia*, ou seja, os comportamentos e prazeres sexuais na Antiguidade, tais como ocorreram nos dois primeiros séculos de nossa era. É aí que encontra o “arcabouço fundamental” da moral sexual europeia moderna, contrariando o debate corrente de que ela possui raízes na moral denominada judaico-cristã. A esse respeito, constata que nosso código moral, seu rigor e pudor, teria sido elaborado precisamente pelo paganismo.

Em sua análise, Foucault procura demonstrar certa relação positiva entre o “ocupar-se consigo mesmo” e uma austeridade moral no mundo ocidental, não originária do cristianismo, mas sim dos estoicos, dos cínicos e, até certo ponto, também dos epicuristas. Porém, a partir desse pensamento filosófico do início de nossa era, ao considerar o mundo contemporâneo e ocidental, Foucault afirma: Temos, pois, “o paradoxo de um preceito do cuidado de si e 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” (FOUCAULT, 2006 (4), p. 17).

No curso de 1982, Foucault buscou desprender-se desse exemplo específico do regime dos *aphrodisia*, mas sem perder a dimensão histórica na qual situava o problema das relações entre “subjetividade e verdade”. Fazia, assim, uma indagação mais ampla sobre a história do pensamento ocidental, considerando a forma histórica através da qual o Ocidente tramou as relações entre o “sujeito” e a “verdade”, de uma maneira ainda não suscitada pela prática ou pela análise histórica habitual.

Numa certa reaclimatação, envolvendo a moral cristã e não-cristã moderna, essas regras austeras foram retomadas de modo diferente. Permaneceu a estrutura dos códigos, sendo, porém, transferida para o interior de um contexto, caracterizado por uma ética geral do não-egoísmo e pela forma cristã da renúncia de si mesmo ou ainda pela forma moderna de uma obrigação para com os outros: o outro, a coletividade, a classe, a pátria etc. De modo geral, Foucault pretendia demonstrar de que maneira esse princípio de “precisar ocupar-se consigo mesmo” estendeu-se por toda a conduta racional, numa relação entre vida filosófica e moral. Esse princípio partia efetivamente do personagem de Sócrates, aquele que incitava o outro a se ocupar consigo mesmo. Era o mestre do cuidado de si.

A noção do cuidado de si, portanto, aparece aos olhos de Foucault como um preceito de base filosófica e moral, não só em Sócrates, mas em toda a moral filosófica antiga. Esse preceito não se limitou apenas ao seu surgimento no pensamento ou na existência do personagem de Sócrates. Oito séculos após, Foucault cita Gregório de Nissa e os primeiros textos cristãos, cujas reflexões giravam em torno da adoção de uma atitude geral na relação consigo mesmo, só que em meio a um conjunto de práticas de renúncia e de desprendimento dos prazeres.

Na visão de Foucault, a noção de cuidado de si percorreu toda a filosofia antiga e chegou até o início do cristianismo. Aqui devemos compreender uma trajetória que nasce com o personagem de Sócrates, evidenciando-se de modo explícito, a atividade de incitar o cuidado de si. Tal noção se constituiu num entorno para o cristianismo, isto é, em um tipo particular de cuidado, denominado por Foucault como “espiritualidade alexandrina”. Assim, o tema relativo ao cuidado de si nasce no século V a.C. chegando até o século V d.C. como uma formulação filosófica precoce na filosofia, assim como na espiritualidade cristã. Neste sentido, afirma Foucault (2006, p. 15):

Enfim, com a noção de *epimeleia heautou*, tem-se todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade. (...) É a partir da noção de *epimeleia heautou* que, ao menos a título de hipótese de trabalho, pode-se retomar toda esta longa evolução milenar (século V a.C. – século V d.C.), evolução que conduziu das formas primeiras da atitude filosófica tal como se a vê surgir entre os gregos até as formas primeiras do ascetismo cristão.

Em sua linha investigativa, Foucault busca compreender o sujeito e os atos operados livremente em si para chegar à verdade. Ele também, como crítico de si mesmo, comprehende que faz parte desse território de existência. Portanto, buscou incessantemente identificar formas de liberdade capazes de arrefecer as relações de poder, na medida em que enfatizava só haver relações de poder entre sujeitos livres, pois, ao mesmo tempo, acontecem exercícios de resistência. Onde há poder em todo o campo social, há resistência, nos fala Foucault.

O presente trabalho tem por objeto de estudo abordar o tema do cuidado de si em Foucault. Nessa perspectiva, busca identificar o sentido do si e o conjunto de práticas de si,

considerando aquelas mais significativas e citadas por Foucault. São também observadas as análises feitas por ele em termos de relações entre sujeito e verdade, suas influências, produção de desejo e efeitos de liberdade. Por fim, procura-se na noção do cuidado de si em Michel Foucault, indicativos de formação de resistência em face de sujeições identitárias dominantes e de formas de liberdade dispostas em jogos de verdade e poder.

No decorrer desta abordagem, a investigação pretende atingir os seguintes objetivos: apresentar um entendimento sobre o tema do sujeito do cuidado de si em Foucault; descrever um conjunto de práticas (*askesis*), com o propósito de produzir discursos (*logoi*) verdadeiros e racionais; analisar o modo de vinculação entre verdade e sujeito em jogos praticados pelos sujeitos de ação; pontuar aspectos relevantes sobre o que Foucault pretende informar no conceito do cuidado de si, em termos dos jogos de verdade e da busca por liberdade.

A noção de cuidado de si entre os gregos e romanos na leitura em Foucault deve ser compreendida como um dever, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos. Este é o problema central em torno do qual Foucault se coloca. Do ponto de vista filosófico, significa ter cuidados com a alma, com a verdade e com a razão. Nesse sentido, estuda princípios, práticas e relações do cuidado de si a partir de experiências. Em Platão, o cuidado de si apresenta-se como uma forma de preparação para a vida, quando o jovem passa para a fase adulta. Em Epicuro, aparece como forma de cuidados permanentes com a alma ao longo da vida. Sêneca considera os cuidados permanentes de si mesmo, afastando os vícios, combatendo e curando os males. Epiteto sugere combate às fragilidades da alma jovem por meio de correções e disciplinamento e da alma adulta com conselhos e

questionamentos sobre os modos de vida e como as pessoas adultas se ocupam consigo mesmas.

Seu estudo, portanto, se desenvolve entre platônicos e neoplatônicos, epicuristas, estoicos e cínicos, em suas várias formas de pensamentos filosóficos. Envolve também Galeno, Plutarco, Marco Aurélio, Gregório de Nissa e Demétrius, dentre outros. O conjunto de expressões em torno da palavra *epimeleia*, (*epimelesthai*), na Grécia antiga, evoca significados como conhecer-se a si mesmo, provar-se a si mesmo e renunciar a si, intersectando-se em exercícios de controle da respiração, de abstinência, de privação, de resistência. Esses significados intersectam-se também em pensamento e pelo pensamento, como exercícios de premeditação de males e meditação sobre a morte, com especial ênfase à questão dos sonhos.

A princípio, a base filosófica de Foucault se volta para um papel de engajamento, de luta para “tornar visível o que precisamente é visível”. A condição da filosofia, para ele, é deixar de “colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência”. O papel da filosofia é fazer ver aquilo que vemos (FOUCAULT, 2006, pp. 43-44). Projeto de estudo do cuidado de si em Foucault, a partir de certa revisão bibliográfica, leva acreditar que a origem do debate sobre o tema reside na constituição progressiva do sujeito em face de sujeições identitárias. Nesse sentido, busca “analisar as práticas através das quais os indivíduos foram levados a voltar a atenção para si mesmos, a decifrar-se, a reconhecer-se e a assumir-se como sujeitos de desejo, estabelecendo para consigo mesmo certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (FOUCAULT, 2006 (2), p. 195).

Segundo Foucault, houve no seu pensamento um deslocamento teórico necessário em relação às formas de análises filosóficas e científicas, denominadas por ele como o domínio do “progresso dos conhecimentos”. Por um lado, interroga “sobre as práticas discursivas que articulavam o saber” e, por outro, “sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes”. Com o terceiro deslocamento, sua pesquisa se voltava para o sujeito sob o ponto de vista das “formas e modalidades da relação consigo mesmo, por meio das quais o indivíduo se constituía e se reconhecia como sujeito” (ibid., p. 195).

Nessa esteira, está a conformação de sujeitos éticos em estados filosóficos. Segundo Foucault, “o Ocidente jamais experimentou o equivalente do confucionismo, ou seja, uma forma de pensamento que, refletindo a ordem do mundo ou estabelecendo-a, prescrevesse ao mesmo tempo a estrutura do Estado, a forma das relações sociais, as condutas individuais e as prescrevesse efetivamente na própria realidade da história” (ibid., p. 41).

Foucault discorre sobre a filosofia e sua capacidade de se incorporar a uma prática política ou a uma prática moral de uma sociedade, no caso, a Europa dos séculos XVIII e XIX. Nesse aspecto, refere-se ao que denomina Estados-filosofia, isto é, “filosofias que são simultaneamente Estados, e Estados que pensam sobre si, que refletem sobre si mesmos, que se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, dentro de sistemas filosóficos e como a verdade filosófica da história” (FOUCAULT, 2006, pp. 41-42).

Segundo Motta (2006, p. LII), o projeto de Foucault foca a lente para o estudo da “constituição do sujeito como objeto para ele próprio: a formação dos procedimentos pelos

quais o sujeito é levado a se observar, se analisar, se decifrar e se reconhecer como campo de saber possível. Trata-se em suma da história da subjetividade, se entendermos essa palavra como a maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade, no qual ele se relaciona consigo mesmo”.

De modo geral, os autores que oferecem pistas sobre a trajetória da ação e os modos de pensar e enfrentar situações da vida, em Foucault, procuram fugir de qualquer rotulação categorial. Observam-no, por exemplo, como um homem em busca de liberdade, sendo este o fio condutor de sua reflexão e análise, de maneira cética. Referem-se, principalmente, ao ceticismo questionador dos dogmas do “antropologismo”, de modo a suspender as “narrativas universalistas” e a “segurança antropológica de uma liberdade abstrata”. Pregam a obtenção da liberdade por meios mais concretos, precisos e específicos, como por exemplo, “por uma ética do livre pensamento”, mantendo-o dentro de uma tradição denominada “bachelardiana geral na história da ciência” (RAJCHMAN, 1987, pp. 10-11).

Segundo o citado autor, o estudo de Foucault foi dedicado à “história dos sistemas de pensamento”. Nesse estudo, refinou pontos de vista sobre a natureza dessa história e buscou na “genealogia” de Nietzsche um desenho de investigação. Acrescenta que, em “*História da sexualidade*”, Foucault reformula o mapa dos sistemas de pensamento. “resultado de uma mudança de seu pensamento”. Esse processo vem sendo esculpido desde o momento em que ele muda de atitude em relação ao “modernismo”, não mais se baseando na “linguagem” nem no “estruturalismo”. Como exemplo dessa ruptura, “descobriu uma loucura que não era uma doença mental e uma escrita que escapara ao paradigma representacional da linguagem” (ibid., p. 11). Nessa direção, ainda segundo o referido

autor, Foucault passou a buscar uma liberdade cética, apresentando-se como um infundável questionador da experiência vivida e um permanente crítico de si mesmo.

A base da filosofia antiga, na perspectiva de Foucault, pode ser considerada como aquela em que o homem procura conhecer e distinguir a realidade a partir de perspectiva abstrata e racional, nas relações de poder, de si e com o outro, bem como nas relações de si para consigo. Compõe, assim, uma trama capaz de articular as questões da política e da ética, perpassando três esquemas ou modelos no âmbito da verdade do sujeito: o conhecimento de si, a arte de viver no dia-a-dia e a conversão ascético-monástica.

O presente estudo foi sendo desenvolvido à medida em que o plano de trabalho ia se tornando, ao mesmo tempo, um instrumento norteador de caminhos no campo investigativo e a base para a conclusão do mestrado, em face dos objetivos propostos. O desenvolvimento do trabalho investigativo proporcionou formas de produção, com interfaces entre a vivência do pesquisador, aportes de orientação e demandas das estruturas formais, permitindo aprimorar o objeto de estudo.

Seguiu-se, em certa medida, uma tendência pela alternativa do diferencial, observada na obra de Foucault. Em consequência, o plano de trabalho-investigação se organizou pela leitura, interpretação e destaque de elementos estruturantes ao conceito de cuidado de si em Michel Foucault, seus discursos e autores no tocante a problematização de sujeitos de práticas concretas e de formulações específicas, interessados em produzir relações de existência. O projeto, portanto, guardou relação cartográfica entre um sujeito-investigador, situado e compreendendo os significados de sua prática cultural a partir de seu próprio interior e cuja “topologia carnal ou vital, longe de ser explicada pelo espaço, libera

um tempo que condensa o passado no lado de dentro, faz acontecer um futuro no lado de fora, e os confronta no limite do presente vivente” (DELEUZE, 2005, p. 127). Então certa limitação pelo modo de ver o mundo e de interpretar tais conceitos na visão atual do investigador situado e interessado são explicitados de modo significativo no modo como se apresenta a obra finalizada.

O plano de trabalho investigativo tornou-se um instrumento de condução da pesquisa, com capacidade de reconstrução de modos de compreensão e realização dos passos para o estudo ora proposto, a partir da análise de obras de Foucault, de obras sobre Foucault e das instituições que divulgam estudos a respeito da obra de Foucault. As seguintes obras sobre Foucault foram utilizadas como meio de investigação: “A hermenêutica do sujeito”; “História da sexualidade” 3; “Ditos & escritos” V. Em segundo plano, foram utilizados os livros: “História da sexualidade” 1 e 2; “Ditos & escritos” II e IV; “Em defesa da sociedade”; “As palavras e as coisas” e “Vigiar e punir”. Os demais autores que discutem as ideias foucaultianas, produzem biografias sobre Foucault ou desenvolvem projetos de problemaização, divulgação e novos debates sobre a obra foucaultiana, estão citados nas referências bibliográficas, no corpo da escrita ou em notas de rodapé.

Em consonância com as diretrizes do curso de mestrado, buscou-se desenvolver o conceito do cuidado de si, através da obra de Michel Foucault e, também, da utilização, como meio investigativo principal, da bibliografia citada. Além disso, utilizou-se a web como modo genérico de investigar os autores e suas correntes filosóficas, utilizados por Foucault em seus estudos genealógicos sobre a noção de cuidado de si.

Neste sentido, foram localizadas obras e biografias como “Alcibiades”, de Platão, e aquelas produzidas por Gregório de Nissa. Ambos os pensadores são demarcadores na constituição do princípio e na realização de modos de exercício do conceito do cuidado de si. Essa trajetória investigativa, ao analisar como Foucault desenvolveu o conceito do “cuidado de si” deverá também basear-se em leituras gerais e investigar as passagens importantes, sugeridas a partir da leitura da obra de Foucault. Além disso, será analisar a aplicação de certas técnicas de cuidado de si, como parte de uma filosofia da alma, em Filon de Alexandria, assim como em Epicuro, Sêneca, Plutarco, Epiteto e Marco Aurélio.

Será abordada a constituição das “sujeições identitárias” inseridas no discurso de Foucault, segundo cada pensador, em seu domínio geral das correntes filosóficas consideradas: platonismo, filosofia helênico-romana e cristianismo antigo. Sob o ponto de vista da cronologia, fez-se agregação segundo os períodos de vida de cada pensador, tomando por base a influência do pensamento e o desenvolvimento de técnicas, dentre outros elementos de análise extraídos a partir das referências de Foucault, assim como das referências correlatas.

As “sujeições identitárias” na constituição da prática do cuidado de si, em termos gerais, serão localizadas nos textos de Foucault, em face de suas descobertas genealógicas. Destaca-se, nesse aspecto, a prática do cuidado para consigo, mediante técnicas de exame de consciência, apropriação de discursos, poder de direção pastoral, etc. Essas análises serão articuladas aos objetivos propostos, buscando-se identificar os efeitos do uso sistemático de técnicas de existência, especificamente no campo ético-político e filosófico, este último como arte de existência e busca de liberdade.

CAPÍTULO I

PENSAMENTOS SOBRE O SI

1.1. Contexto do surgimento da noção do cuidado de si

Foucault empreende a formulação do conceito do cuidado de si a partir dos gregos, considerando o sentido da expressão “eu do ser em formação”. Nesse aspecto, faz a transição entre Alcibiades, no exemplo socrático, com as escolas epicurista, cínica, estoica, e depois com o cristianismo, ou, melhor, com os primeiros cristãos.

Mas, antes de adentrar essas veredas operatórias para a constituição do conceito do cuidado de si, é preciso analisar inicialmente como Foucault procura esclarecer o contexto no qual o preceito do cuidado de si aparece. Este emerge como um preceito fundamental do ponto de vista filosófico, mas significa também uma continuidade técnica dessa temática sobre as “práticas de transformação do eu” na Grécia antiga. Segundo Foucault, para se obter um quadro de compreensão do preceito do cuidado de si, é necessário entender o que significa “ocupar-se consigo mesmo”. Além disso, é preciso saber que objeto é este com o qual é preciso ocupar-se. Ele se pergunta sobre o que é este “si” e o próprio “eu”. Indaga, também, em que consiste o cuidado de si.

A fórmula do “ocupar-se consigo mesmo”, ou seja, o *heautou epimeleisthai*, foi muito utilizada, segundo Foucault, nos diálogos chamados socráticos, que ficaram conhecidos principalmente, com a obra de Platão¹. Ele considera que havia uma paisagem política de um pequeno mundo de jovens aristocratas, cujo *status* lhes conferia o privilégio

¹ Referência à aula de 3 de fevereiro de 1982, primeira hora, sobre o diálogo com Alcibiades (FOUCAULT, 2006 (2), pp.209-210).

de serem os “primeiros da cidade”, no caso Atenas, “destinados” a exercer certo poder sobre a cidade e os concidadãos. “Jovens que, desde a mocidade, são devorados pela ambição de prevalecer sobre os outros, sobre seus rivais na cidade, assim como sobre seus rivais de fora da cidade, em suma, de passar a uma política ativa, autoritária e triunfante” (FOUCAULT, 2006, p. 55).

Sócrates problematizou, de modo arguto, a relação entre o *status* de “primeiros” e a capacidade de governar a cidade. A partir daí, faz Alcibíades refletir se esse *status* lhe confere autoridade e pertencimento ao meio aristocrático, dotando-o de capacidade para governar a cidade. Esse é o primeiro elemento de contexto. A interpelação que Sócrates faz em seu discurso filosófico, está vinculada à fórmula de ocupar-se consigo mesmo. Está vinculada ao exercício do poder, de início, como situação estatutária. Depois, aparece como condição para passar do privilégio estatutário de uma vontade política definida ao governo efetivo da cidade. A vontade do indivíduo em exercer o poder político sobre os outros a partir do “ocupar-se consigo” é uma decorrência dessa passagem. “Não se pode governar bem os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo. Entre privilégio e ação política, este é, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si” (ibid., p. 49).

Como segundo elemento de contexto, Foucault aponta o problema da pedagogia, o qual está diretamente relacionado ao primeiro. Ele enfatiza que a crítica à pedagogia praticada em Atenas era muito comum nos diálogos socráticos, nos quais eram destacadas duas falhas: escolar e amorosa. A prática educativa em Atenas, comparada àquela praticada em Esparta, segundo Foucault, apresenta diferenças importantes. Em Esparta, havia um

contínuo rigor e uma forte inserção de regras coletivas. Apesar de não muito usual nos diálogos socráticos sendo mais característicos nos últimos textos platônicos, fazia-se também comparação com a prática educativa dos persas, cuja sabedoria oriental ensinava aos jovens príncipes as quatro virtudes fundamentais: sabedoria, fortaleza, temperança e justiça.

O outro aspecto da crítica à pedagogia diz respeito à maneira como se desenrola o amor entre os adultos e os rapazes². A necessidade do “cuidado de si” inscreve-se no interior do déficit pedagógico de Alcibíades e da própria educação ateniense, sob o aspecto do amor, do eros. Os amantes de Alcibíades não se ocuparam com sua aprendizagem. Na análise de Foucault, desejaram apenas seu corpo. Dessa forma, não o estimularam a ocupar-se consigo mesmo e o abandonaram na meia idade. O exercício da política pelos jovens, de modo algum, foi objeto de preocupação de seus mestres³.

O assédio feito pelos homens adultos a Alcibíades tinha por objetivo o culto a seu corpo jovem, numa fase crítica, que é a passagem para a adolescência, em que necessitava de um “guia para se formar” nessa outra dimensão: a política, o governo dos outros. Este é o sentido da dupla falha pedagógica: escolar e, ao mesmo tempo, amorosa. Nesse sentido, ocupar-se consigo (*epiméleia heautoû*), vincula-se ao fato de não se ter sido suficiente e convenientemente governado. O “ser governado” é tema bastante enfatizado por Foucault, em função das práticas de poder pastoral correntes na igreja cristã. “Governar, ser governado, ocupar-se consigo, eis aí uma sequência cuja trajetória seria longa e complexa

² Foucault se baseia nos estudos sobre a pederastia como educação. MARROU, H. I. *Histoire de l'education das l'Antiquité*, 1^a parte, cap. III, Paris, 1948.

³ O papel do mestre e o desejo controlado, a exceção conferida a Sócrates na sua relação com Alcibíades são temas encontrados na obra de Foucault.

estendendo-se, até a instauração, nos séculos III e IV, do grande poder pastoral na igreja cristã”⁴. Esse elemento de análise, em termos de técnicas exigidas no âmbito da confissão cristã, é de grande importância para Foucault que o aborda em diversos momentos, especialmente no curso de 1980⁵. Discorre sobre a estrutura da relação diretor-dirigido, tanto em termos do poder pastoral, quanto no que diz respeito à relação que liga o sujeito a “atos de verdade”.

O terceiro elemento do contexto cuida do surgimento do imperativo e da prescrição, para citar alguns termos utilizados por Foucault, quando analisa o “ocupar-te contigo mesmo”. Segundo ele, trata-se de elemento também familiar aos diálogos socráticos e refere-se à “ignorância”. Ignorância das coisas que Alcibíades deveria saber de si mesmo e sequer desconfia que as ignora. Ignora, portanto, o objeto e a natureza do objeto com que tem que ocupar-se. Ele quer ocupar-se com a cidade, tem segurança para fazê-lo por causa de seu *status*, mas não sabe como ocupar-se, constituindo-se no objeto do que há de ser sua atividade política: o bem estar e a concórdia dos cidadãos entre si. Deve também ocupar-se consigo mesmo, pois não sabe o objeto do bom governo e ignora saber que não sabe.

Alcibíades é instigado por Sócrates, que o interpela sobre o que vem a ser um bom governo da cidade. Ele responde assegurando que é a concórdia entre os cidadãos. Mas se apercebe de que não sabe definir o que é concórdia e também ignora o que venha a ser esse bom governo. Este parece ser um elemento, de grande profundidade articulatória entre os

⁴ Foucault aborda esse tema mais profundamente, em 1978, na aula de 22 de fevereiro. Aborda o poder pastoral transformado de um tema pastoral hebraico, também apresentado no texto *Omnes et singulatim: uma crítica da razão política*, 1981, contido em *Ditos & escritos IV*, 2006.

⁵ Refere-se ao curso denominado “O governo dos vivos” (1979 – 1980), ainda inédito, que trata, dentre outros temas, das práticas cristãs de confissão. Édipo-rei de Sófocles e a emergência nas instituições monásticas de novas técnicas exigidas ao sujeito.

dois já citados, sendo, ao mesmo tempo, crítico, pela sua emergência num momento delicado da vida de Alcibíades.

Sua adolescência é enfatizada por Sócrates como um dado positivo a ser considerado. Dessa forma Alcibíades não deve se desesperar, pois assim ele ignoraria que ainda é jovem para cuidar de si mesmo. Não é o tempo de aprendizagem no sentido da sofística e suas técnicas de retórica, nem o de Górgias, que busca aprender a governar a cidade, prevalecendo sobre os adversários, convencendo o povo, num exercício de poder da retórica.

Como fruto de sua compreensão do diálogo em *Alcebíades*, deve dispor de tempo não para aprender, mas para ocupar-se consigo. Foucault considera esse aspecto um desnível entre o “aprender” como consequência esperada de um raciocínio pedagógico compreendido como aprendizagem e o imperativo “ocupar-te contigo”. Trata-se de forma de cultura, de *paideia*. Esse tema “gira em torno do que se poderia chamar de cultura de si, formação de si, *selbstbildung*⁶. É nesse desnível, nesse jogo, nessa proximidade, que vão precipitar-se certos problemas que tangenciam todo o jogo entre a filosofia e a espiritualidade no mundo antigo”. Nesse sentido, Foucault observa:

A fórmula “ocupar-se consigo” emerge e aparece nos textos platônicos com *Alcibíades*, cuja data é uma questão a ser ainda recolocada. É neste diálogo (...) que há muito explicitamente uma interrogação acerca do que é ocupar-se consigo mesmo, interrogação bem sistemática, com dois segmentos: o que é “si mesmo”, o que é “ocupar-se”? É a primeira teoria e, pode-se mesmo dizer, entre todos os textos de Platão, a única teoria global do cuidado de si. Pode ser considerada como a primeira grande emergência teórica da *epiméleia heautoû*. Contudo, é preciso reter sempre na memória, que (...) o conjunto de práticas nas quais vai manifestar-se o cuidado de si

⁶ Existe aí uma diferenciação entre os termos *bildung*, que significa educação, aprendizagem, formação, e *selbstbildung*, que significa formação de si. Modelo de Goethe em “Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister”.

enraíza-se, de fato, em práticas muito antigas, maneiras de fazer, tipos e modalidades de experiência que constituíram o seu suporte histórico, e isto bem antes de Platão, bem antes de Sócrates” (ibd., 2006, pp. 58-59).

Na verdade, Foucault aborda um tema pré-filosófico sobre como se pode chegar à verdade. Para os pré-filósofos, só seria possível ter acesso à verdade mediante a realização de um conjunto de práticas específicas que transformam o modo de ser do sujeito, num movimento de transfiguração mediante procedimentos mais ou menos ritualizados. Essa temática vem sendo desenvolvida desde a Grécia arcaica e nas demais civilizações próximas.

Convém lembrar que a preocupação de Foucault na sua tarefa de desvelar a história do pensamento do cuidado de si reside em poder “definir as condições nas quais o ser humano problematiza o que ele é, o que faz e o mundo em que vive”. Essa preocupação é o fio condutor para a problematização dos seguintes questionamentos: como, por quê e sob que forma a atividade sexual foi constituída como domínio moral? Por que esse cuidado ético é tão insistente? Ao colocar essa questão como fio condutor para a cultura greco-latina, Foucault descobre que tal problematização estava ligada a um conjunto de práticas que tiveram importância crucial em todas as sociedades. Foram práticas de “artes da existência”, conforme seu próprio enunciado.

Tais práticas devem ser entendidas, segundo Foucault, como “práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se, modificar-se em seu ser singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo” (FOUCAULT, 2006 (2), pp. 198-199). Porém, essas práticas, ou técnicas

de existência, perderam parte de sua importância e de sua autonomia ao serem integradas ao cristianismo. Passaram a ser práticas no exercício de um poder pastoral e, mais adiante, práticas de natureza educativa, médica ou psicológica, na medida dos regimes e códigos.

Para Foucault, a noção de *epimeleia heautou* ou cuidado de si criou a necessidade de conhecer-se a si mesmo (*gnothi seauton*). Este constitui-se em uma regra associada ao preceito mais geral do cuidado de si (*epimeleia heautou*). Surge como um princípio fundamental para caracterizar a base filosófica de quase toda a cultura grega, helenística e romana. Segundo Foucault⁷, a noção de *epiméleia* não se torna fundamental somente para os filósofos, constituindo-se também como um “fenômeno cultural de conjunto”⁸ na sociedade helenística e romana e, além disso, no pensamento⁹.

A expressão *gnothi seauton*, segundo Foucault, não tinha, na origem, o valor que lhe foi sendo conferido com o passar do tempo. “O que estava prescrito nessa fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma

⁷ Segundo nota 28 da aula de 06 de janeiro de 1982, primeira hora, Foucault trataria do aparecimento desse tema em Platão, especificamente, em Alcibiades. Tratou-o também em Epicuro, no Lettre à Ménécée, in Lettres et maximes. Therapeuein como cuidados médicos, terapia da alma entre os epicuristas; therapeuein como serviço que um servidor presta ao seu mestre; therapeuein como serviço do culto, “culto que se presta estatutária e regularmente a uma divindade ou a um poder divino”. Também entre os cínicos o cuidado de si tinha importância capital. Exemplo do livro de Demetrius, citado por Sêneca, o Dês bienfaits. Segundo Foucault, entre os cínicos, era inútil ocupar-se em especular sobre certos fenômenos naturais como, por exemplo, a origem dos tremores de terra, o que causa as tempestades, as razões do nascimento de gêmeos. Devia-se, “antes dirigir o olhar para coisas imediatas que concernem a nós mesmos e para certas regras pelas quais podemos nos conduzir e controlar o que fazemos”. Foucault trataria desse tema sobre os epicuristas na aula de 10 de fevereiro, segunda hora, em 1982. Entre os estóicos, também aparece tal noção de *cuidado de si*. Sêneca e a cura sui. Foucault também trata do cuidado de si em “*História da sexualidade*” III. Resgatando os epicuristas, afirma que, entre eles, todo homem, noite e dia, e ao longo de toda sua vida, deve ocupar-se com a própria alma.

⁸ Conforme aula de 3 de fevereiro de 1982, primeira hora, para conceituação de cultura de si.

⁹ O conceito de acontecimento é fundamental em Foucault. Referido em: DE II, nº 84, p. 136, a respeito das raízes nietzscheanas; DE II, nº 102, p. 260, no que diz respeito ao valor polêmico do acontecimento no pensamento, contra uma metáfora derridiana do originário; DE IV, nº 278, p. 23, como programa de “acontecimentalização” do saber histórico; DE IV, nº 341, p. 580, a propósito do princípio de singularidade da história do pensamento. Tudo isso conforme aula de 3 de fevereiro, primeira hora, em 1982, para conceituação de cultura de si.

relação com os deuses”. Numa alusão a W. H. Roscher, Foucault explica que as referências délficas endereçavam-se àqueles que viessem se consultar com o deus, devendo ser interpretadas como três regras básicas: Se alguém devesse consultar o oráculo que não fizesse em demasia (*meden agan*); esse alguém não podia fazer promessas ou se comprometer com aquilo que não pudesse honrar (*engye*); as questões formuladas deviam ser bem examinadas por quem as formulou (*gnothi seauton*).

A interpretação dos três preceitos délficos feitas por Defrades, na citação de Foucault, se mostra, noutro sentido, como “imperativos gerais de prudência”. No caso do preceito “conhecer a si mesmo”, seria um princípio de lembrança que assim se pode expressar: “É preciso continuamente lembrar-se de que, afinal, a pessoa, sendo mortal e não divina, não deve contar demais com sua própria força e nem afrontar-se com as potências da divindade”. Mas Foucault insiste sobre outro aspecto, qualquer que seja o sentido conferido ao *gnothi seauton*. O fato é que, quando ele surgiu no pensamento da filosofia, foi em torno do personagem de Sócrates, sendo assim, muitas vezes, atrelado ao princípio do “cuida de ti mesmo” (*epimelou heautou*). Noutros momentos, apareceu não como um acoplamento, mas como uma espécie de subordinação relativamente ao quadro mais geral do preceito do cuidado de si.

A tarefa de Sócrates era “incitar os atenienses a se ocuparem consigo mesmos e com sua própria virtude”. Os atenienses eram lembrados constantemente a esse respeito: renúncia a uma vida tranquila; menos preocupação com o que possuíam e mais com a própria pessoa; excelência no que faziam e sensatez o quanto fosse possível; pensar menos nas coisas da cidade do que na própria cidade.

1.2. O “eu” do ser em formação em Alcibiades

Até aqui foram feitas considerações sobre o aparecimento do contexto da noção quanto à necessidade de prestar atenção ao preceito do cuidado de si. Segundo Foucault essa necessidade era conhecida nos diálogos platônicos, em razão do exercício do poder político, da fragilidade da pedagogia e da ignorância ignorada. Volta-se agora ao ponto inicial deste capítulo no que diz respeito à questão do “eu” com o qual Alcibiades deve ocupar-se. Será analisada sua implicação para a noção do cuidado de si.

Duas questões surgem para Foucault no que diz respeito à compreensão inicial da noção de cuidado de si: o que é esse “eu” e o que é esse “cuidado”. Estas questões, segundo ele, devem ser respondidas sob a forma de uma única interrogação. Foucault, então, se pergunta, no bojo da compreensão de Alcibiades: o que é este “eu” com o qual se deve ocupar. A resposta vem logo em seguida: o “eu” é a alma. A alma é então determinada como sujeito da ação. Ele observa a maneira como a questão se coloca. Aparece, como primeira referência, o oráculo de Delfos, Pítia, ao que ela diz que é preciso “conhecer a si mesmo” (*Gnonai heauton*). Numa segunda referência, faz-se uma interrogação de ordem metodológica, para a integralidade desse movimento, pois é preciso saber o que é o *heauton*.

Não se trata de conhecer a capacidade da alma, nem se ela é imortal ou mortal. Também não se trata de considerar o “eu” como espécie animal, com natureza e composição dessa espécie de animal humano. É preciso saber qual é essa relação designada pelo pronome reflexivo *heauton* e o que é esse elemento que se revela idêntico tanto do lado do sujeito como do lado do objeto. Ocupar-se consigo mesmo é a mesma coisa que o

sujeito ocupar-se com o objeto de si mesmo (FOUCAULT, 2006 (5), p. 66). Portanto, não se trata de um simples conselho de prudência, como anteriormente visto, no momento em que Alcibíades deveria ao menos prestar um pouco de atenção à sua precária educação e à sua incapacidade. Segundo Foucault nesse momento, o termo *heauton* indica a necessidade de ocupar-se com a própria alma, ou seja, com a *psykes epimeleteon*, tema recorrente em outros diálogos¹⁰.

Foucault enfatiza que o “eu” definido por Sócrates, com que Alcibíades deve se ocupar, é a alma. No entanto, conforme esclarece, bastante diferente da designação daquilo que se encontra nos diálogos anteriormente referidos. A definição de si como alma, no diálogo entre Sócrates e Alcibíades, é evidente. Quando se lhe pergunta “o que é meu eu”, a resposta dada é “sou minha alma”. Mas, quando Sócrates pergunta o que isso quer dizer, serve-se da linguagem para colocar a própria questão do sujeito. A pergunta que faz é: qual o sujeito que está suposto quando se evoca a atividade da palavra de Sócrates em relação a Alcibíades? Trata-se de uma espécie de fio distintivo entre o sujeito da ação e o conjunto de elementos (palavras, ruídos etc.) constitutivos da própria ação.

Para Foucault, esse fio condutor colocado, de forma simples, pela questão socrática, permite distinguir o sujeito de todos os instrumentos, utensílios e meios técnicos que ele pode pôr em ação. Nesse sentido, surge a figura do instrumento ou do meio para uma ação, distinta do sujeito, o qual se serve desses meios para a realização da ação. Há, portanto, uma relação entre a arte de fazer, os instrumentos utilizados e aquele que os utiliza. Esse fio condutor faz a distinção entre o sujeito e o conjunto de instrumentos em dois tipos de ação:

¹⁰ É o caso de Apologia, 29e; Crátilo, 440c; Fedon, 107c; República LII, 368d e 369a, além de Alcibíades, 132c.

ações que possuem mediações instrumentais e ações que comandam um ato que se passa no próprio corpo. A esse respeito, Foucault explica: “De modo geral, quando o corpo faz alguma coisa, há um elemento que se serve do corpo (...) evidentemente não é o próprio corpo: o corpo não pode servir-se de si. (...) Portanto, o sujeito de todas essas ações corporais, instrumentais e da linguagem é a alma: a alma enquanto se serve da linguagem, dos instrumentos e do corpo”. (ibid., 2006, pp. 69-70). Nada de alma prisioneira de *Fedon*, nem atrelada a cavalos do *Fedro*, nem aquela de instâncias harmonizáveis da *República*.

É a alma sujeito da ação, aquela que realiza um trabalho servindo-se da linguagem, do corpo, dos instrumentos etc, o qual se alcança por meio do raciocínio. Alma que vem a “se servir”, tendo em vista a relação grega entre o verbo *khresthai* e o substantivo *khresis*. Sócrates chega a demarcar o *heauton* no sentido que tem com o outro, nas relações que se deve ter e fazer com ele o que se deve fazer, segundo regras existentes. Sobre esse assunto, esclarece Foucault (ibid., p. 71):

Portanto, como vemos, quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *khresthai/khresis* para chegar a demarcar o que é este *heauton* (e o que é por ele referido) na expressão “ocupar-se consigo mesmo”, quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição, de certo modo singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo. Pode-se dizer que, quando Platão se serviu da noção de *khresis* para buscar qual é o eu com que nos devemos ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito.

A alma encontra-se numa posição, de certo modo singular, como forma transcendente do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, bem como aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo, a ele mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 71). Para ele, a noção de *khresis* é encontrada ao longo de toda a história do

cuidado de si e de sua forma, inclusive em Aristóteles. Entre os estoicos, em Epiteto¹¹, encontra-se a noção de “uso das representações” (*khresis ton phantasiôn*), faculdade que testemunha nossa filiação divina. É o bem supremo, o fim último a ser buscado, o fundamento essencial de nossa liberdade.

Ocupar-se consigo significa ocupar-se enquanto se é “sujeito de certas situações”: sujeito da ação instrumental, sujeito de relações com o outro, sujeito de comportamentos e atitudes em geral, sujeito da própria relação consigo mesmo. É por ser sujeito que se deve estar atento consigo mesmo. “Com efeito, a partir do momento em que incide sobre a alma enquanto sujeito, o cuidado de si poderá distinguir-se muito claramente de três outros tipos de atividades que, também elas, podem passar, mas não o são cuidados de si: primeiramente a do médico, em segundo lugar a do dono da casa, em terceiro a do enamorado”. (ibid., p.72).

É interessante observar essa passagem tendo em vista os deslocamentos da noção do cuidado de si que serão analisados mais adiante. Ao atuar na arte da medicina, o médico se ocupa do corpo e não da alma. Segundo Foucault, ao fazer um diagnóstico ou ao prescrever medicamentos, o médico se ocupa do corpo, com aquilo que lhe serve e não com ele mesmo. Então há uma diferença de finalidade, de objeto e de natureza entre *tekhnē*, (a do médico que aplica a si próprio seu saber) e a *techne* que permite ao indivíduo ocupar-se consigo mesmo. Esta é uma primeira distinção. No cuidado de si, o indivíduo ocupa-se com sua alma enquanto sujeito. O mesmo raciocínio pode ser feito em relação aos seguintes

¹¹ Epiteto. Viveu entre os anos 55-126. Filósofo e ex escravo romano. Buscava como viver uma vida plena, uma vida feliz e de boas qualidades morais. Para ele, uma vida feliz e uma vida virtuosa são sinônimos. Felicidade e realização pessoal são consequências naturais de atitudes corretas (<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/Epicteto.htm>).

exemplos: o dono de casa se ocupa de fazer prosperar o que possui sua família e não necessariamente com sua alma; os enamorados de Alcibiades se ocuparam com sua beleza, seu corpo.

Três grandes linhas de reflexão são apresentadas por Foucault para frisar o tipo de cuidado de si que ele capta nos escritos de Platão, segundo o diálogo de Alcibiades. Ele fala do cuidado de si que incide sobre a alma, como sujeito de ação e daquele que se serve de seu corpo, de suas aptidões, de suas capacidades, residindo aí o papel do mestre. O mestre Sócrates cuida da maneira como Alcibiades vai cuidar de si mesmo. Este é o papel do mestre na *epimeleia heautou* que, de forma desinteressada, busca estimular Alcibiades a desenvolver, nele mesmo, maneiras de cuidar de sua alma, como sujeito de ação.

Nesse sentido, Foucault esclarece que o cuidado de si tem sempre a necessidade de contar com o mestre, aquele que orienta o cuidado que outrem, guiado por ele, pode ter consigo mesmo. O mestre não cuida do corpo ou dos bens, nem de ensinar aptidões e capacidades, como os professores. Esses aspectos, principalmente referentes à dietética (medicina, corpo, regime), são bem distintos do cuidado de si, na ótica de Platão. Porém, segundo Foucault, na história do sujeito, na relação entre o cuidado de si e a dietética, há uma sobreposição, uma imbricação cada vez maior. Dessa forma, nos séculos I e II, na época romana, a dietética se tornaria uma das formas principais do cuidado de si, como regime geral de existência do corpo e da alma (FOUCAULT, 2006 (5), p.74).

No que se refere à atividade econômica ou gestão familiar, ou seja, à atividade social dos deveres e interesses privados do pai, marido ou proprietário, Foucault esclarece que as escolas filosóficas dão respostas diferentes. Enquanto os epicuristas tendem a querer

desconectá-las o mais possível, entre os estoicos, ao contrário, estabelecia-se uma imbricação importante. No que diz respeito à erótica, ou seja, à relação amorosa, durante os séculos I e II de nossa era, também se verificou um longo trabalho de desconexão realizado, aos poucos, em toda a história da civilização grega, helenística e romana.

Portanto essa *epimeleia*, esse dever de ocupar-se consigo, com sua alma, consiste, a partir da leitura de Alcibíades feita por Foucault, em simplesmente “conhecer-se a si mesmo”. Pela terceira vez, essa referência ao *gnothi seauton* aparece no texto de Alcibíades. Porém, com valor e significação diferentes das referências anteriores, que tratavam do conselho de prudência e aqueles referentes ao aspecto metodológico daquilo que vem a ser essa prudência.¹²

Desta feita então, temos o *gnothi seauton*, por assim dizer, em todo o seu esplendor e em toda a sua plenitude: o cuidado de si deve constituir-se no conhecimento de si. *Gnothi seauton* no sentido pleno: aí está, seguramente, um dos momentos decisivos do texto; um dos momentos constitutivos, penso eu, do platonismo; e, justamente, um daqueles episódios essenciais na história das tecnologias de si, na longa história do cuidado de si, e que terá um forte peso ou, pelo menos efeitos consideráveis durante a civilização grega, helenística e romana (ibid., p.85).

Segundo Foucault, embora Platão tenha em outros escritos, já citados, recuperado algumas técnicas arcaicas ou preexistentes, todo o movimento platônico a propósito do cuidado de si e de suas técnicas passou a consistir em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do “conhece-te a ti mesmo”. Acrescenta Foucault (ibid., p. 86) que para conhecer-se a si mesmo é preciso “estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores”. Há assim, na visão de Foucault, uma reorganização

¹² Temas tratados nas aulas ministradas por Foucault em 1982. Sobre os conselhos de prudência, 1^a hora, no dia 6 de janeiro, e sobre o “eu” com quem se deve ocupar, também na primeira hora da aula de 13 de janeiro do mesmo ano.

geral em torno do “conhece-te a ti mesmo” afastando-se as técnicas arcaicas, abrindo-se o espaço do cuidado de si e definindo-se o “eu” como sendo a alma. Aparece aos olhos de Foucault o palco de certa rivalidade, de longo percurso histórico entre o *gnothi seauton* e a *epimeleia heautou*. O princípio do “conhece-te a ti mesmo” torna-se o preceito ordenador de todas as técnicas existentes, a partir de temas como concentração do pensamento, retraimento da alma em torno de seu eixo, retiro em si, resistência, nos quais serão tratados mais adiante.

A temática da sobreposição entre o *gnothi seauton* e a *epimeleia heautu* é deveras importante para Foucault. Ele identifica uma sobreposição dinâmica ou um apelo recíproco entre os dois princípios, que é característico em Platão. Já na história do pensamento grego, helenístico e romano, existia certo equilíbrio e relações diferentes nos diversos tipos de pensamento ali existente.

Sem negligenciar, em sua análise, um preceito em detrimento do outro, Foucault observa, no texto de Alcibíades, o aparecimento pela terceira vez do *gnothi seauton*, na medida em que Sócrates formula a pergunta sobre as condições do conhecimento e como a alma pode conhecer. Nesse sentido, Sócrates se utiliza da metáfora do olho¹³. Sabendo-se que é a alma que deve conhecer a si mesma, ela se apercebe disso quando sua própria imagem lhe é devolvida como num espelho. Mas um indivíduo que quer conhecer quem é vê a si mesmo não só na superfície do espelho. Na leitura de Foucault, Sócrates considera que o indivíduo vê a si mesmo quando se olha em outro olho, vendo-se no olho do outro. Nasce daí, segundo Foucault, uma identidade de natureza como condição para que o

¹³ Foucault analisa o texto das passagens 132d – 133c de Alcibíades.

indivíduo possa conhecer quem ele é. Portanto, ao perceber-se no olho do outro, isto é, no olho em geral, ele se vê no princípio da visão e não no particular do olho, que é a pupila.

Assim sendo, “o olho se vê no princípio da visão”. Portanto, para Sócrates, “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”. Esta comparação é aplicada à alma por Sócrates, conforme a seguinte análise empreendida por Foucault:

A alma só se verá dirigindo seu olhar para um elemento que for 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 (*to phronein, to eidenai*). É voltando-se para este elemento assegurado no pensamento e no saber que a alma poderá ver-se. Ora, o que é este elemento? Pois bem, é o elemento divino. Portanto, é voltando-se para o divino que a alma poderá apreender a si mesma. Neste momento, então, coloca-se um problema que, deixo claro, sou incapaz de resolver, mas que é interessante, como veremos, relativamente aos ecos que poderá ter na história do pensamento: problema de uma passagem cuja autenticidade é contestada. (...) Ele faz do conhecimento do divino a condição do conhecimento de si. Suprimamos esta passagem, deixemos o resto do diálogo para se estar mais próximo de sua autenticidade, e teremos este princípio: para ocupar-se consigo mesmo, é preciso conhecer-se a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; e este princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso conhecer o divino para reconhecer a si mesmo (FOUCAULT, 2006 (6), pp.88-89).

Esse debate diz respeito à autenticidade de passagem, conforme alerta Foucault. A polêmica gira em meio à suposição de que Deus é o melhor espelho das coisas humanas para aquele que quiser julgar a qualidade da alma. Essa passagem de Alcibíades, forjada na tradição neoplatônica ou platônico-cristã, indica que em Deus podemos nos ver e nos conhecer.

Os melhores espelhos são mais puros e mais luminosos que o próprio olho, conforme o discurso de Sócrates. Seguindo esse raciocínio, vemos melhor nossa alma se a

olharmos em um elemento mais luminoso e mais puro que ela, a saber, Deus. Se alguém quer conhecer a si mesmo, deve estar em contato com o divino. Sua alma então será dotada de sabedoria (*sophrosyne*). De posse dessa *sophrosyne*, o homem saberá governar, será justo e a cidade será mais feliz¹⁴. Trata-se de um movimento de ascensão ao divino e de descida, capaz de tornar aquele que o fizer um governante de qualidade para sua cidade. Portanto, essa é a promessa final de Alcibíades a Sócrates. Ele irá cuidar da justiça enquanto governar, apesar de não ter necessariamente conseguido cumprir tal promessa. Promete praticar a *epimelesthai*, ocupando-se com a justiça (*dikaiosynes*).

Como reflexão mais geral, segundo Foucault, Sócrates incita Alcibíades a ocupar-se com sua alma, voltando seu olhar ao princípio da sabedoria. Quando se olha na direção da essência da sabedoria, nesse momento, volta-se para o divino. O elemento divino é aquele que leva o indivíduo a se conhecer e a se reconhecer. É no elemento de identidade que o divino reflete o que cada um é. Portanto, ocupar-se consigo mesmo é ocupar-se com a justiça. Na compreensão abstraída da leitura de Foucault, o ser do “eu” é a alma sujeito de justiça, sabedoria e bondade, considerando o preceito socrático-platônico e o tratamento dado a esse tema, principalmente em Alcibíades.

Com isso, considera-se um segundo aspecto de observação no que diz respeito a uma definição de cuidado de si. Apesar de certo tencionamento, nem tanto em termos de autenticidade¹⁵, destacam-se os seguintes aspectos: o estilo do diálogo socrático, a teoria

¹⁴ Foucault encontra essa passagem em Alcibíades, 135e.

¹⁵ Para Foucault, segundo considerações de sala de aula no curso de 1982, alguns elementos indicam uma redação precoce de Alcibíades na obra de Platão, tendo em vista conter elementos socráticos dos primeiros diálogos. Por exemplo: o método aporético, o jovem aristocrata que quer governar, a insuficiência da pedagogia, o papel atribuído ao amor pelos rapazes, etc. No entanto, noutros momentos, certos elementos utilizados, como, por exemplo, o interesse pela Pérsia e dois extratos no

das quatro virtudes entre os persas, a metáfora da alma que se olha no espelho e a alma agente ou, na interpretação foucaultiana, como sujeito da *khresis* e não como prisioneira do corpo. Todos esses elementos indicam uma trajetória do próprio platonismo, não no seu eixo central, mas no essencial de sua curva. A partir desse ponto de vista, Foucault entende ser possível isolar alguns elementos que posicionam bem a base da *epimeleia heautou*, suas práticas e sua elaboração filosófica no pensamento grego, helenístico e romano. Nesse sentido, observa:

Conhecer-se, conhecer o divino, reconhecer o divino em si mesmo, é fundamental, creio, na forma platônica e neoplatônica do cuidado de si. Não encontraremos estes elementos – em todo caso, não assim distribuídos e organizados – nas outras formas do cuidado de si, epicurista, estoica e mesmo pitagórica, a despeito de todas as interferências que possam depois ter ocorrido entre os movimentos neopitagóricos e neoplatônicos (FOUCAULT, 2006 (6), p.96).

Porém, segundo Foucault, a política, a pedagogia e a erótica são formas estritamente platônicas e neoplatônicas, sempre presentes na história geral do cuidado de si, fundamentado como conhecimento de si. Por outro lado, igualmente característico da corrente platônica e neoplatônica, o elemento que permite o acesso à verdade para essas correntes de pensamento é o fato mesmo desse conhecimento de si como expressão maior e soberana do cuidado de si. É também o fato de que o acesso à verdade permite, ao mesmo tempo, reconhecer o que pode haver de divino em si.

A partir dessa observação, Foucault aponta para o paradoxo do platonismo que, segundo ele, percorre a história do pensamento antigo e europeu pelo menos até o século

texto citado por Eusébio de Cesaréia, indicam uma datação mais tardia. Neste sentido, o que interessa ao propósito de Foucault é que, no referido diálogo, ele percebe um traçado que indica o percurso da filosofia de Platão, entre elementos socráticos ou até mesmo no neoplatonismo. Sobre Eusábio de Cesaréia (265-339) e suas reflexões teológicas, vide <http://acasadoebook.blogspot.com/2009/03/download-historia-eclesiastica-eusebio.html>.

XVII. Tal paradoxo indica, por um lado, a fermentação de diversos movimentos espirituais e gnósticos ao conceber o conhecimento e o acesso à verdade somente a partir de um conhecimento de si, que era reconhecimento do divino em si mesmo. Mas, ao mesmo tempo, o platonismo formara o clima de desenvolvimento do que ele chama de “racionalidade”, cujo ato de conhecimento, materializado no percurso e no método do conhecimento da verdade, vai de certa forma, absorver e reabsorver as exigências da espiritualidade. Assim sendo, ao longo do tempo, o platonismo desempenharia esse jogo duplo, na medida em que recoloca incessantemente as condições de espiritualidade necessárias ao acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorve a espiritualidade no movimento único do conhecimento: conhecimento de si, do divino, das essências (ibid., p.98).

Porém esse contexto geral do preceito do cuidado de si, que Foucault analisa em *Alcibiades*, com o passar do tempo, experimenta deslocamentos importantes. Assim, período do alto império romano nos séculos I e II, é marcado por um ambiente filosófico epicurista e cínico, conformando força no estoicismo romano, de Musonius Rufus até Marco Aurélio¹⁶. É o período de renascimento da cultura clássica do helenismo, imediatamente antes da difusão do cristianismo e do aparecimento dos primeiros grandes pensadores cristãos, tais como Tertuliano e Clemente de Alexandria. Para Foucault, esse período representa uma verdadeira idade de ouro da história do cuidado de si, o qual passou a ser entendido como noção, como prática e como instituição. As três condições, em

¹⁶ César Marco Aurélio Antonino Augusto. Viveu entre os anos 121-180. Filósofo estoico. Foi imperador romano no período de 161-180. Ensinava que o ideal a ser buscado não era a felicidade, mas a tranqüilidade e o domínio das paixões e emoções (<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/MarcuAAn.html>).

Alcibíades, capazes de determinar a razão de ser e a forma do cuidado de si, iriam ser rompidas quando ele situa a época escolhida.

Abordando o tema da transmutação do cuidado de si na idade de ouro, Foucault desenvolve um esquema capaz de analisar os mecanismos dessa mutação paulatina do sujeito, bem como a relação entre o acesso à verdade e a exigência de uma transformação do sujeito por ele mesmo. Indica, assim, um rompimento entre as condições capazes de justificar a razão de ser e a forma do cuidado de si, de Platão aos filósofos dos séculos I e II de nossa era. O rompimento ou deslocamento percebido por Foucault pode ser esquematizado, conforme quadro a seguir.

Elementos de observação	Em Alcibíades	Séculos I e II
Destino da prática	A quem é destinado o exercício do poder.	Prática autônoma conferida a todos.
Finalidade	Governar a cidade é a condição para salvar o outro, salvando-se.	Autofinalizada como arte da vida e salvação pela conversão de si.
Forma de apreensão	Unicamente pelo conhecimento.	Plural em suas apropriações.

Fonte: Foucault, 2006 (2).

As três condições que caracterizam a necessidade de cuidar de si em Alcibíades, a saber, o exercício do poder, a finalidade e o modo como se apreende o cuidado de si, no decorrer do tempo, sofreram modificações gradativas. Segundo Foucault, essa evolução já era captada no interior da própria obra de Platão. No entanto, nos séculos I e II, torna-se perceptível a presença de diferentes condições do cuidado de si em relação àquelas expostas em Alcibíades, até, aparentemente, desaparecer. No período referido, como portadores centrais dessas condições de cuidado de si, surgem as filosofias cínicas e epicuristas, estoica, as quais representam o cuidado de si como arte de viver.

Segundo Foucault, o que ocorre em relação ao preceito do cuidado de si é o fato de ter ele se tornado um princípio geral e incondicional, imperativo imposto a todos, durante todo o tempo, independentemente de *status*. Por outro lado, ocupar-se consigo é algo que passa a ter finalidade em si mesmo e deixando de ser utilizado apenas para a atividade particular que consiste no privilégio de governar a cidade. Estimulado por Sócrates, Alcibiades se interroga sobre a natureza do cuidado de si no seu próprio “eu”. Porém, a finalidade do cuidado de si era outra, era a cidade.

Considerando tais experiências, identificadas nos estudos que Foucault empreende sobre os gregos e consolidadas nos séculos I e II, ter cuidado consigo mesmo passa a indicar fortemente a noção de alma e o exercício de duplo papel a desempenhar. Por um lado, passa a fixar para o corpo um regime que seja efetivamente determinado por sua própria natureza, suas tensões, bem como o estado e as circunstâncias em que se encontra. Porém, a alma só poderá fixar corretamente esse regime para o corpo, na medida em que tenha operado sobre si mesma um trabalho, eliminando os erros, reduzindo as imaginações e dominando os desejos que lhe fazem conhecer a “sóbria lei do corpo”. Foucault cita Ateneu¹⁷, cuja influência estoica define claramente esse labor da alma sobre ela própria, como condição para chegar a um bom regime somático (FOUCAULT, 1985, p. 132-134).

A alma faz um trabalho racional, ao adotar as três dimensões citadas, as quais são bem conhecidas entre os médicos. Não se trata, como nos diálogos platônicos, de instaurar uma luta da alma contra o corpo, nem de estabelecer meios para a alma se defender do corpo. Segundo Foucault (ibid., p. 134), a alma deve corrigir-se para conduzir o corpo

¹⁷ Ateneu de Náucratis. **Ateniense** (cerca 200 dC) é um escritor da Grécia antiga. Nascido e criado na cidade egípcia antiga de Náucratis. Pouco mais se sabe de sua vida (<http://ca.encydia.com/es/Ateneu>).

conforme a lei que é a do próprio corpo. Esse trabalho deve ser descrito pelo regime médico em três elementos, que podem arrebatar o sujeito para além das “necessidades atuais do organismo”: o movimento do desejo, a presença das imagens e o apego ao prazer. Por isso, o homem deve assumir um modelo de conduta que absorva o regime completo da alma e do corpo.

Foucault cita Rufus de Éfesos, em seu “Tratado de satiríase”, para demonstrar a capacidade de redução das “solicitações do corpo”, enfatizando: “A submissão voluntária ao corpo deve ser compreendida enquanto escuta de uma razão que presidiu à ordem natural e que ordenou, para seus fins, a mecânica do corpo. É dessa razão natural que os *doxai* (opinião, brilho, fama) se arriscam a desviar a alma e a suscitar desejos excedentes”. Em vez de *doxai*, afirma que, no regime médico, por exemplo, estabelece-se uma ética do desejo moldada por uma física da excreção. Por conseguinte, purificada de todas as suas representações vãs, a alma só dirige a atenção para a “economia austera das evacuações orgânicas” (ibid., pp. 138-139).

O segundo elemento levantado por Foucault, fortemente identificados, nos séculos I e II, como efeitos de cuidado de si, diz respeito à desconfiança aos elementos de imagem (*phantasiai*). Nesse caso, ele cita Galeno que enxerga perigos em imaginar ou em rememorar os *aphrodisia* com seus fenômenos de satiríase. Mas, para Foucault, há também perigo em perceber os *aphrodisia*, a partir de certo debate sobre a imagem, o olhar frequente, entre gregos e latinos. Olhar, imagem, claridade representavam perigo para o rigor dos costumes, operando-se uma luta constante contra imagens internas ou externas como condição e garantia de boa conduta sexual (ibid., p. 141).

Por fim, seguindo uma linha estoica, Foucault esclarece que o prazer é o acompanhamento do ato. No regime racional, o prazer tem sua importância somente quando não é um fim procurado. Por exemplo, no ato sexual, o homem deve “evacuar seu esperma” sem precisar buscar o prazer que acompanha essa emissão (ibid., p. 142). Nesse sentido, esclarece que, com o florescimento da idade de ouro na cultura neoclássica, o “eu” aparece tanto como objeto do qual se cuida, quanto (e mais importante), como finalidade que se tem em vista ao cuidar de si mesmo.

Nessa perspectiva, Foucault indica os três grandes domínios, remissivos entre si, com os quais se atualiza o cuidado de si na época estudada por ele, isto é, séculos I e II de nossa era. São eles: o corpo, na prática da dietética (medicina, alimentação, regime); os familiares e a casa, na prática da vida econômica; o amor, na prática da erótica. “É por cuidado com o regime e a dietética que se pratica a vida agrícola, que se fazem colheitas, etc., isto é, que se passa à econômica. E é no interior das relações de família, ou seja, no interior das relações que definem a econômica, que se encontrará a questão do amor” (FOUCAULT, 2006, p. 199).

1.3. Da coextensividade à totalidade da existência

Para Foucault, a forma reflexiva organiza não só a relação com o objeto – ocupar-se consigo como objeto – mas, igualmente, a relação com o objetivo buscado. Trata-se de uma espécie de “autofinalização” da relação consigo, não mais como preparação para governar a cidade, cujo “eu” era tanto objeto quanto finalidade. Porém, esta ocorria somente porque havia necessidade dessa mediação da cidade, de modo que, o mediador invocado é a autorrealização de si. Cuidar de si, conforme Foucault, não se determina mais na forma

única do conhecimento de si. Porém, essa forma não desaparece, sendo apenas atenuada, na medida em que se integrou em um conjunto bem mais vasto. Essa atenuação é atestada pelo uso de certos elementos de vocabulário e tipos de expressões descritas por ele como formas de atividade que vão para além do domínio circunscrito apenas pela atividade de conhecimento (FOUCAULT, 2006 (7), p.104).

Para Foucault, o cuidado de si assume, no período da idade de ouro, um desenvolvimento que extrapola a simples atividade de conhecimento, envolvendo toda uma prática de si e não só a prática de conhecimento. Foucault define esse movimento como uma explosão do cuidado de si, que se efetiva numa transformação. Dá-se, assim, uma generalização do cuidado de si a partir de dois eixos. O primeiro foi a generalização da própria vida do indivíduo, tornando o cuidado de si extensivo à vida individual; o segundo fez com que essa generalização do cuidado de si fosse estendida a todos, não sem apresentar restrições importantes. Houve, portanto, um deslocamento cronológico do preceito do cuidado de si, agora, experimentado como extensivo à vida individual e coextensivo à arte de viver. Passou-se da coextensividade à totalidade da existência.

Foucault reaproxima o tema da arte do fazer, desta vez como *tekhne tou biou*, ou seja, “arte da vida, arte da existência que desde Platão e, sobretudo nos movimentos neoplatônicos, tornar-se-á definição fundamental da filosofia. O cuidado de si tornou-se coextensivo à vida”. Não é o momento do *kairos*. Este, em certa medida, representa aquela ocasião evocada no sentido espacial, no exemplo do arqueiro que, ao apontar para o alvo por meio da mira, visa à precisão. Também não é aquele momento encontrado em Alcibíades, o momento da vida, da “estaçao da existência em que se deve ocupar consigo

mesmo”, refletida na imagem da idade crítica para a pedagogia, para a erótica e para a política. É o momento da *khora*, ou seja, o momento em que se ingressa na vida e se exerce o poder (ibid., p.107).

O período estudado por Foucault, isto é, a idade de ouro do cuidado de si, é observado sob o aspecto de uma metamorfose. Diferentemente do período socrático-platônico, o cuidado de si é modelado como uma obrigação permanente que deve durar a vida toda. Para que isso pudesse acontecer, Foucault esclarece que nem foi preciso chegar aos séculos I e II de nossa era. Ao escrever carta a Meneceu, Epicuro¹⁸ já afirmava que a filosofia deve ser praticada quando se é jovem e quando se é velho. Afirmava que nunca era demais cedo ou demais tarde para ter cuidados com a própria alma. Assim, filosofar, a todo momento, assemelha-se a alcançar a felicidade.

O jovem deve preparar-se (*paraskheue*) para a vida. Este preceito aparece entre epicuristas e estoicos. O velho, por sua vez, filosofa para rejuvenescer, ou seja, para voltar no tempo ou, ao menos, para desprender-se dele pela atividade de memorização, a qual, entre os epicuristas, significava a rememorização dos momentos passados. A partir de sua leitura, Foucault afirma que, no período estudado, era corrente o entendimento de que, quando se é jovem, deve-se filosofar para ser firme diante do futuro e, quando se é velho, filosofa-se com o intuito de rejuvenescer no contato com o bem, para a lembrança dos dias passados.

¹⁸Epicuro de Samos (341-270 a.C.). Filósofo grego do período helenístico. A ética de Epicuro assegura aos homens que a felicidade é facilmente alcançável, desde que algumas poucas necessidades naturais sejam satisfeitas, pois a felicidade não é outra coisa que a ausência de dor física e um estado de ânimo livre de qualquer perturbação ou paixão. Assim, a felicidade, para Epicuro, se identifica com um prazer estável, que os gregos chamavam de *ataraxia* (<http://educacao.uol.com.br/biografias/epicuro.jhtm>).

Este é o debate apresentado por Foucault sobre o problema da inserção do adulto no interior das práticas de si. A inserção ocorre numa interação entre jovens, homens maduros e idosos que se iniciam, encorajam-se uns aos outros, empenham-se quer sozinhos, quer coletivamente na prática de si. Sêneca¹⁹ orienta pelo conselho, que é o médico da alma, de conversão. Esta acontece quando se age em sintonia com a “constância do sábio” e a “tranquilidade da alma”, afastando-se o perigo da “ociosidade”. São influências estabelecidas do epicurismo ao estoicismo.²⁰

Já Epiteto, falando para seus jovens alunos, busca dar conselhos e regras sobre a maneira de se conduzir na cidade, segundo suas atividades diárias. Já os adultos o procuravam em busca de conselhos de conduta. Entre os cínicos, havia interpelação a todos nas praças, ruas e até em festividades. Foucault fala de um discurso contendo o conceito de “retiro para fora do mundo ordenado”, sob a condição de *logon apodidonai*, ou seja, apercebendo-se permanentemente daquilo que se faz. São problemas de ascese, do retiro em si mesmo, da *anakoresis eis heauton*, incluindo-se também o grupo dos terapeutas de Alexandria. Seu objetivo principal a *epimeleia tes psykhes*, ou seja, ter cuidado com a alma (ibid., pp.110-112).

Para Foucault, essa é uma paisagem inteiramente diversa daquela desenvolvida em Alcibíades, cujo centro de gravidade ou o ponto sensível da prática de si se estabelecia entre pessoas jovens aristocratas. Tendo como objetivo governar a cidade, ocupavam-se

¹⁹ Lúcio Aneu Sêneca. Viveu entre 4 a.C. e 65 d. C.. Para ele, deve-se viver conforme a natureza, pois esta, em essência, é o logos divino, axioma fundamental para se viver de acordo com a razão. A razão é aquilo por meio do qual o homem se torna livre e feliz. O homem sábio não apreende o seu verdadeiro bem nos objetos externos, mas usando bem esses objetos através de uma sabedoria que se escraviza pelas paixões e pelas coisas externas (<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/LuciusAS.html>).

²⁰ Foucault se baseia aqui numa trilogia da conversão, segundo referência em P. Veyne, o qual discorre sobre o problema de datação do tratado “Letras a Lucílio”.

com a alma no começo da vida até a passagem para a idade adulta. Nesse novo cenário, a noção de cuidado de si se combina por outros elementos. É um cenário composto por pessoas adultas, com família constituída. Essas pessoas ocupam-se com a própria alma no final da vida. Isso acontece na própria idade adulta ou na passagem da fase adulta para a velhice. Mas o cuidado de si assume uma forma geral para todos: jovens, adultos e velhos. Mas não sem críticas essa coextensividade das práticas de si são experimentadas no período estudado por Foucault. Ele cita Luciano que criticava o filósofo em leilão exposto num mercado de vidas procurando recrutar alunos que queriam adquirir seu próprio modo de vida. Cita também outra passagem de Luciano, em que critica Hermotímo que, aos 60 anos, acreditava ainda ser possível aprender filosofia, a arte de viver, a felicidade (FOUCAULT, 1985, p. 55).

Desde os gregos, e mais especificamente no período de ouro romano, o cuidado de si configurava-se como um “fenômeno cultural”, como princípio de toda conduta racional para aquele que quisesse obedecer ao princípio da racionalidade moral. Mas, não se deve ignorar esse princípio sofreu uma série de outras transformações no cristianismo primitivo, na idade média, no Renascimento e no século XVII. Portanto, esse deslocamento do preceito do cuidado de si do período da adolescência ao da maturidade acarreta consequências. Os dois deslocamentos principais analisados por Foucault dizem respeito à própria prática pedagógica e à questão da proximidade com a medicina, estabelecendo o eixo formador e corretivo, tema que será abordado a seguir.

Segundo alerta Foucault, se quisermos entender o problema do sujeito em sua relação com a prática, é preciso antes compreender certos dispositivos de subjetividade que

vem se constituindo desde os gregos, helênicos e romanos. É preciso firmar o entendimento da constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito e deste como fim último para si mesmo, pelo exercício da verdade (FOUCAULT, 2006, p. 385). Entre os antigos gregos, esses elementos eram diferenciados. Já os dispositivos de subjetividade produzidos na atualidade, diferentemente do que ocorria entre gregos, helênicos e romanos, são vistos por Foucault como objetivação possível do sujeito em um campo de conhecimentos e submissão do sujeito à ordem da lei. Trata-se de uma heterogeneidade fundamental que deve servir de alerta para qualquer tipo de “projeção retrospectiva”.

O que estava inscrito, segundo Foucault, no pensamento grego e na cultura da antiguidade, era “espiritualidade e saber”; “prática e exercício da verdade”. Ele estuda tais dispositivos por meio de *askesis*, ou seja, do tipo de trabalho cujas formas de práticas e cujos elementos de progressão sucessiva devem ser experienciados. Nesse contexto, os jogos de renúncias se tornam cada vez mais severos, tendo como alvo e no limite a renúncia a si. Foucault percebe que, na atualidade, os dispositivos de subjetividade sofrem grandes modificações. Em vez de espiritualidade e saber, “objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos”; em vez de prática e exercício da verdade, “sujeição do sujeito à ordem da lei”. (ibid., p. 385). Esses dois aspectos são analisados, de maneira específica, sendo bastante enfocados por Foucault. Pode-se dizer que, de modo geral, as formas de pedagogia e as práticas médicas, cada vez mais, se aproximam da noção de cuidado de si, tendo em vista a necessidade do corpo de arrefecer os desejos da alma.

1.4. Eixo formador e corretivo

Sob o ponto de vista do elemento formador, Foucault enfatiza que a prática do cuidado de si passa a ser mais exigida. Segundo esclarece, nos séculos I e II o cuidado de si exige uma visão mais crítica, pois agora é uma atividade também desenvolvida entre pessoas adultas. Trata-se de uma atividade crítica em relação a si mesma, ao seu mundo cultural e à vida das pessoas. Nesse sentido, como eixo formador, a prática de si terá um papel corretivo. É que, agora, de modo especial, estando vinculado à prática da crítica, não acontece pela referência a um estado de ignorância, no qual se encontravam os indivíduos incitados por Sócrates.

Na leitura de Foucault, Alcibíades ignora o objeto do cuidado. Além disso, não sabe que ignora nem o que fazer para governar bem. Alcibíades nada aprendera, e aquilo que acreditava ter aprendido não passava de vento. A prática de si se estabelece no fundo da ignorância que ignora a si mesma, a exemplo de Alcibíades. Mas agora, conforme alerta Foucault, “a prática de si impõe-se sobre o fundo dos erros, de maus hábitos, de formação e de dependências incrustadas e que se trata de abalar” (FOUCAULT, 2006 (7), p.116).

Foucault descobre, em seus estudos, um tipo de pedagogia que nasce do exercício prático, mediante a “transmissão de uma verdade que tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, capacidades, saberes etc., que ele antes não possuía e que deverá possuir no final dessa relação pedagógica”. Ele deve identificar a relação que consiste na “transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões (...), mas modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos”. (FOUCAULT, 2006, p. 493).

Segundo Foucault, a pedagogia antiga, de modo geral desde os pitagóricos, era

cercada por significativas regras de silêncio. Esse tipo de silêncio é requerido em relação à escuta, pois se deve escutar bem, devendo-se também anotar o que se ouve. Mas, antes de tudo, não se deve falar nem interromper a palavra do mestre, nem tomar notas. Esse é um exercício praticado sob a forma de memória, consistindo assim, segundo Foucault, no aspecto positivo da interdição temporária de fala (ibid., p. 502). Calar e escutar são as duas coisas mais difíceis de aprender. Porém, nos primeiros séculos de nossa era, são ações indispensáveis para ser um bom ouvinte (*akoustikoi*). Na concepção, por exemplo, da escola pitagórica, a instrução é iniciada pelo silêncio (*ekhemythia*). Só depois é que se tinha o direito de falar.

O novo eixo formador considera o termo grego *paraskheue*, traduzido por Sêneca como *instructio*, uma espécie de armadura de proteção do indivíduo em face dos acontecimentos, não devendo se formar em função de um objetivo profissional determinado. O que acontece de mais importante para Foucault, é o fato de que o aspecto formador agora não mais se dissocia de um aspecto corretivo. Em Alcibíades, a prática de si se desenvolvia segundo o eixo formação-saber. No período em estudo, essa prática passa a ser exercida através da correção e liberação do mal interior.

A ação da *epimeleia* não é apenas um exercício de solidão, mas também uma prática social. Para Foucault, este é um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo. Destaca, nesse aspecto, a carta 50 para Lucílio, na qual Sêneca afirma: “O mal não está fora de nós (*extrinsecus*), está em nosso interior (*intra nos est*). O mal está em nossas vísceras (*in visceribus ipsis sedet*)”. Nessa mesma linha, observa Foucault que é preciso buscar um mestre para orientar na dominação e expulsão desse mal interior,

libertando-nos dele. Na busca desse propósito, é melhor corrigir esse mal com o sujeito em idade tenra, ainda jovem, ou pouco tempo depois de ter sido por ele acometido. Mas, para Sêneca, essa correção também pode se dar na fase adulta do indivíduo (FOUCAULT, 1985, p. 57).

Foucault toma a história dos procedimentos psicagógicos²¹ na antiguidade greco-romana para afirmar que se operou, de modo geral, considerável transferência e considerável mutação entre a filosofia greco-romana e o cristianismo. Em primeiro lugar, pelo fato de a psicagogia greco-romana estar muito próxima da pedagogia, na medida em que é sobre quem aconselha – seja ele o mestre, o amigo, o diretor – que recai a necessidade de dizer a verdade. É a ele que cabe estabelecer as regras para se dizer a verdade e para que a verdade possa produzir seu efeito. (FOUCAULT, 2006, p. 493).

Tratando da pedagogia da filosofia antiga, estendendo-se também para a psicagogia, Foucault afirma: “O mestre de certa forma detém a verdade, formula a verdade, formula-a como convém e segundo regras que são intrínsecas ao discurso verdadeiro que ele transmite (...). A psicagogia é também experimentada como uma *paideia*”²². Segundo Foucault, em busca dos conhecimentos úteis, Epicuro propôs, como oposição à noção de *paideia*, uma *physiologia* distinta em relação à outra, como equipagem, (*paraskeue*), ou seja, a preparação do sujeito e da alma (ibid., p. 494).

²¹ Significa evocação mágica das almas. Foucault se refere aos procedimentos da psicagogia como transmissão de uma verdade que tem por função modificar o modo de ser do sujeito e cujo peso essencial da verdade se coloca do lado de quem aconselha.

²² A noção de *paideia* é desenvolvida por Foucault a partir da obra de W. Jaeger: *Paideia: La formation de l'homme grec*, Paris, 1964. O tomo II é dedicado particularmente ao estudo dessa noção em Sócrates e Platão. Baseia também em H. I. Marrou. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. Mas fundamentalmente, no curso de 1982, ele estuda aspectos sobre a *paideia* e o combate feito por Epicuro ao rejeitar essa ideia de *paideia* como uma “cultura de fanfarrões, elaborada meramente por fabricantes de verbo, cuja única meta é fazer-se admirar pelas massas” (FOUCAULT, 2006, p. 292).

A partir dessa preparação, estariam o sujeito e a alma equipados, de maneira necessária e suficiente, para enfrentar todas as circunstâncias da vida que, porventura, possam surgir. Segundo Foucault, na interpretação de Epicuro²³, “a *paraskeue* é precisamente o que permitirá resistir a todos os movimentos e solicitações que deverão advir do mundo exterior. (...) Atingir a meta e permanecer estável, fixado na meta, sem se deixar desviar por nada. Assim, a *physiologia* tem por função a *paraskeuazein*: dotar a alma do equipamento necessário para seu combate, seu objetivo e sua vitória. Em si, opõe-se à *paideia* (ibid., p. 293).

Foucault aponta um aspecto fundamental para o tema da pedagogia e a prática do cuidado de si: aquele pelo qual o indivíduo torna-se o que nunca foi. Fazendo referência a Sêneca, destaca: “Mesmo na fase adulta, podemos nos corrigir. Mesmo se nos enrijecermos, existem meios de nos endireitarmos e de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos”. (FOUCAULT, 2006 (7), p. 116). Nada vence o labor obstinado, o zelo perseverante e inteligente. Foucault acrescenta ainda que esse elemento é um dos mais fundamentais da prática de si, pelo fato de que Sêneca evoca o que se passa com os elementos físicos, os corpos físicos e alcança a alma, sendo esta capaz de endireitar o espírito humano.

Segundo Foucault, Sêneca acredita que a razão do espírito humano, que é flexível, poderá ser endireitada, de forma a aprender as virtudes, desaprendendo os vícios. Essa fórmula era essencial para os cínicos os quais tratavam da noção de desaprendizagem, reencontrada entre os estoicos. Para estes, o conhecimento indispensável é aquele que evita

²³ Foucault estuda a sentença 76 de Epicuro, in *Lettres et maximes*, p. 267. Aborda também a noção de *paraskeue* na aula de 24 de fevereiro, segunda hora, em 1982.

desaprender, ou seja, a *to periaireen to apomanthanein*²⁴ resulta do domínio, desde cedo, da separação entre conhecimentos úteis e conhecimentos inúteis. E evitando-se aprender estes últimos não se tem que desaprendê-los em seguida (ibid., p.117). No entanto, para ele, esse “modo de vida” (*kata physin*) dos cínicos leva a desaprender os costumes e outros conteúdos da *paideia*. Foucault observa que há críticas direcionadas também à primeira infância e às condições em que ela se desenrola no meio familiar, seus efeitos educativos e o conjunto de valores transmitidos e impostos²⁵.

1.5. Aproximação entre atividade médica e filosófica

Outra consequência, apontada por Foucault, do deslocamento cronológico do cuidado de si, do final da adolescência à fase adulta, seria a nítida e demarcada aproximação entre a prática de si e a medicina. Nesse sentido, lembra que, para Platão, a arte do corpo era nitidamente distinta da arte da alma. E é por esse motivo que, em Alcibíades, a alma ficava bem específica como objeto do cuidado de si (FOUCAULT, 2006, p. 132). A função precípua dessa aproximação, também observada nos séculos I e II, é a reintegração do corpo. O cuidado de si se dá, então, em função da necessidade de correção e de reparação, isto é, do restabelecimento de um estado que talvez nunca tenha existido, mas cujo princípio é indicado pela natureza. A aproximação privilegiada entre a filosofia e a medicina se transforma em relação de complementaridade.

No entanto, Foucault observa que essa vinculação é antiga. Consta no *corpus* hipocrático, por exemplo, ser impossível saber medicina quando não se sabe o que é o

²⁴ Foucault encontra essa referência em Diógenes Laérce. *L'ascese cynique*.

²⁵ Foucault refere a carta 32 de Sêneca a Lucílio. Este, em meio às pressões familiares, segundo Sêneca, deve colocar-se em segurança e reencontrar a si mesmo. Deve alcançar o desprezo generoso por todas as coisas almejadas por seus pais para ele.

homem. Só cura corretamente os doentes aquele que adquirir a ciência da filosofia. Trata-se de uma imbricação psíquica e corporal constitutiva do centro desse cuidado, discurso também encontrado desde Platão e na tradição pós-platônica. Nesse discurso filosófico de aproximação entre prática filosófica e prática médica, Foucault cita estudos de W. Jaeger, em *Greek medicine as paideia*, de 1945, e também de R. Joly, em *Platon et la medicine*²⁶. Lembra, além disso, a noção de Epicuro sobre o fato de que não se deve fingir que filosofa, mas filosofar realmente, com base na noção de *ontos philosophein*. Temos necessidade não de parecer, mas de estar verdadeiramente com boa saúde (*kat aletheian hygiaein*). Esta é a noção de cura segundo a verdade, isto é, cuidando-se²⁷.

A atenção, segundo Foucault, deve dirigir-se à saúde, ao regime, aos mal-estares e a todos os males e perturbações que podem circular entre corpo e alma, para citar as cartas 55, 57, 78 de Sêneca. Ou então, a partir de correspondência de Marco Aurélio, em que Foucault analisa o debate sobre a morte de Frontão²⁸, constituindo-se numa imbricação psíquica e corporal central neste cuidado (ibid., p. 134). Cita também Possidônio²⁹, num certo retorno ao realismo moral de Platão³⁰, dentro de uma visão estoica de que há uma assimilação da prática filosófica por uma espécie de prática médica.

Possidônio defende a independência relativa das funções irracionais e concupiscentes da alma, ao afirmar: “Portanto, é preciso mais que um julgamento reto para

²⁶ Este estudo consta no Bulletin de l'Association Guillaume Budé. *Revue de Etudes Grecques*, nº 83, de 1960.

²⁷ Esta noção é extraída da Sentença Vaticana, 54. In *Lettres et maxims*.

²⁸ Conforme aula de 27 de janeiro de 1982, no Collège de France.

²⁹ Referência em A. J. Voelke. *L'Idée de volonté dans le estoïcisme*. Paris, 1973.

³⁰ Cita nessa linha: E. R. Dodds. *Les grecs et l'irrationnel*. Saudações a um retorno do realismo moral de Platão por Possidônio. Cita também M. Laffranque. *Poseidonis d'Apamée*. Paris, 1964. Capítulo sobre L'anthropologie.

dominar as paixões, as quais se atêm ao corpo e aos seus equilíbrios: toda uma terapêutica e uma dietética são requeridas para dissipar as paixões, e não somente uma correção do pensamento”. Cita, ainda, Musonius, que afirmava ser necessário chamar o filósofo assim como se chama o médico em caso de doença. A ação daquele junto às almas é análoga à do médico junto aos corpos. Cita, por fim, Plutarco³¹, no que concerne aos preceitos de saúde. Medicina e filosofia são *mia khora*, ou seja, uma só região, num território único. E assim apresenta exemplos dessa ligação entre filosofia e medicina (FOUCAULT, 2006 (7), p. 119).

Seguindo esse pensamento sobre o cuidado de si, Foucault (1985, p. 59) acrescenta: “Aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um serviço de alma que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas”. Para Foucault, esse vínculo entre medicina e cuidado de si, antigo, tradicional, bem estabelecido e sempre repetido, é marcado pela identidade do arcabouço conceitual entre medicina e filosofia, cujo centro é demarcado pela noção de *pathos* entre os epicuristas e principalmente entre os estoicos. Essa noção era entendida como paixão e como doença em seus diversos estágios.

Esclarece Foucault (ibid., p. 60) que as metáforas médicas são muitas. Com isso, nos aproximamos da compreensão dos jogos de cuidados da alma e, ao mesmo tempo, fazemos uma aproximação progressiva com a pedagogia: “A melhoria, o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia, a *paideia* que esta deve assegurar, é tingida cada vez

³¹ Plutarco de Queronéia. Viveu entre os anos 45-125 (?), no período greco-romano. Sua ética tem por base a convicção de que, para se alcançar a felicidade e a paz, é preciso controlar os impulsos das paixões, por meio da astúcia ética, tirando proveito do inimigo (<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/Plutarco.html>).

mais com as cores médicas. Formar-se e cuidar-se são atividades solidárias". É nesse sentido que Epiteto recusa a ideia de que sua escola filosófica seja somente um lugar de formação. É, antes de tudo, um "dispensário da alma", um "gabinete médico", um *iatreion*. É também um lugar de sofrimento, pois seus discípulos devem adquirir a consciência de seu estado patológico pelos fluxos de humores e agitação do espírito. Portanto, devem ir à escola "não para se fazer cuidar pela *therapeuthesomenoi*, mas sim para retificar seus julgamentos e corrigi-los, como *epanorthosontes*". Nessa perspectiva, orienta Epiteto³²: "Quereis aprender os silogismos? Curai primeiro vossas feridas, estançai o fluxo de vossos humores, acalmai vossos espíritos" (FOUCAULT, 1985, p. 61).

Galen, além de querer curar os "grandes desvios do espírito", buscava também cuidar das "paixões e dos erros". Estas eram provocadas pelas energias desreguladas das almas, rebeldes à razão, ou pelas ideias nascidas de falsas opiniões. Segundo enfatiza Foucault, a atenção pelo corpo era bem diferente daquela dedicada à "valorização do vigor físico", integrante da formação do homem "livre". Lembra que a alma é demasiado importante, a ponto de eventos como a morte, a doença, ou mesmo o sofrimento físico não constituírem verdadeiros males. Nesse deslocamento, corpo e alma devem se comunicar e intercambiar seus males. Esse é o ponto destacado por Foucault no que diz respeito à atenção dirigida aos problemas que gravitam entre o corpo e a alma. A esse respeito, esclarece:

A inquietação dirige-se, sobretudo, ao ponto de passagem das agitações e das perturbações, tendo em conta o fato de que convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria. É a esse ponto de contato, enquanto ponto de

³² Entretiens, III. Citado na nota 55, p. 61, conforme referência bibliográfica integrante deste trabalho.

fraqueza do indivíduo, que se dirige a atenção que se concede aos males, mal-estares e sofrimentos físicos. O corpo, com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que, em troca, ameaça a alma menos por suas exigências demasiado vigorosas do que por suas próprias fraquezas" (ibid., p. 62).

Nessa aproximação entre medicina e moral, segundo Foucault, o mais importante a observar é a ideia de reconhecer-se como doente ou ameaçado pela doença. O homem deve reconhecer-se como indivíduo imperfeito, ignorante e que precisa ser corrigido, formado e instruído. Deve reconhecer-se também como indivíduo que sofre certos males e que está em estado de necessidade, podendo receber medicação e socorro (ibid., p. 63). No que diz respeito à questão da sexualidade, Foucault aponta também correlações entre o ato sexual e o corpo. Não se trata somente de um maior cuidado pelo corpo, mas pelo temor à atividade sexual, considerando suas proximidades com as doenças. Do lado da mulher, deve-se valorizar o vínculo conjugal e a relação dual que se constitui pela justa conduta e temperança do marido (ibid., p. 233).

Nesse movimento de deslocamento do preceito do cuidado de si, este devendo estar presente em todas as fases da vida, o próprio sentido de velhice é observado por Foucault com um novo tipo de privilégio. Privilégio para além daquele já conferido à velhice na cultura grega tradicional, em face de seu valor e reconhecimento, mas pouco desejável. A velhice torna-se o coroamento, o período de recompensa do cuidado de si, sua mais alta forma, abrandando o problema da morte. Foucault cita a liberação experimentada pela velhice em relação aos desejos físicos, às ambições políticas e individuais e à aquisição de experiência. Esse estágio torna o idoso soberano de si mesmo e capaz de satisfazer-se

inteiramente consigo³³.

A velhice, nessa nova ética do cuidado de si, estudada entre gregos e romanos nos séculos I e II, tem como consequência principal ser uma meta positiva de existência pela liberação. Por conseguinte, deve-se colocar em um estado tal que se viva a vida como se já estivesse consumada. Com base em Sêneca e outros, Foucault destaca a ideia de que se deve organizar a vida para ser velho. A questão da morte deve ser entendida pela meditação. Viver a vida como se fosse o derradeiro dia traz um tipo de satisfação e de prazer que se pode ter consigo. Trata-se de um aspecto muito importante da relação entre velhice e imortalidade, na medida em que a velhice está em correlação com os temas da imortalidade e da sobrevida pessoal (FOUCAULT, 2006, p. 137-138). A meditação sobre a morte (*melete thanatou*) mantém-se como o “*topos* da filosofia”, aparecendo em Platão³⁴ e também entre os pitagóricos. Portanto, não aparece inicialmente no interior da prática de si definida e organizada no período helenístico e romano. É uma prática milenar.

O cuidado de si, no período estudado por Foucault, isto é, entre os séculos I e II, não é mais somente uma recomendação reservada a alguns indivíduos. Ele se destina a todos, num jogo metodológico, envolto em uma cultura exercida em práticas, ou formada em instituições e em grupos, perfeitamente distintos entre si. Frequentemente, esses grupos eram fechados uns aos outros e, em grande parte, havia uma relação de exclusão dos demais.

³³ Foucault desenvolve esse assunto na aula de 20 de janeiro de 1982, segunda hora, conforme referência neste trabalho.

³⁴ Segundo nota 1, p. 592, a *melete thanatou* aparece em Fedon, 67e, e 81a. São destacadas suas raízes arcaicas, segundo o artigo de J. P. Vernant. “*Le fleuve amelê*”. In Mythe et pensée chez les grecs; pp. 108-123.

Todavia, Foucault afirma que o cuidado de si possuía uma amplidão, um leque muito diversificado, podendo ser encontrado não só nos meios aristocráticos ou entre pessoas cultas, como aquelas do século XIX na Europa, mas também nos meios menos privilegiados. Existia também nas classes menos favorecidas, cujas práticas eram fortemente ligadas à existência de grupos religiosos, claramente institucionalizados e organizados em torno de cultos definidos e procedimentos ritualizados (FOUCAULT, 2006, pp. 140-141). O cuidado de si, portanto, sempre existiu no interior de grupos determinados e distintos uns dos outros, combinando entre o terapêutico e o saber, mas de forma variável, conforme o grupo, os meios e os casos. Sobre a base do controle de si (*enkratēian*) podem ser edificadas virtudes da alma (FOUCAULT, 2006 (2), p. 153).

Não é demasiado destacar que o grupo dos terapeutas é, por diversas vezes, referido por Foucault, principalmente pelo aspecto da relação corpo e alma. Em face de diversas formas de cuidados em grupo, destinava-se o sétimo dia, após o cuidado da alma (*ten tes psykhes epimeleian*) aquele dia em que alguns indivíduos faziam fricção do corpo com óleo. Segundo Foucault, a maioria desses grupos não assumia as diferenças de *status*, a exemplo de Alcibiades. Esclarece, por exemplo, que, entre os epicuristas e os estoicos, não era aceito qualquer tipo de diferenciação de *status*, em termos de distinção entre rico e pobre, escravo e livre etc. Para ser livre, entendiam eles, a pessoa deve se liberar de todos os vícios, paixões, dependências etc. a que estivesse presa (FOUCAULT, 2006, p. 146).

O auge desse deslocamento da noção de cuidado de si, segundo Foucault, ocorreu nos séculos I e II de nossa era. O princípio de ocupar-se consigo, conforme a base filosófica, coloca em evidência a amplitude de efeito, a repetição generalizada e a

possibilidade de alcance para todos. Porém, em face da escuta e da fala, da leitura e da escrita, bem como da inteligência e seus territórios de existência, a efetivação dessa prática pode ser frágil. Com isso, Foucault reconhece a afirmação de que “o princípio é dado a todos, mas poucos são os que podem escutá-lo”. Para ele, ali se expressa a “grande forma da voz que a todos se dirige e poucos ouvem”. Esse presságio funciona paulatinamente como a grande forma do apelo universal que só para poucos garante a salvação (*ibid.*, p. 148).

A ideia de salvação é central na prática de si. Salvar-se é realizar a própria salvação. A ela Foucault direciona sua análise do cuidado de si. Observa então que o deslocamento cronológico que levou o cuidado de si na adolescência ao cuidado de si na fase adulta e na velhice instaura o problema de conhecer o objetivo e a meta desse cuidado de si. A questão é saber em que se pode ser salvo. É também saber se a relação entre medicina e prática de si leva o indivíduo a salvar-se e a realizar a própria salvação. É ainda saber o que é ter boa saúde, escapar de doenças, estar se conduzindo à morte e, ao mesmo tempo, procurar livrarse dela (*ibid.*, p. 149).

Desse modo o eu do si no cuidado e em que este cuidado consiste, passa a fazer parte em certa medida de uma cultura entre gregos e romanos envolvida em uma pedagogia, uma econômica e uma erótica. Uma cultura de si. Termo utilizado por Foucault, com muitas reservas, buscando não utilizá-lo em sentido vago. Assim sendo, ele considera “cultura de si” (entre aspas) a predisposição a certas condições, isto é, a um conjunto de valores que têm entre si um mínimo de coordenação, de subordinação e de hierarquia. Cultura de si deve atender também à condição de que esses valores sejam dados como

universais, mas não acessíveis a qualquer um. Deve ainda atender a condição de que, para se atingir tais valores, são necessárias certas condutas preestabelecidas. Além disso, é preciso fazer esforços e sacrifícios durante toda a vida para obtê-los. Por fim, cultura de si exige que o acesso a esses valores condiciona-se a procedimentos mais ou menos regrados, que tenham sido elaborados, validados, transmitidos e ensinados, estando também associados a todo um conjunto de saber (ibid., p. 220-221).

CAPÍTULO II

PRÁTICAS DE SI

2.1. Momentos socrático-platônico, helenístico e ascético-cristão

Foucault aponta como práticas de si, no período de estudo do conceito do cuidado de si, os mecanismos de existência experimentados pelos sujeitos em sociedade. Essas práticas estão envoltas em certa “cultura de si”, cujos jogos entre o verdadeiro e o falso vão conformando o ser e oferecendo discursos de existência. Estes se constituem historicamente como experiência, podendo e devendo ser pensados para sua realização. (FOUCAULT, 2006 (2), p. 194).

Seu objeto de interrogação busca investigar, em meio a um terceiro deslocamento teórico necessário em sua vida filosófica, as formas e modalidades da relação do indivíduo consigo mesmo, por meio das quais ele se constitui e se reconhece como sujeito. Esse deslocamento complementa-se com outros elementos de investigação desenvolvidos por Foucault em tempos anteriores, sobre as formas de práticas discursivas que articulam o saber e sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício do poder.

Foucault articula ao conhecimento de diversas práticas um conjunto de práticas experimentadas entre subjetividades, em meio a uma cultura, conformando-se em técnicas de si. Os domínios de remissão da dietética à dimensão econômica e desta à erótica são temas encontrados em Alcibíades, porém indicando uma tendência à desconexão do preceito do cuidado de si. Agora, segundo Foucault, esses domínios são reintegrados como

“superfície de reflexão, ou seja, ocasião, de certo modo, para o próprio eu se experimentar, se exercer, desenvolver a prática de si mesmo, que é sua regra de existência e seu objeto. A dietética, a econômica e a erótica aparecem como domínios de aplicação da prática de si” (ibid., p. 200).

Para Foucault, as artes de existência ou práticas de si devem ser entendidas como as “práticas racionais e voluntárias pelas quais os homens não apenas determinam para si mesmos regras de conduta, como também buscam transformar-se em seu singular, e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e que corresponda a certos critérios de estilo” (ibid., pp. 198-199).

Para Foucault, essas técnicas de si, ou artes de existência, ao se integrarem ao cristianismo, perderam certa importância e autonomia, em face do exercício de um poder pastoral e, mais tarde, das práticas do tipo educativo, médico ou psicológico. “Práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra”³⁵ (ibid., p. 77).

Os momentos sugeridos por Foucault, referentes ao surgimento da *epimeleia heautou* na reflexão filosófica, como já visto no capítulo anterior, são o socrático e o platônico. O primeiro marca o “surgimento da *epimeleia heautou*”, cuja prática volta-se para a passagem da adolescência à fase adulta, caracterizando-se como o momento da idade de ouro da “cultura de si mesmo”. Marca, portanto, o cuidado de si mesmo como co-extensão da vida, nos primeiros séculos de nossa era, e depois uma passagem pelos séculos

³⁵ Fonte: nota 5. Segundo a referida nota, essa definição encontra-se também na introdução do vol. II do livro *O uso dos prazeres*, da *História da sexualidade*, p. 15, conforme referência contida neste trabalho.

IV e V, estabelecendo o momento de passagem de uma ascese filosófica pagã para o “ascetismo cristão” (FOUCAULT, 2006 (4), p. 41).

Neste capítulo, são demonstradas, de forma descritiva, algumas práticas de si analisadas por Foucault no âmbito das escolas filosóficas. Lança-se um olhar sobre os tipos de práticas, seu contexto e em que consistem em termos de implicações relativas ao estudo da noção de cuidado de si. Trata-se de um conjunto de práticas nas quais o cuidado de si se manifesta. Elas são consideradas por Foucault em forma de exercícios ou técnicas que vão do “exercício filosófico” ao “ascetismo cristão”, durante cerca de mil anos de evolução.

Segundo Foucault, o objetivo comum dessas práticas é a conversão a si, cujo plano remete ao problema da constituição de domínios de si, como combinação de virtude e com grande diferenciação entre culturas durante sua trajetória de existência. Nesse sentido, esclarece: “Se um grego devia obedecer, ele o fazia porque era a lei ou a vontade da cidade. Se lhe acontecia seguir a vontade de alguém em particular (médico, orador, pedagogo), é porque essa pessoa o persuadiria racionalmente a fazê-lo. E isso devia estar em desígnio estritamente determinado: curar-se, adquirir uma competência, fazer a melhor escolha (FOUCAULT, 2006 (8), p. 367).

Foucault enfatiza que a necessidade de pôr em prática uma tecnologia de si tem por objetivo o acesso à verdade. Foi implementada na Grécia arcaica e, depois, em várias outras civilizações, através de certo número de práticas (FOUCAULT, 2006 (2), p. 59) ³⁶. A partir

³⁶ A história das técnicas de si na Grécia arcaica já havia sido abordada antes dos estudos de Foucault realizados nos anos oitenta. Dentre os autores citados por Foucault, destacam-se: J. P. Vernant. *“Mythe et pensée chez les grecs”*, Paris, Maspero, 1965; L. Gernet. *“Anthropologie de la Grèce antique”*, Paris, Maspero, 1968. Ambos referem a uma técnica espiritual que consiste em controlar a respiração a fim de permitir a concentração da alma a tal ponto de se liberar do corpo para viagens ao além. M. Détienne,

de uma visão retrospectiva, as práticas de existência podem ser assim descritas. Primeiramente, existiam aquelas realizadas por meio de ritos de purificação, conforme explica Foucault: “A prática da purificação, enquanto rito necessário e prévio ao contato não apenas com os deuses, mas com aquilo que os deuses podem nos dizer como verdadeiro, é um tema extremamente corrente, conhecido e atestado desde muito já na Grécia clássica, na Grécia helenística e, finalmente, em todo o mundo romano. Sem purificação não há relação com a verdade detida pelos deuses” (ibid., p. 59).

Havia também as técnicas de concentração da alma, da “alma que se recolhe, que se reúne”, buscando preservar seu *pneuma*, ou seja, seu sopro de vida. A esse respeito, enfatiza Foucault: “A alma é algo de 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 este *pneuma*, a alma, reconhecê-lo, reuni-lo, fazê-lo refluir sobre si mesmo, a fim de conferir-lhe um modo de existência, uma solidez que lhe permitirá permanecer, durar, resistir ao longo de toda a vida, e não dissipar-se quando o momento da morte chegar”. (ibid., pp. 59-62).

Discorrendo sobre os pitagóricos, Foucault afirma que estes praticavam uma ascese de preparação purificadora para o sonho, destacando sua crença: “Sonhar enquanto se

em “*Maître de la vérité dans la Grèce archaïque*”, Paris, Maspero, 1967, analisa a mesma temática desenvolvida pelos autores citados. E. R. Dodds, em “*Les grecs et l’irrationnel*”, 1959, segue também a mesma linha já descrita, conforme capítulo sobre lês chamans grecs et lês origines du puritanisme. H. Joly, em “*Le renversement platonicien logos-épistémé-polis*”, Paris, Vrin, 1974, discorre sobre o ressurgimento dessas práticas espirituais no discurso platônico e no ideal socrático. Por fim, P. Hadot, em “*Exercices spirituels et philosophie antique*”, Paris, Études augustinianes, 1981, considera as técnicas de si a chave essencial de leitura da filosofia antiga. (FOUCAULT, 2006 (2), pp. 77-78).

dorme é estar em contato com um mundo divino, o da imortalidade, o do além da morte, que é também o da verdade. Devemos nos preparar para o sonho. (...) Assim, antes do sono, devemos nos entregar a algumas práticas rituais que vão purificar a alma e torná-la capaz, consequentemente, de entrar em contato com o mundo divino, compreender suas significações, mensagens e verdades, reveladas sob uma forma mais ou menos ambígua". (ibid., p. 61). Artemidoro abordou a prática da *onirocricia*³⁷, em um livro intitulado *A chave dos sonhos*, escrito no século II de nossa era, provavelmente no ano 150. Segundo Foucault, trata-se de um compêndio de *onirocricia* único e completo, contendo cinco livros.

Ao analisar a obra de Artemidoro, Foucault faz uma relação entre sonho e ato. Esclarece que a análise dos sonhos, naquela época, fazia parte das técnicas de existência, cujas imagens, em sua maioria, eram consideradas como "signos de realidade ou mensagens do futuro". Mais do que evitar o "inevitável destino", nas palavras de Aquiles Tácio, citado por Foucault, a decifração dos sonhos visava suportar mais facilmente o sofrimento, porventura surgido.

Não aquele que chega de forma brusca e "desorganiza o espírito sob a brutalidade do golpe e o submerge, ao passo que aquilo que foi esperado antes de ser sofrido pode, por meio do exercício gradual, atenuar a dor" (FOUCAULT, 1985, p. 14). Na antiguidade, os sonhos eram considerados como uma prática passível de interpretação por todos³⁸. Foucault faz referência à interpretação de sonhos aponta, por exemplo, para a presença de um

³⁷ Do grego *oneirokrisia*. Significa, na antiguidade greco-romana, o poder de adivinhação por meio da interpretação dos sonhos.

³⁸ Dentre as muitas práticas de *onirocricia*, sua função era determinar, por meio dos sonhos, se os acontecimentos que iriam ocorrer eram favoráveis ou não. Mas a pretensão de Artemidoro era mais do que demonstrar tais práticas. Ele pretendia, segundo Foucault, propor um instrumento aos analistas. Queria ajudar aqueles que faziam a análise dos sonhos para que não se afastassem dessa prática deveras importante para aquela tradição.

oráculo que habita em nós mesmos ou de um conselheiro silencioso e pessoal que nos acompanha para qualquer lugar.

Artemidoro direcionava sua escrita para a chave dos sonhos, como instrumento de “presságios oníricos confirmados pela realidade”. Porém, seu maior mérito, segundo Foucault, foi ter empreendido uma “obra de método”. Realizava suas análises mediante um procedimento de decomposição em elementos capazes de estabelecer um diagnóstico. Fazia a interpretação do todo a partir desses elementos, buscando decifrar cada uma das partes. “Trata-se, portanto, de um tratado para interpretar. Quase que inteiramente centrada, não nas maravilhas proféticas dos sonhos, mas na *techne*³⁹ que permite fazê-los falar corretamente, a obra se dirige a várias categorias de leitores” (ibid., p. 15).

Do ponto de vista do cuidado de si, Foucault indica que o texto de Artemidoro se dirige ao indivíduo sonhador do sexo masculino. Dirigia-se geralmente a um homem com família e posses, cujos “cuidados principais dizem respeito, além de sua saúde, à vida e à morte de seus próximos, ao sucesso de seus empreendimentos, seu enriquecimento, seu empobrecimento, o casamento de seus filhos e os encargos a serem eventualmente exercidos na cidade” (Ibid., p. 16).

A importância atribuída por Foucault ao texto de Artemidoro está no modo como ele expõe suas certezas como verdade, “por meio de procedimento refletido de inquérito e através de uma discussão de método”. Esse inquérito era realizado com “amplitude” e “variedade”, com base em inúmeras obras de *onirocricia* colecionadas de autores que escreveram algo sobre os sonhos, para elogiar ou contestar. Fundamentalmente, eram

³⁹ No sentido de conformidade às regras e práticas que possibilitam uma ação a atingir seus objetivos.

inquéritos forjados nos espaços onde se formam as experiências (*peira*). Para Foucault “é preciso entender que ele controlará as informações às quais se refere por meio de aproximações com outras fontes, por meio de um confronto com sua própria prática e do trabalho do raciocínio e da demonstração” (Ibid., p. 17).

Dessa forma, Foucault identifica na obra de Artemidoro uma ampla reflexão elaborada com base em uma vasta documentação tradicional e procedimentos de inquérito, formas de controle e de verificação existentes na época, sob influência do pensamento cético e mediante coletas do saber efetuadas no campo da história natural ou da medicina (ibid., p. 17). Quanto à questão da “conduta sexual”, Foucault esclarece que o texto de Artemidoro não trata de formulação acerca de julgamentos de valor e de conteúdos de moral austera ou de novas exigências nessa matéria. Na verdade, ele sugere indicativos sobre “modos de apreciação corrente e atitudes geralmente aceitas”.

Para Foucault, as referências filosóficas dizem respeito a “procedimentos de decifração” e ao “método de análise”, conferindo ao texto certo “testemunho sobre uma tradição moral bastante difundida e, sem dúvida, bastante ancorada na antiguidade”. Do ponto de vista do prazer sexual, explicita “diferentes atos e relações sexuais possíveis”. Na medida em que não se presta a formular “juízos de valor” sobre os atos e relações, “é somente de modo indireto que se pode ver, através da decifração dos sonhos, as apreciações que são feitas sobre os cenários e os atos que neles são representados” (ibid., p. 18).

Segundo Foucault, os princípios de uma moral não são propostos por eles mesmos. Tais princípios só podem ser reconhecidos através do próprio desenvolvimento da análise, isto é, quando se interpretam as interpretações. Nesse sentido, Foucault se atém a dois

aspectos utilizados por Artemidoro na decifração do sonho: os “procedimentos de decifração empregados” e a “decifração da moral subjacente às análises dos sonhos sexuais”. O quadro abaixo apresenta os elementos do primeiro aspecto:

Nas almas virtuosas	<p>Sonhos de estado (predizem o real da alma em seu estado atual). Da palavra <i>enupnia</i>: traduz os afetos atuais do sujeito. Atribui diagnóstico simples, por manifestar ao sujeito que dorme seu próprio estado, na esfera do corpo individual, como falta ou excesso, e, na esfera da alma, como medo ou desejo.</p>		<p>Sonhos de acontecimento (predizem o futuro do acontecimento na ordem do mundo). Da palavra <i>oneiroi</i>: diz respeito ao que já é encadeado no tempo, devendo ser produzido como acontecimento futuro mais ou menos próximo. Ao modificar a alma, o sonho coloca-a em disposições, provocando nela movimentos que correspondem ao que lhe é mostrado. Por fim, é portador de mensagens que foram confiadas ao sonhador, a exemplo de Iros de Ítaca.</p>	
	Diretos: Presença reconhecível do objeto do sonho.	Por sinais: Parentesco mais ou menos longínquo com o objeto do sonho.	Teoremáticos: Designam diretamente o que já existe no campo futuro.	Alegóricos: Relação inversa da imagem com o acontecimento futuro.
	<p>Nunca ocorrem. Se ocorrerem, é como manifestações de afeto. Domínio sobre os movimentos irracionais, do indivíduo, sem perturbação.</p>		Com maior frequência.	
Nas almas comuns	Peritas		Com maior frequência.	Com maior frequência.
	Não peritas	Com maior frequência.		

Fonte: Foucault, 1985.

Conforme análise de Foucault, os sonhos de acontecimento especificamente alegóricos experimentados pelas almas comuns pertencem ao campo do onirocrítico. A interpretação se torna possível porque, segundo ele, não há nesse campo “transparência de visão”, mas sim a “utilização de uma imagem para dizer outra”. Com isso, “a interpretação é útil já que ela permite preparar-se para um acontecimento que não é imediato”

(FOUCAULT, 1985, p. 22).

O segundo aspecto cuida da decifração da moral subjacente às análises dos sonhos sexuais em Artemidoro. Segundo Foucault, a “decifração da alegoria onírica” é feita por meio de analogias. Nesse sentido, Artemidoro insiste no que considera “lei da semelhança”, uma operação feita por meio da “aproximação entre o semelhante e o semelhante”. Por um lado, faz “analogia de natureza” entre a imagem do sonho e os elementos do futuro que ela anuncia; por outro, realiza “analogia de valor”, na medida em que o onirocrítico determina se os acontecimentos serão favoráveis ou não.

O campo do significado do sonho é marcado por uma divisão binária: bom ou mau, fausto ou nefasto, feliz ou infeliz. Em sua análise, Foucault faz algumas reflexões sobre o aspecto moral para entender como Artemidoro se propunha medir esse valor: por meio de conformidades com a natureza, com a lei, com os costumes, com a *techne* e com o tempo. O bom augúrio era um princípio geral, não universal, por conter exceções, em todas as conformidades. Já as visões contrárias eram funestas.

Nesse caso, a exceção se apresentava em função da complexidade do campo proposto. Havia situações em que os valores eram invertidos, ou seja, sonhos “bons por dentro”, mas “maus por fora” ou vice-versa. O campo a ser definido, segundo Foucault, se tornava complexo, tendo em vista que se devia levar em conta “todos os aspectos da imagem sonhada assim, como a situação do sonhador”.

Dessa forma, segundo Foucault, Artemidoro produzia um mecanismo de interpretação adotando um procedimento para analisar como as apreciações morais dos atos

sexuais surgiam com os sonhos. Nessa interpretação, ele não fazia juízo de valor sobre o ato sexual. Pelo contrário, a partir do citado presságio geral, levava o autor dos sonhos a ele mesmo interpretar se era bom ou mau, vantajoso ou temível. Esse mecanismo era dirigido não ao ato em si, mas ao autor do sonho, ou melhor, “ao ator sexual, na medida em que ele representa, no cenário onírico, o autor do sonho e que ele pressagia com isso o bem ou o mal que vai lhe acontecer”.

Do ponto de vista do método de Artemidoro, como primeira regra onírica geral, o sonho diz o acontecimento, “diz o ser” e o diz em forma de analogia. Como segunda regra onírica geral, partia-se do modo de ser do sujeito, enquanto ator no ato sexual do sonho, revelador de uma ética do sujeito corrente na época de Artemidoro. Apresenta-se, a seguir, um esquema geral de análise de atos de sonho sexual em Artemidoro, segundo interpretação de Foucault.

Tipos de atos de sonho sexual	Atos sonhados	Anúncios de valor	
		Sonhos favoráveis	Sonhos desfavoráveis
Conformes à lei (<i>kata nomon</i>)	<ul style="list-style-type: none"> - Mistura coisas diferentes: o adultério, o casamento e a frequência a prostitutas; o recurso aos escravos da casa; a masturbação do serviçal. - Mulheres de encontro. - O que determina o sentido de prognóstico do sonho é a condição do parceiro ou da parceira e não a forma do ato. No sentido amplo, a condição do <i>status</i> social do parceiro, seu vínculo com o sonhador, o lugar onde este os encontra. - Se homem sonha com homem, o <i>status</i> relativo dos dois parceiros define valor relativo favorável ou desfavorável. - Comportam atos conjugais, relações com uma amante, relação ativa e passiva com outro homem, masturbação. 	<ul style="list-style-type: none"> - Com as esposas e amantes. - Com mulheres conhecidas, não casadas e ricas. Se for mulher, com homens conhecidos, não casados e ricos. - Encontros com mulheres mais novas, bem vestidas, com joias, com seu consentimento. - Com escravos e serviçais, sob condição de estar por cima. - Com homens mais velhos e ricos. - Ser masturbado pelo serviçal ou escravo. 	<ul style="list-style-type: none"> - Com as prostitutas. - Com mulher ou homem casado. - Encontros com mulheres mais velhas, feias e pobres, se não se oferecem por si mesmas. - Estar por baixo do escravo ou serviçal. - Ser passivo em face da inversão da hierarquia social e relações de força. - Ser possuído por um inimigo ou pelo próprio irmão mais velho ou mais novo. - Com homem mais novo e mais pobre do que o autor do sonho.
Contrários à lei (<i>para nomon</i>)	-Essencialmente constituídos pelo incesto, compreendido no sentido restrito da relação entre pais e filhos.		
Contrários à natureza (<i>para phusin</i>)	<ul style="list-style-type: none"> - Configuram-se como relações com os deuses, com os animais, com os cadáveres, nas relações consigo mesmo e nas relações entre duas mulheres. 		<ul style="list-style-type: none"> - Beijo dado no próprio sexo. - Absorção do sexo na boca.

Fonte: Foucault, 1985.

A interpretação realizada por Artemidoro para os sonhos sexuais ocupa quatro capítulos do seu compêndio, no entanto, segundo Foucault com imprecisões⁴⁰ quanto aos

⁴⁰ Segundo Foucault, não há definição dos termos, nem como as categorias se articulam. Por exemplo, se o “sobrenatural” é subdivisão do “contra a lei” ou não e o fato de alguns atos aparecerem em duas rubricas ao mesmo tempo.

conceitos aplicados aos atos. As interpretações foram feitas por meio de três tipos de distinções conceituais: atos “conformes à lei (*kata nomon*)”, atos “contrários à lei (*para nomon*)” e atos “contrários à natureza (*para phusin*)”. Em seus detalhes, eles apresentam certa intelectabilidade constitutiva de uma racionalidade do sujeito quanto aos atos de existência no cuidado de si.

Foucault aborda também as técnicas de purificação descritas em termos de práticas como escutar música, aspirar perfumes etc. Destaca, especificamente, a prática do exame de consciência⁴¹ e as técnicas de provação. Segundo ele, o exame de consciência tornou-se uma prática pitagórica importante e muito difundida⁴². Consiste na reconstrução do dia, lembrado por ato de memória, quanto às faltas cometidas, expurgando-as, para que delas o indivíduo possa ser purificado. Já as técnicas de provação, também bastante difundidas, consistem em criar em torno de si uma situação que tenha potencial de tentação e passar pela prova para saber se é capaz de resistir.

A prática de resistência, segundo Foucault, está vinculada à concentração da alma e ao retiro (*anakhoresis*) em si mesmo. Essa prática faz com que se consiga suportar as provocações dolorosas e difíceis, ou ainda, resistir às tentações que possam advir. Foucault cita uma passagem em Platão, na qual a resistência consiste em apertar a alma o mais próximo possível do corpo, para evitar sua dissipação, fazendo, a propósito, uma referência

⁴¹ Tema estudado por Foucault na aula de 24/03, 1^a hora, no curso do Collège de France, em 1982.

⁴² Estudo mais detalhado pode ser encontrado nas aulas de 27/01, 1^a hora, e 24/03, 2^a hora, no curso do Collège de France, no ano de 1982.

ao temor expresso por Cebes de um desligamento da alma⁴³ (FOUCAULT, 2006 (2), pp. 60-61).

Foucault analisa também as técnicas de retiro. Denominado anacorese (*anakhoresis*), o retiro teria um considerável valor em toda a espiritualidade ocidental. Nas técnicas arcaicas, era uma maneira de se desligar, de se ausentar, mas sem sair do lugar no qual se está situado. Tratava-se de uma “ausência visível”. A pessoa estava presente, mas ao mesmo tempo isolada. Dentro dessa mesma temática, aborda as práticas mais fundamentais, que são os exercícios de meditação, aparecendo como numa certa antecipação ao cristianismo. Era um tipo particular de cuidado de si, segundo referência de Foucault, o qual ele denomina “espiritualidade alexandrina”⁴⁴. Essas ações eram praticadas como exercícios de si para consigo. Eram exercícios práticos da técnica de renúncia, pois o indivíduo cuidava de si na medida em que estava atento ao que ele pensava e ao que se passava no pensamento.

Em termos gerais, Foucault identifica a consolidação, no mundo estoico-romano, de dois grupos principais que ele considera a grande família dos exercícios da ascética filosófica, isto é, provações práticas completas da alma e do corpo. Esses exercícios eram

⁴³ Foucault cita o *Fedon*, em 67c e em 70a.

⁴⁴ Flôn de Alexandria, ao abordar uma vida contemplativa. *Tês psikhēs epiméleian*. Plotino, em Eneada II. Contemplar os mesmos objetos que a alma do universo. *Epimeleiais*. Basília de Cesaréia, em *Método do Olimpo e o ascetismo cristão*. Notas 36, aula de 6/1/82, primeira hora. Gregório de Nissa. *A vida de Moisés*, *O cântico dos cânticos*, *Tratado das beatitudes*, *Tratado da virgindade*. Nota 37, 38, 39, 40, aula de 6/1/82, primeira hora. Nota 41, aula de 6/1/82, primeira hora, livro XIII. Os cuidados de si começam com a liberação do casamento. Foucault aborda a questão da virgindade em DE IV, nº 363, p. 787. Conf. Out. 82 e a parábola da dracma perdida. No livro *A hermenêutica do sujeito*, ele aborda temas sobre técnicas de meditação, em especial sobre a morte, nas aulas de 24/03, 2^a hora, de 24/02, 2^a hora, e de 03/3, primeira hora. O tema exame de consciência é abordado na aula, de 24/03, 1^a hora. Sobre técnicas de filtragem das representações, refere Marco Aurélio, comparando-o ao exame das idéias em Cassiano, tema abordado na aula de 24/02, 1^a hora.

realizados em situação real (*gymnazein*) e executados através do pensamento (*melete*).

Dentro da primeira família, destacavam-se as práticas de abstinências e os regimes das provas, de modo que a vida, em sua forma integral, deveria ser praticada como prova. A vida, que entre os gregos era objeto de uma *tekhne*, tornava-se agora uma espécie de grande ritual.

Houve, assim, uma reelaboração da *tekhne* como prova, na medida em que passou a ser uma espécie de preparação permanente para uma prova que devia durar tanto quanto a vida. Essas técnicas de provação eram também encontradas entre os pitagóricos. Segundo Foucault, consistiam “em organizar em torno do si, em buscar alguma coisa, alguma situação que tenha força de tentação e passar pela prova para saber se se é capaz de resistir” (FOUCAULT, 2006 (2), p. 61).

Já no final do século I e começo do século II de nossa era, Plutarco se declarou porta-voz dos pitagóricos. O texto o “Demônio de Sócrates” traz uma série de exercícios assim descritos por Foucault: “Começa-se a manhã com toda uma série de longos exercícios físicos, árduos, cansativos e que exaurem o estômago. Isso feito, manda-se servir, em mesas suntuosas, refeições extraordinariamente ricas, com os mais atraentes alimentos. Fica-se diante deles, olhando-os, meditando. Depois, chamam-se os escravos. Oferece-se-lhes esta alimentação e, para si, uma alimentação extraordinariamente frugal, a dos próprios escravos⁴⁵ (ibid., pp. 61-62).

A outra família dos exercícios ascéticos identificados por Foucault agrupa-se em

⁴⁵ Referência em DE IV, n. 363, p. 801, edição francesa. Também em “O cuidado de si”, p. 64. Exames de técnicas de provação. Aulas de 13/03, 1^a hora, e de 17/03, 1^a hora, no curso do Collège de France em 1982.

torno do sentido de meditação. Seu significado é, de maneira geral, idêntico ao que conhecemos na atualidade. Termos como *melete*, *meletan*, *meditatio*, *meditari*, *meditação* compõem a família dos exercícios do pensamento sobre o pensamento. Segundo Foucault em Platão e nas demais raízes filosóficas “arcaicas”, existe a *melete thanautou* como “preparação interior – preparação do pensamento sobre o pensamento, do pensamento pelo pensamento – preparando o indivíduo para falar em público, para improvisar”⁴⁶ (ibid., p. 552).

Ao estudar Alcibíades, em Platão, Foucault se pergunta sobre qual a importância e o sentido geral desses exercícios de meditação. Segundo ele, Alcibíades era interpelado para que se ocupasse consigo mesmo e procurasse entender o que vinha a ser tal cuidado. As interrogações fundamentais postas para Alcibíades expressam aquilo que define o que vem a ser esse cuidado e como ele deve cuidar de si mesmo. No caso de Alcibíades, a modalidade do cuidado de si, como prática fundamental, se expressa no exercício de um “olhar que incide sobre si mesmo”, no exercício do “olho que vê a si mesmo”. Do ponto de vista objetivo, seu valor consiste em saber como aprender a governar. Nesse ponto, na análise de Foucault, Sócrates define a modalidade fundamental desse cuidado de si. A esse respeito, esclarece:

No essencial caracterizou a própria prática do cuidado de si como exercício de um olhar, olhar que incide precisamente sobre si mesmo. “É preciso cuidar de si”, era a tradução de *blepteon heauton*: é preciso olhar para si mesmo. Ora, cabe observar, creio, que a importância deste olhar – o que lhe atribuía valor, o que precisamente lhe permitia chegar ao próprio objetivo do diálogo, que consistia em saber como aprender a governar – estava precisamente no fato de que

⁴⁶ As técnicas de meditação foram analisadas por Foucault nas aulas de 17/03, 1^a hora, e, de 24/03, 2^a hora. A temática, em especial, sobre a morte, foi objeto das aulas de 24/02, 2^a hora, de 24/03, 2^a hora e de 3/03, 1^a hora.

ele estabelecia uma relação do mesmo com o mesmo. Era precisamente esta relação, na forma geral da identidade, que conferia fecundidade a este olhar. A alma via a si mesma, e era precisamente nesta apreensão de si mesma que apreendia também o elemento divino, aquele elemento divino que constituía sua virtude própria. É porque se olhava no espelho de si mesma, espelho perfeitamente puro – pois era o próprio brilho divino – e é porque se via neste brilho divino, que reconhecia o elemento divino como seu próprio. Portanto, temos ao mesmo tempo uma relação de identidade, que é fundamental e que de certo modo é o motor do movimento e, no ponto de chegada, o reconhecimento de um elemento divino que terá dois efeitos (ibid., pp. 552-553).

Foucault faz, então, uma incursão na forma geral da identidade da “alma que via a si mesma”, na medida em que apreendia o elemento divino como uma virtude própria. Isso acontece pelo efeito que faz suscitar o movimento da alma em direção ao alto, às realidades essenciais e, também, pelo efeito que abre o conhecimento do indivíduo em direção às realidades essenciais, permitindo-lhe assim, fundar na razão a ação política que poderá vir a exercer. Para Foucault, a prática de Alcibíades consistia em que a alma conhecesse a própria natureza da alma e, a partir daí, tivesse acesso ao que lhe é co-natural⁴⁷. Neste sentido, arremata:

A alma conhece a si mesma e, neste movimento pelo qual conhece a si mesma, reconhece aquilo que, no fundo de sua memória, já conhecia. Consequentemente, (...) vemos que com esta modalidade do *gnothi seauton* 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 e nada menos do que o conhecimento daquilo que a alma é em sua essência própria, em sua realidade própria; e é a apreensão desta 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. Isto significa que a alma se apreende ao mesmo tempo na sua realidade essencial, e se apreende também como sujeito de um conhecimento, conhecimento que já fora o sujeito quando contemplou as essências do céu, no alto do céu onde fora colocada (ibid., p.553)

É no elemento de identidade que se efetua o conhecimento de si, cuja realização

⁴⁷ Aula sobre o olhar, em 13/01 de 1982, primeira hora, no Collège de France.

acontece por meio daquilo que se deve conhecer em si mesmo, expressa na máxima delfica do “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seauton*). O conhecimento de si é a chave para se chegar à verdade. A relação entre a reflexividade de si sobre si e o conhecimento da verdade se estabelece no campo da memória. Nessa prática, especialmente nos séculos I e II, o conhecimento do si vai para além da influência socrática. Conforme Foucault, desenvolve-se uma arte do conhecimento de si, cujas formas específicas de exames e exercícios, ainda que sejam inscritas em procedimentos de provação, visam adquirir virtudes e medir o ponto a que se chegou. Portanto, é uma provação de independência ao supérfluo. Entre os epicuristas, eram provas de privação e, entre estoicos, provas de comedimento.

Nesse sentido, o exame de consciência compõe o grupo dos exercícios ascéticos pela *melete*. Havia o exame da manhã, como preparação para as tarefas e obrigações do dia, e o exame da noite, consagrado à memorização do dia transcorrido. De modo geral os exames se davam como segue abaixo.

Verbalização das faltas e exploração de si	Campo de exercício	Instrumentos	Objetivos
Exame pitagórico-estóico que incide sobre a verdade das opiniões que acompanham as representações.	Exame da manhã.	Que tarefas e obrigação tem-se para o dia?	Preparação para as tarefas do dia.
Exame da verdade, que é a prova de si mesmo como sujeito de verdade.	Exame da noite.	Em que errei? O que fiz? O que omiti daquilo que devia fazer? - Purificação do pensamento antes do sono.	Memorização do dia transcorrido. Refletir o erro e corrigir. Virtude divina.

Fonte: Foucault, 1985.

A respeito desses exames, transcreve-se a seguinte análise de Foucault (1985, pp. 66-67), a partir da leitura do livro “*De ira*” de Sêneca:

A relação do sujeito consigo mesmo nesse exame não se estabelece tanto sob a forma de uma relação judiciária na qual o acusado se encontra em face do juiz; ela tem, ao contrário, o aspecto de uma ação de inspeção, onde o controlador quer apreciar um trabalho, uma missão realizada; o termo *speculator* (deve-se ser *speculator sui*) designa precisamente esse papel. Além disso, o exame assim praticamente não diz respeito, como se se tratasse uma imitação do processo judiciário, às “infrações”; ele não leva a uma sentença de culpabilidade ou a decisões de autopunição. No exemplo que Sêneca dá aqui, ele assinala ações como o fato de discutir muito vivamente com ignorantes que, de todo modo, não se pode convencer; ou de vexar, por meio de reprevações, um amigo que se desejava fazer progredir. (...) O que está em jogo no exame não é, portanto, descobrir a própria culpa nas suas mínimas formas e nas suas raízes mais tenazes. Se “não se esconde nada de si mesmo”, se “não se deixa passar nada”, é para poder memorizar, para poder ter em mente, mais tarde, os fins legítimos, como também as regras de conduta que permitem atingi-los pela escolha de meios convenientes.

No texto transcrito, Foucault faz uma diferença muito significativa entre o exame estoico-romano e aquele que seria praticado entre os primeiros cristãos. Para estes, o exame teria um efeito mais de lembrança da falta para fixar a culpabilidade ou estimular o sentimento de remorso. Na ascética estoico-romana, o exame era reforçado mediante a constatação lembrada e refletida em fracasso, por exemplo, para que o campo racional pudesse assegurar uma conduta sóbria.

Foucault também aborda outro tipo de prática sobre si, deveras importante. Nessa abordagem, ele destaca as técnicas de filtragem permanente das representações, num movimento de exame, controle e triagem minuciosos. Nessa técnica, o indivíduo assume uma atitude permanente em relação a si próprio. Foucault faz referência às metáforas empregadas por Epiteto, tais como “vigia noturno”, “agirônomo” etc., para designar o sentido de postura e de precaução, com relação a si próprio. Assim, o indivíduo não corre o risco de aceitar alguma coisa ou alguém sem estar seguro do seu valor (FOUCAULT, 1985, p. 68).

Portanto, o exame caracteriza-se como um movimento intensamente promovido nas práticas de si, desde Pitágoras, mas com formas diferenciadas entre épocas e entre seus praticantes. Por exemplo, para Foucault, o exame praticado pelo ensinamento socrático-platônico pretendia manter a submissão a si próprio e aos outros, “com respeito à ignorância, ao saber e ao não-saber dessa ignorância”. Já o ensinamento estoico-romano, especialmente, em Epiteto, dizia respeito à representação com o objetivo de “fazer as provas”, “distingui-las” (*diakrinezin*) umas das outras, evitando-se assim que se aceitasse a primeira que surgisse. Esta era uma tarefa essencial da filosofia encontrada, por exemplo, nos escritos de Marco Aurélio e nas ideias em Cassiano⁴⁸ (ibid., pp. 65-68).

Para Foucault, a relação entre a reflexividade de si sobre si e o conhecimento da verdade não se estabelecia de igual forma na ascese epicurista, estoica, dentre outras, em comparação à ascese socrático-platônica nem àquela verdade assumida pela ascese cristã. O olhar sobre a meditação, entre essas correntes filosóficas, segundo Foucault, era totalmente diverso, na medida em que a *melete* ou meditação partia da memória. Portanto, não era no elemento da identidade que se efetivava o conhecimento de si, conforme queriam os socrático-platônicos.

O cuidado de si, conforme observa Foucault em Epiteto, se realiza por intermédio da faculdade da razão, porém numa espécie de duplicação interior, estabelecendo-se um certo desnível. É por meio da razão, nessa posição de controle e livre decisão sobre o uso das outras faculdades, que se deve realizar o cuidado de si. É a faculdade capaz de fazer o indivíduo saber se deve ou não praticar tal ato. É a faculdade do uso das outras faculdades, conforme assinala Foucault (2006, pp. 554-555).

Cuidar de si mesmo não é servir-se das faculdades que se tem, mas servir-se delas somente quando determinamos este uso recorrendo àquela outra faculdade que determina a conveniência ou não deste uso. Assim, é neste desnível que vão efetuar-se o cuidado de si e o conhecimento de si, e não no reconhecimento da alma por ela mesma,

⁴⁸ Conforme aula ministrada por Foucault em 24/02, 1^a hora, no curso de 1982 no Collège de France.

como em Platão. Desnível das faculdades, portanto, para situar, fixar, estabelecer a relação de si para consigo.

Para Foucault, “quando uma representação surge na mente, o trabalho de discriminação, da (*diakrisis*) consiste em aplicar o famoso cânon estoico que marca a divisão entre o que não depende e o que depende de nós. As primeiras são inacessíveis e estão fora de nosso alcance. Portanto, não devem se tornar objeto de desejo, ou de aversão, de propensão, ou de repulsão. Já as segundas são objeto de controle, como prova de poder e garantia de liberdade, assegurando o não desvio em direção àquilo que não depende de nós e não é de nosso domínio.

Analizando a obra de Gregório de Nissa⁴⁹, escrita oito séculos após Sócrates, Foucault descobre uma nova base para o conceito de cuidado de si. “Ele designa com este termo o movimento de renúncia ao casamento, de desprendimento da carne e pelo qual, graças à virgindade do coração e do corpo, encontramos a imortalidade de que fomos destituídos”. Com ele, ganha *status* de poder, de modo que uma nova ética e novas “sujeições identitárias” ao cuidado de si já aparecem em evidência (FOUCAULT, 2006 (3), p. 589).

Considerando-se, então, o regime das provas e a grande família dos exercícios característicos da ascética dos filósofos, observa-se que, no *gymnazein* ou treino em situação real, a vida é conduzida como grande ritual de preservação perpétua de provas. A vida, como no pensamento grego clássico, não é mais objeto de uma *tekhne*, visto que

⁴⁹ Gregório de Nissa foi, dentre os padres capadócios, o que mais êxito teve na consagração do pensamento cristão. Em sua vasta obra, destacam-se: “A grande catequese”; “Diálogo com macrina sobre a alma e a imortalidade”; “Sobre a virgindade”; “Sobre a criação do homem”; “Comentário ao cântico dos cânticos e às oito bem-aventuranças”; “Sobre o amor dos pobres”; “Sobre a divindade do filho e do espírito santo”; “A vida de Moisés” (<http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/GregNiss.html>).

houve uma reelaboração da *tekhne* como prova. A *tekhne* é agora uma “espécie de preparação permanente para uma prova que dura tanto quanto a vida” (FOUCAULT, 2006 (2), p. 551).

A outra família dos exercícios ascéticos, agrupada em torno de termos como *melete*, *meletan*, *meditatio*, *meditari* (meditação), na ascética filosófica estoico-romana, não pertence apenas ao campo da memória, passando a ser também faculdade, para compreender as coisas e usá-las como método. Citando Epiteto (Entretiens, I, 16, 18), Foucault afirma que meditação é aquela faculdade que nos permite controlar e livremente decidir sobre o uso das outras faculdades. É a razão. É por meio dela que se deve realizar o cuidado de si. Cuidar de si mesmo não é servir-se das faculdades que se tem, mas servir-se delas somente quando se determina esse uso, recorrendo-se àquela outra faculdade que indica a conveniência ou não desse uso.

Mas há outro tipo de prova, a *meletai*, que incide sobre o exame da verdade daquilo que se pensa. Assim, o indivíduo deve estar atento às representações, tais como elas acontecem no exame da verdade daquilo que se pensa (opiniões que acompanham as representações). Porém, aquelas que são prova do próprio indivíduo como sujeito de verdade e como exemplo de exercício principal, segundo Foucault, encontram-se na *praemeditatio malorum*, isto é, na premeditação dos males.

Portanto, era o porvir que preocupava os gregos, helênicos e romanos, pois, para eles, o que se tinha diante dos olhos era coisa do passado. A desqualificação do porvir dava-se em função da oposição entre o valor negativo deste e o valor positivo da memória. Dava-se também em razão do vazio ontológico-ético do futuro, pois só se podia projetar

para o porvir uma imaginação que se assentava no nada. Assim, se ele preexiste, é por ser predeterminado e, portanto, nenhum domínio se pode ter sobre ele (ibid., p. 563).

Foucault cita duas passagens de Plutarco, em *De la tranquilité de lâme*. A primeira consiste em que o homem, ao pensar no porvir não pensa no passado e, por conseguinte, não pensa no presente, voltando-se para o porvir que significa inexistência. Nessa análise, Foucault aponta para a oposição entre os homens voltados para o porvir (*anoetoi*) e aqueles voltados para o passado, que fazem uso da lembrança (*phronimoi*). O indivíduo que não se ocupa consigo mesmo é *stultus* ou *anoetoi*. A outra prática expressa a condenação do homem à descontinuidade, ao desaparecimento da matéria, ao despojamento e ao vazio (ibid., pp. 566-567). Essas noções encontram-se também em Sêneca, na obra *De brevitate vitae*, e na carta 99, de Marco Aurélio. Mas tudo gira em torno do exercício da memória e sobre o exercício do porvir.

Portanto, o *praemeditatio malorum*, isto é, a premeditação dos infortúnios e dos males, numa visão estoica, segundo Foucault, tinha nos epicuristas uma oposição. Estes praticavam o exercício do *avocatio*, que consistia em afastar as representações ou os pensamentos sobre o infortúnio. Voltavam o pensamento para os prazeres possíveis e, depois, para o exercício do *revocatio* que os defendia dos infortúnios (ibid., p. 569). Mas o *praemeditatio malorum* não significava um pensamento imaginário sobre o porvir. Era antes uma anulação do porvir e uma redução do imaginário à simples e despojada realidade do mal para o qual os indivíduos estavam voltados. Obstruir o porvir pela simulação de sua atualidade e reduzir a realidade pelo despojamento do imaginário eram os objetivos da *praemeditatio malorum*. Era uma forma de *paraskeue* ou de preparação feita pela prova da

não-realidade daquilo que se atualizava nesse exercício de pensamento.

Por fim, convém observar que, no conjunto das meditações, destacava-se aquela sobre a morte. Por meio desse dispositivo de existência, segundo Foucault, permite-se a retrospecção da vida (julgamento do presente) e a memorização valorativa da vida (valorização do pensamento). Resumia-se na meditação do indivíduo sobre si mesmo quando estava morrendo. A meditação sobre a morte, ou o exercício do último dia, continua sendo o “*topos* da filosofia”. Essa temática aparece em Platão⁵⁰, entre os pitagóricos e percorre toda a história do pensamento humano. Portanto, ela não surge no interior da prática de si, definida e organizada no período helenístico e romano. É uma prática milenar.

A análise de Foucault acerca da meditação sobre a morte consiste em compreender certa inflexão de sentido e de formas, que foram sendo conferidas à meditação sobre a morte no interior da prática de si, na filosofia helenística e romana. Nesse sentido, ele esclarece que a meditação sobre a morte é, de modo geral, isenta à presunção de males. Isto porque a morte é um acontecimento possível, mas antes de tudo um acontecimento necessário. Além disso, ela é uma verdade absoluta para o homem e pode ocorrer a qualquer momento. Portanto, o homem deve preparar-se pela *melete thanatou*, como exercício privilegiado, para esse infortúnio por excelência, que é a morte. “Exercício privilegiado, aquele no qual ou pelo qual precisamente faremos culminar a premeditação dos males” (FOUCAULT, 2006 (2), p. 580).

Porém, na meditação sobre a morte, há algo específico que, segundo Foucault, não é

⁵⁰ Segundo nota 1, p. 592. A *melete thanatou* aparece em Fedon, 67e e 81a, sob o ponto de vista de suas raízes arcaicas, segundo o artigo de J. P. Vernant, “Le Fleuve amelês” e a “meléte thanátou”. In *Mythe et Pensée chez les grecs*, pp. 108-23.

encontrado nas outras formas de meditação ou de premeditação dos males. “Trata-se da possibilidade de certa forma de tomada de consciência de si mesmo, ou de certa forma de olhar que lançaremos sobre nós mesmos a partir do ponto de vista, por assim dizer, da morte, ou desta atualização da morte em nossa vida” (ibid., p. 580).

2.2. Descrições filosóficas e médicas sobre as práticas do cuidado de si

Feitas estas aproximações gerais do pensamento foucaultiano sobre as práticas de si, passa-se a apresentar algumas reflexões filosóficas, pedagógicas e médicas sobre as práticas do cuidado de si, a partir do estudo realizado por Foucault sobre as condições de problematização do que somos, o que fazemos e em que mundo vivemos. A primeira reflexão diz respeito à não-solidão. Segundo Foucault (1985, p. 57), “a atividade consagrada a si mesmo não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social”. Ela acontece em estreita sintonia com o pensamento e as práticas filosóficas, pedagógicas, médicas e políticas, cujo conhecimento de si ocupa lugar privilegiado, de modo que não se modifica com o passar do tempo.

A segunda refere-se à transformação ocorrida com o declínio das cidades-Estado, entre os três últimos séculos a. C. e os dois primeiros séculos da nossa era. A esse respeito, Foucault esclarece: “Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática” (ibid., p. 91).

Portanto, no cuidado de si, o conhecimento de si se estabelece numa espécie de duplicação interior que se opera como um desnível, e não no reconhecimento da alma por ela mesma, conforme entendia Platão. O olhar dirigido a si mesmo indica, agora, “os movimentos que se dão no pensamento, as representações que nela aparecem, as opiniões e os julgamentos que acompanham estas representações, as paixões que agitam o corpo e a alma” (FOUCAULT, 2006 (2), p. 555). É um olhar voltado para baixo, que permite à razão, em seu livre arbítrio, observar, controlar, julgar e estimar o que se passa na sucessão das representações e das paixões. Este é o exercício de si.

Foucault procurou fazer uma arquitetura da prática cristã entre a verbalização das faltas e a exploração de si, buscando estabelecer uma descontinuidade irredutível entre o exame pitagórico-estoico e o exame cristão, em três níveis: campo de exercício, instrumentos e objetivos. As práticas consubstanciadas no ascetismo cristão, por meio do aperfeiçoamento das técnicas de exame de si, especialmente a técnica do inquérito⁵¹, vão se tornando exercício do exame de consciência, mas fundamentalmente em atos destoantes de um sistema de disciplinamento e controle em sociedade, sancionado por um poder político de Estado.

Assiste-se, então, ao longo processo evolutivo do que foi considerado por Foucault como formas de organização do corpo disciplinado em “sociedades disciplinares” produtoras, de modo generalizado, de relações de controle. Segundo Deleuze (2006, p. 219), o “indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis”. Somos, portanto, controlados ao sair de nossas casas. De modo geral, as práticas de

⁵¹ Inquérito, como dispositivo de olhar, observatório da multiplicidade humana. “Técnicas das vigilâncias múltiplas e entrecruzadas dos olhares que devem ver sem ser vistos” (FOUCAULT, 1986, p. 154).

cuidado de si tendem a constituir-se por uma dimensão de produção de “esquemas de docilidade”, de modo que ao corpo, objeto de investimentos de poder, vão sendo impostas limitações, proibições ou obrigações. Essa técnica de existência foi sendo aperfeiçoada continuamente, consolidando-se por volta do século XVI. A partir daí, ela sofisticou-se no controle sobre o corpo físico e o corpo social, concomitantemente.

Passou-se a trabalhar o corpo detalhadamente no sentido do exercício de um poder de coerção ininterrupta sobre as forças e sobre os sinais em processos de atividade. “A única cerimônia que realmente importa é a do exercício”, de modo a esquadrinhar-se o tempo, o espaço e os movimentos. É nesse contexto que Foucault produz o conceito de “disciplina” que, há muito tempo, vem se realizando como prática de si. “Esses métodos permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade” (FOUCAULT, 1986, p. 126).

Ao focar sua lente para os tempos clássicos do mundo greco-romano e, mais especificamente, para o princípio do cuidado de si, Foucault chega às questões das lutas e combates necessários para a produção da vida e “o que fazer” do “corpo disciplinado”⁵². Ele encontra indícios desse processo em Sócrates, ao produzir uma crítica da verdade.

⁵² No livro *Conversações*, Deleuze afirma que novos tipos de acontecimentos são revelados com Foucault. “Mas as disciplinas, por sua vez, também conheciam uma crise, em favor de novas forças que se instalavam lentamente e que se precipitariam depois da Segunda Guerra Mundial: sociedades disciplinares é o que já não éramos mais, o que deixávamos de ser”. Novas formas de dominação aparecem (DELEUZE, 2006, pp. 219-212).

Trata-se da verdade metafísica, reproduutora do homem idealizado, apolíneo, produtor de ações no palco da vida em simulacros⁵³.

Foucault então esclarece como a “disciplina” era exercitada. Realizava-se em corpos, num jogo de individualidades, controlado entre sujeições, com os seguintes recortes: celular (pelo jogo da divisão espacial do indivíduo), orgânico (pela codificação das atividades), genético (pela acumulação do tempo) e combinatório (pela composição de forças). Esse controle era também feito por meio de técnicas de existência de construção de quadros, de prescrição de manobras, de imposição de exercícios e, de organização e combinação de forças táticas. “O exercício, transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo e da duração, não culmina num mundo além; mas tende para uma sujeição que nunca terminou de se completar” (ibid., p. 146).

Pode-se dizer que a análise teórica empreendida por Foucault sobre o saber e o poder é articulada pela própria noção de subjetividade, desenvolvida em termos de jogos de verdade na relação do indivíduo consigo mesmo e a constituição de si próprio como sujeito, em uma “história do homem de desejo”, em torno de uma “lenta formação, durante a antiguidade, de uma hermenêutica de si”. A idade de ouro da cultura do si, sob a forma de uma nova estilística da existência, desenvolve práticas capazes de ser absorvidas de maneira tal que o ato de o indivíduo cuidar de si, de sua alma seria a condição para cuidar do outro. Esses atos se tornariam, no início da era cristã, uma obrigação de toda a existência.

⁵³ Simulacro aqui entendido como imagem feita à semelhança de uma pessoa ou coisa, especialmente sagrada. Aquilo que a fantasia cria e que representa um objeto sem realidade; aparência sem realidade; espetro, fantasma. (<http://educacao.uol.com.br/dicionarios/Michaelis>).

CAPÍTULO III

LENTA FORMAÇÃO DE UMA HERMENÊUTICA DO SI

3.1. Subjetividade e existência pelo regime do exercício e da meditação

A conversão a si, quando analisada por Foucault sob o ângulo do tipo de atividade ou prática operatória fora do conhecimento, a *episteme theoretike*, diz respeito ao que ele entende por ascese (*askesis*), enquanto exercício de si sobre si. A *episteme praktike* vai configurando o que ele denomina essa lenta formação de uma hermenêutica do si. A idéia de que a virtude se adquire por uma *askesis*, não menos indispensável que uma *mathesis*, é também muito antiga. Mas na época estudada, (séculos I e II) chegou-se a uma cultura do si. No mundo grego, a ascese não era uma maneira de submeter o sujeito à lei, quaisquer que fossem os efeitos de austeridade, de renúncia, de interdição, de prescrição detalhada e austera dessa ascese. Era uma maneira de ligar o sujeito à verdade (FOUCAULT, 2006 (2), pp. 282-283).

Havia elementos de renúncia e austeridade na ascese antiga. Parte considerável do que significa renúncia cristã já existia na ascese antiga. Mas os meios ou as táticas para se alcançar o objetivo final da renúncia não eram propriamente uma renúncia, no mundo antigo. Ao contrário, era algo a ser adquirido pela *askesis*, “dotando-se de algo que não se tem em vez de renunciar a algum elemento que seríamos ou teríamos em nós mesmos” (FOUCAULT, 2006, p. 387).

O algo a ser dotado era o objeto de preparação aberta e finalizada, ao mesmo tempo, do indivíduo para um futuro entre acontecimentos da vida em grande parte imprevistos.

Entre alguns desses acontecimentos, havia a possibilidade de se prever sua natureza, mas sem poder jamais saber-se quando se produziriam nem se seriam produzidos. Nesse sentido, esclarece Foucault (ibid., pp. 387-395): “Em duas palavras, a ascese antiga não reduz: ela equipa, ela dota. E aquilo de que ela equipa, aquilo de que ela dota, é o que em grego se chama *paraskeue*, que Sêneca traduz frequentemente em latim por *instructio*”.

Foucault faz referência a algumas definições de *paraskeue* encontradas em Sêneca, no livro VII do *De beneficiis*. “Demétrius retoma um lugar-comum da filosofia cínica, da filosofia moral em geral e de todas as práticas de vida: a comparação da existência, e daquele que na existência quer chegar à sabedoria, como o atleta”. O caminho para a sabedoria é alcançável pela boa ascese, ou seja, por meio de aprendizagens de alguns movimentos elementares, necessários e suficientes para qualquer circunstância. “E a *paraskeue* não será mais do que o conjunto de movimentos necessários e suficientes, o conjunto de práticas necessárias e suficientes para permitir-nos ser mais fortes do que tudo que possa acontecer ao longo de nossa existência. É esta a formação atlética do sábio” (ibid., pp. 387-388).

Em Marco Aurélio, Foucault enfatiza a arte de viver, ou seja, a biótica (*he biotike*), para demonstrar sua semelhança maior com a luta do que com a dança, no sentido de se estar sempre alerta aos golpes imprevistos que recaem sobre o indivíduo. Esse é o caráter da *paraskeue*, prescrevendo que tanto o atleta estoico e do mundo antigo, quanto o atleta cristão teriam que lutar. Mas o atleta da espiritualidade antiga devia estar pronto para uma luta, equipar-se para a luta na qual tinha por adversário tudo o que, advindo do mundo exterior, devia enfrentar: o acontecimento. O atleta antigo era um atleta do acontecimento.

Já o cristão passou a ser um atleta de si mesmo (ibid., p. 389).

Em seguida, Foucault problematiza como é feito esse equipamento, esse *paraskeue* do qual devemos nos dotar. Essa questão permite-nos responder que esse equipamento deve ser sempre o necessário, e com os meios ao mesmo tempo mais simples e eficazes. É constituído pelos *logoi*, ou seja, os discursos de proposições, de princípios, de axiomas etc, que sejam verdadeiros. É preciso entender os discursos enquanto enunciados materialmente existentes, na medida em que são frases efetivamente pronunciadas, ouvidas e escritas. São frases que o próprio indivíduo incrustou no espírito, repetindo-as em sua memória por exercícios cotidianos ou escrevendo-as em notas, como o fez Marco Aurélio, por exemplo. São discursos fundados na razão, revelando-se, ao mesmo tempo, como razoáveis e verdadeiros e constituindo-se princípios aceitáveis de comportamento (ibid., p. 390).

Na filosofia estoica, existiam os discursos de *dogmata* e os *praecepta*. Eram discursos dotados de uma racionalidade que, ao mesmo tempo, expressavam o verdadeiro e prescreviam o que era preciso fazer. Por fim, eram discursos persuasivos, na medida em que não só diziam o que era verdadeiro ou o que era preciso fazer, mas também orientavam os próprios atos.

Em terceiro lugar, o *logos* que constitui a *paraskeue* deve funcionar também como um socorro. Para Foucault, é preciso que o *logos* seja *boethos* (socorro). Justificando: “Quando se apresenta uma circunstância, quando se produz um acontecimento que coloca em perigo o sujeito, o domínio do sujeito, é preciso que o *logos* possa responder assim que solicitado e que possa fazer ouvir sua voz, anunciando de algum modo ao sujeito que ele está presente, que traz socorro” (ibid., pp. 391-392). Segundo Foucault, o socorro busca

estimular o indivíduo, dizendo o que ele precisa fazer, ou melhor, orientando-o a fazer o que deve ser feito. O *logos* é metaforizado de diversas maneiras e em diversos espaços, por exemplo, a ideia de um *logos*-remédio ou *logos pharmakon*, conforme uma passagem de Plutarco em sua *Consolation à Appollonios*⁵⁴.

A metáfora da pilotagem consta em Plutarco e também em Platão, cuja crítica encontra-se em Aristóteles, no *De Anima*. Por exemplo, manter a tripulação em seus postos, dizer-lhe o que fazer, sustentando a direção, comandando a manobra etc., são *logoi* que sempre devem estar ao alcance das mãos e utilizáveis (*khrestikos*). Para se tornar um bom piloto, é preciso que o *logos* esteja à mão (*prokheiron*), traduzido para o latim por *ad manum*.

Marco Aurélio (*Pensées*, III) alerta que é preciso ter o *logos* à mão. Como os médicos têm sempre à mão (*prokheira*) seus instrumentos e estojos para os cuidados de urgência, assim também qualquer indivíduo deve dispor dos princípios (*dogmata*) graças aos quais poderá conhecer as coisas divinas e humanas⁵⁵. Sobre essa noção de pilotagem Foucault acrescenta:

Creio ser esta uma noção muito importante que permanece incluída na categoria – tão fundamental em todo o pensamento grego – da memória, introduzindo, porém, uma flexão particular. Digamos, com efeito, que a *mneme* (a memória, sob a forma arcaica) tinha essencialmente por função não apenas guardar, em seu ser, em seu valor, em seu brilho, o pensamento, a sentença que fora formulada pelo poeta, como certamente também, guardando assim o brilho da verdade, poder iluminar todos aqueles que novamente pronunciassem a sentença, pronunciando-a porque próprios participavam da *mneme* ou a escutavam, escutavam-na da boca do aedo ou do sábio que, por sua vez, participavam diretamente desta *mneme*⁵⁶ (FOUCAULT,

⁵⁴ Citação 14 (FOUCAULT, 2006, p. 398).

⁵⁵ Ver nota 17. (FOUCAULT, 2006 (2), p. 398).

⁵⁶ Consultar J. P. Vernant. *Aspects mythiques de la mémoire*. In *Mythe et pensée chez les grecs*, pp. 80-107; M. Detienne. *La memoire du poete*. In *Les Maîtres de vérité dans la grèce archaïque*.

2006 (2), p. 392).

É preciso ter os *logoi boethikoi*, ou de socorro. Mas, neste caso, o brilho da verdade não está na memória daqueles que participam da *mneme*. Ela existe e é preciso tê-la à mão, mas de tal maneira que se possa reatualizá-la (*paraskeue*) imediata e prontamente, de forma automática. É preciso que seja uma memória de atividade, mais de ato que uma memória de canto (ibid., p. 392). A *paraskeue* é o elemento de transformação do *logos* em *ethos*.

Transcreve-se a definição de *askesis* formulada por Foucault, após seus estudos sobre o assunto: “Será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeue*. A *askesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *askesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito” (ibid., p. 395).

No cristianismo, o dizer-verdadeiro passaria a ser definido essencialmente a partir de uma revelação, de um texto e de uma relação de fé. Quanto à ascese, por sua vez, ela implicava um sacrifício: sacrifício de partes sucessivas de si mesmo e renúncia final a si mesmo. Renúncia de si em função de uma palavra verdadeira, que foi dita por outro (ibid., p. 395). Portanto, o tema geral da conversão a si é abordado por Foucault em dois aspectos. O primeiro envolve os efeitos, no âmbito do conhecimento, resultando constituição de si como objeto e domínio de conhecimento. No âmbito da *mathesis*⁵⁷, significa instauração de certas formas de saber espiritual, a exemplo de Sêneca e de Marco Aurélio. O segundo

⁵⁷ *Mathesis* significa conhecimento, ciência em base universal, em forma de razão. Na terminologia grega, não há diferença entre o universal, geral ou comum, porém as coisas mudaram nos tempos de Leibniz (<http://www.ontology.co/mathesis-universalis.htm>).

aspecto refere-se aos efeitos de práticas de si, conforme esquema abaixo.

Elementos observáveis	Askesis entre gregos, helênicos e romanos: ascese filosófica.	Ascese na tradição cristã
Objetivo último	<ul style="list-style-type: none"> - Assegurar a subjetivação do discurso verdadeiro. Tornar-se sujeito de enunciação do discurso verdadeiro em uma prática e exercício de si mesmo. - Colocar-se como fim de sua própria existência, numa arte de viver. 	<ul style="list-style-type: none"> - Renunciar a si. Pela confissão, o sujeito objetiva-se a si mesmo em um discurso verdadeiro.
Meio	<ul style="list-style-type: none"> - Dotar-se de algo que não se possui por natureza. - Equipar-se da <i>paraskeue</i> para defender-se na vida. Sou eu efetivamente aquele que pensa essas coisas verdadeiras? Em caso afirmativo, sou eu quem age como quem conhece essas coisas verdadeiras? Sou eu o sujeito ético da verdade que conheço? 	<ul style="list-style-type: none"> - Disciplinar a ordem dos sacrifícios, das renúncias que se deve fazer de uma ou outra parte, de um ou outro aspecto do nosso ser.
Princípio	<ul style="list-style-type: none"> - Ligar o indivíduo à verdade. 	<ul style="list-style-type: none"> - Submeter o indivíduo à lei.

Fonte: Foucault, 2006.

Considerando a forma inicial e indispensável de ascese concebida como subjetivação do discurso verdadeiro, Foucault afirma que há diferentes formas de exercícios ascéticos. São técnicas e práticas que dizem respeito à escuta, à leitura, à escrita e ao ato de falar. Técnicas de discursos verdadeiros. As falhas na prática de ouvir estão ligadas à teoria das sementes de virtude e dos efeitos do *logos*.

Se a atenção estiver mal dirigida, a alma encontra-se passiva (*pathetikos*) em relação ao mundo exterior e de certa forma exposta a todos os acontecimentos. Por outro lado, tendo-se certa técnica ou certa maneira conveniente de escutar (*logikos*), então a escuta torna-se uma prática de ascese, entendida como subjetivação do verdadeiro. Mas a escuta possui uma natureza ambígua, alternando entre passividade e atividade, conforme

exemplos em Plutarco, segundo a carta 108 de Sêneca e o colóquio II, 23, de Epiteto (FOUCAULT, 2006 (2), pp. 402-403).

Segundo Foucault, toda essa questão sobre a parcimônia do silêncio em relação à linguagem teve um marcante papel na espiritualidade e nos sistemas educativos. Destacavam-se, nesse aspecto, as regras ascéticas da escuta: o silêncio, a gestualidade precisa, a atitude geral do bom ouvinte e a atenção. Para tanto, a vinculação ao discurso e a subjetivação do discurso por um processo de memorização imediata era muito importante como garantia da moralidade, bem como da precisão e eficácia de quem fala (ibid., pp. 411-414).

Portanto, estabelecia-se as condições para a boa escuta da palavra verdadeira, contrária à má qualidade moral e intelectual de quem agita o corpo o tempo todo e executa uma gestualidade incongruente. Não é outra coisa senão a versão física da *stultitia*, ou seja, aquela permanente agitação da alma, do espírito e da atenção, cuja versão moral encontrase na atitude do *effeminatus*, do homem efeminado, de maus costumes sexuais, passivo em relação a si mesmo, ou do homem *impudicus*, sem moralidade na ordem do *ethos*, incapaz de exercer sobre si a *enkreteia*, o domínio, a sabedoria.

Mais do que a regulamentação do elemento abordado linhas atrás, Foucault esclarece que há também uma espécie de princípio amplo de compromisso de manifestação de vontade de escutar o discurso verdadeiro do mestre ou professor de filosofia. Nesse sentido, o aluno deve ser capaz de dar ao discurso verdadeiro uma atenção verdadeira e eficaz, numa manifestação que suscite e sustente o discurso do mestre (ibid., pp. 416-417).

Por fim, segundo Foucault, há ainda um terceiro conjunto de regras da escuta, além

do silêncio e da atitude geral do corpo. São regras relativas à atenção propriamente dita. O bom ouvinte deve dirigir sua atenção para o referente, para aquilo que é chamado de *to pragma*. Ou seja, deve descartar todos os pontos de vista que não sejam pertinentes. Deve apreender a verdade que é dita pelo *logos*, o conselho, a prescrição moral, numa escuta “parenética”. Além disso, logo após ter ouvido a verdade prescrita ou aconselhada, o bom ouvinte deve saber memorizá-la, ou seja, apreender no espírito aquilo que foi dito de importante. A esse respeito, esclarece Foucault (*ibid.*, p. 420).

Daí toda uma série de conselhos tradicionalmente dados nesta ética da escuta: quando se ouvir alguém dizer alguma coisa de importante, não se colocar imediata e interminavelmente a discuti-la; procurar recolher-se, guardar o silêncio para melhor gravar o que se ouviu, e fazer um rápido exame de si mesmo após a lição que se ouviu ou a conversa que se acabou de ter; lançar um rápido olhar sobre si mesmo para ver como se está, para examinar se o que se ouviu e aprendeu constitui uma novidade em relação ao equipamento (*a paraskeue*) de que já se dispunha e ver, consequentemente, em que medida e até que ponto foi possível aperfeiçoar-se.

O ouvir tem mais ligações com a razão (*logikotera*) do que com as paixões. Esse aspecto é muito importante em Plutarco, em Sêneca e na filosofia antiga como um todo. A correta escuta filosófica, segundo Foucault, deve atentar para o *pragma*, em que a asserção vale como prescrição. Por outro lado, por esse olhar lançado a si mesmo, o indivíduo por uma memorização e incrustação, deve aprender na alma o que ouviu, para saber e constatar como está em relação à verdade.

Além da escuta, Foucault aborda o ponto da subjetivação do discurso verdadeiro, enquanto objetivo final e constante da ascese filosófica. Destaca, nesse aspecto, a leitura e a escrita, cujas regras práticas e indicação de sua finalidade podem propiciar uma oportunidade de meditação. Enfatiza que a *melete/meditatio*, como jogo do pensamento sobre o sujeito, uma noção antiga, mas que não tem o mesmo significado de meditação,

esclarecendo: “Por meditação usualmente entendemos: uma tentativa para pensar com intensidade particular em alguma coisa sem aprofundar seu sentido; ou então deixar o próprio pensamento desenvolver-se em uma ordem mais ou menos regrada a partir da coisa na qual se pensa” (ibid., pp. 428-429).

Segundo Foucault, para os gregos, o significado da palavra *meditatio* ou *melete*, era outro, sendo apreendido sob dois aspectos: por um lado, é preciso apropriar-se de um pensamento e, por persuasão, acreditar que ele seja verdadeiro e então dizê-lo sempre que necessário; por outro, a *meditatio* consiste em fazer uma espécie de experiência de identificação, exemplificando-se novamente a meditação sobre a morte.

Meditação sobre a morte é, de forma geral, isomorfa à presunção de males. A morte é um acontecimento previsível, mas antes de tudo um acontecimento necessário. Além disso, é uma verdade absoluta para o homem e pode ocorrer a qualquer momento. Portanto, o homem deve preparar-se, pela *melete thanatou* como exercício privilegiado, para esse acontecimento, infortúnio por excelência, que é a morte. “Exercício privilegiado, aquele no qual ou pelo qual precisamente faremos culminar a premeditação dos males” (FOUCAULT, 2006 (2), p. 580). Em consequência, o jogo da meditação não se aplica mais ao sujeito com seu próprio pensamento, transformando-se em um jogo efetuado pelo pensamento sobre o próprio sujeito. Nesse sentido, Foucault acrescenta:

É fazer com que, pelo pensamento, nos tornemos alguém que está morrendo, ou na iminência de morrer. Compreendemos ademais que esta idéia da meditação, não como jogo do sujeito com seu pensamento mas como jogo do pensamento sobre o sujeito, é, no fundo, exatamente o que Decartes realizou nas *Meditações*, sendo este precisamente o sentido que ele deu à “meditação” (...) Decartes não pensa em tudo o que poderia ser duvidoso no mundo. Tão pouco pensa no que poderia ser indubitável. Digamos que este seria o exercício céitico habitual. Decartes se põe na situação de sujeito que

duvida de tudo, sem de resto interrogar-se acerca de tudo que poderia ser dubitável ou tudo que se poderia duvidar. (...) É um exercício pelo qual o sujeito se põe, pelo pensamento, em uma determinada situação. Deslocamento do sujeito com relação ao que ele é por efeito do pensamento: pois bem, é esta, no fundo, a função meditativa que deve ter a leitura filosófica tal como é entendida na época de que lhes falo. E é esta função meditativa como exercício do sujeito que se põe pelo pensamento em uma situação fictícia na qual se experimenta a si mesmo, é isto que explica que a leitura filosofia seja – se não totalmente, ao menos em boa parte – indiferente ao autor, indiferente ao contexto da frase ou da sentença (ibid., p. 430-431).

Com isso, segundo Foucault, a leitura efetuada visa à constituição daquele sistema (*paraskeue*) de proposições verdadeiras para si, válidas como proposições e, ao mesmo tempo, como princípios de comportamento. Concebida como exercício para meditar, a leitura é imediatamente ligada à escrita. Esta funciona como um exercício físico de incorporação dos discursos e também como um elemento de meditação. Foucault cita o exemplo de Sêneca, na carta 84 a Lucílio, segundo o qual é preciso temperar a leitura com a escrita, de modo a ter-se um *corpus* de obra. Cita também Epiteto, no Entretiens III, o qual prescreve ser preciso meditar (*meletan*), escrever (*graphein*) e treinar (*gymnazein*). Leitura e escrita fazem parte da *praemeditatio malorum*, muito importante na escola estoica (ibid., pp. 431-433).

Foucault se refere à noção de *hypomnemata*, isto é, aquelas anotações de lembrança, de rememoração das coisas lidas, conversadas. É como se fosse um diário íntimo, diário de vida, diário de bordo, e também de correspondência. Refere-se também à troca de correspondência, por exemplo, entre Sêneca e Lucílio, permitindo-lhe dar conselhos, lembrar verdades que oferta ao outro e das quais ele próprio tem necessidade para sua vida, mas no papel de servir como diretor de consciência. Pela correspondência, mantém-se em estado de autodireção, servindo-se de seus *hypomnemata* e do seu caderno de notas para relembrar as leituras importantes que fez e as ideias que encontrou.

Portanto, a *hypomnemata* é uma atividade de leitura, anotação e redação ou uma espécie de diário de bordo e correspondência em torno de preocupações éticas. Por meio das correspondências entre Plutarco e Lucílio, a descrição de si no desdobramento da própria vida intervém muito pouco. Desde o surgimento do cristianismo e, depois, com Santo Agostinho, fortalece-se o regime pelo qual a relação do sujeito com a verdade não seria comandada apenas pelo objetivo, ou seja, “como tornar-se um sujeito de veridicção”. Transforma-se e busca responder “como poder dizer a verdade sobre si mesmo”. A correspondência funciona como círculo de subjetivação e veridicção (ibid., p. 435).

Por fim, ao abordar a ética da palavra, Foucault foca seu olhar na pastoral e na espiritualidade cristã, cuja arte de falar encontra-se do lado do mestre e do lado do dirigido. A arte de falar do lado do mestre, agora, é relativizada pela palavra fundamental, a da revelação, e pela escrita fundamental, a do texto, em torno dos quais o discurso verdadeiro do diretor será ordenado. Sobre essa alteração, Foucault afirma: “Ainda que referida a esta palavra fundamental, também é certo que a palavra do mestre será encontrada, na espiritualidade e na pastoral cristãs, sob diferentes formas e com uma multiplicidade de ramificações” (ibid., p. 436). São distintos papéis utilizados na instituição eclesiástica: ensino, pregação, confissão, direção de consciência, mestre de penitência e confessor.

Após a fala do mestre, o dirigido também tem algo a dizer, que é a verdade de si mesmo, a confissão. Esse dizer verdadeiro sobre si mesmo é condição indispensável para a salvação. Neste ponto, Foucault faz a seguinte consideração: “O momento em que a tarefa de dizer verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita nas técnicas de elaboração, de transformação do sujeito por si mesmo, quando esta obrigação foi instituída nas instituições

pastorais – pois bem, creio que este constitui um momento absolutamente fundamental na história da subjetividade no Ocidente, ou na história das relações entre sujeito e verdade” (ibid., p. 437).

De modo algum, Foucault desvela a confissão como obrigação, como dizer-verdadeiro sobre si mesmo ou exigência para a salvação. Essa prática já existia na antiguidade grega, helenística e romana. Por mais que o dirigido tivesse que ser conduzido à verdade pelo discurso do mestre, não tinha que dizer a verdade sobre si mesmo. Sequer tinha a obrigação de falar, podendo manter-se calado (ibid., p. 438). Para Foucault, o sistema de confissão, nos tempos gregos, helênicos e romanos, podia ser exercido pelo reconhecimento de faltas, pelo exame de consciência, pela prática de consulta, pela franqueza com um amigo. Mas não era “confissão” no sentido estrito, ou seja, como “um ato de verbal pelo qual o sujeito, em uma afirmação sobre o que ele é, liga-se a esta verdade, coloca-se em uma relação de dependência para com o outro e, ao mesmo tempo, modifica a relação que tem consigo mesmo”.⁵⁸

Na antiguidade greco-romana estudada por Foucault – e este era, para ele, um dos mais notáveis traços da prática de si naquela época – o sujeito devia tornar-se sujeito de verdade, devia ocupar-se com discursos verdadeiros. Era preciso, pois, que operasse uma subjetivação que se iniciava com a escuta dos discursos verdadeiros. Era preciso dizer o verdadeiro a si mesmo, mas não dizer a verdade de si mesmo. Na antiguidade, especialmente, de Sócrates à diatribe estoico-cínica, o dirigido devia falar, para tornar-se sujeito de verdade. Devia ocupar-se com discursos verdadeiros que operasse uma

⁵⁸ Referência à nota 22, em que Foucault faz essa definição de confissão no curso do Collège de France em 1981 (FOUCAULT, 2006 (2), pp. 446-447).

subjetivação iniciada com a escuta dos discursos verdadeiros que lhe eram propostos. Porém, não era necessário e indispensável que ele dissesse a verdade sobre si mesmo, embora tivesse o direito de falar. De qualquer forma, era preciso testá-lo, colocá-lo à prova como “sujeito capaz do dizer-verdadeiro” (ibid., 439).

Em seus estudos, Foucault observou profundamente a subjetividade humana pelo regime do exercício e da meditação, entre os gregos e romanos, e ainda entre os movimentos filosóficos importantes na antiguidade. Com isso, buscou desfazer mitos em relação à transição havida entre práticas políticas, domésticas e religiosas, incluindo-se a sexualidade. Convém lembrar que esses estudos envolveram os gregos clássicos da filosofia até antes de Sócrates, chegando aos séculos I e II de nossa era.

Tal estudo de subjetividade não parece focar o debate no sentido de indagar se as práticas do si eram do domínio privado, individual egoísta ou outra comparação atual que possa ampliar o escopo dos exercícios minuciosos de representação. Na verdade pretende demonstrar de que forma os gregos buscavam atingir e praticar o discurso verdadeiro, para além do discurso na memória pela escuta.

O discurso verdadeiro era um modo de praticar um discurso assimilado e transformá-lo em *ethos*, a partir “da ativação na própria atividade do sujeito, isto é, tornando-o sujeito ativo de discursos verdadeiros”. Nesse sentido, Foucault evita empregar termos como “ascetismo” e “ascese”, para designar, como eixo principal, a escuta e a recepção do discurso verdadeiro. Com esse discurso, “o indivíduo espera perdão, purificação, salvação ou uma experiência espiritual qualquer”, por meio de atitudes de “renúncia, de mortificação” (ibid., p. 504).

Em sua análise, Foucault busca evidenciar o lado técnico do que ele denomina de ascética, adotando o seguinte conceito: “Conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendo por objetivo espiritual uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros” (ibid., p. 505).

Com base nessa premissa, e em meio ao problema de origem xamânica dos próprios exercícios espirituais, Foucault esclarece: “Desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma certa técnica da existência. E, como lembramos, foi no interior desta questão geral que se formulou o princípio ocupar-se consigo mesmo (ibid., p. 542).

O ato de ocupar-se consigo mesmo, como a *tekhnē tou biou*, foi inscrito na cultura grega clássica, segundo Foucault, em face do vazio deixado pela cidade, pela lei e pela religião, no tocante à organização da vida: “Para um grego, a liberdade humana encontra sua obrigação não tanto ou não apenas na cidade, não tanto ou não apenas na lei, tampouco na religião, mas na arte de si que nós mesmos praticamos” (ibid., p. 543).

A prática de assumir-se a vida como uma prova diferenciou-se da fórmula tradicional socrático-platônica na qual a ocupação consigo mesmo era condição para viver melhor, para viver mais racionalmente e para governar adequadamente os outros. Com o deslocamento, agora, vive-se “para si”. Nessa perspectiva, a técnica da vida se inscreve por inteiro em relação ao cuidado de si. Precisamente o sentido, o objetivo da vida continua sendo formar o “eu”, mas devendo-se viver de modo que se tenha consigo a melhor relação

possível.

Finalmente, resume-se tudo numa expressão: vive-se “para si”. Para Foucault, dessa prova deve resultar não a reconciliação com os deuses em termos gerais, mas “a pureza, pureza do eu, do eu entendido como aquele sobre o qual se exerce vigilância, guarda, proteção e domínio” (ibid., p. 544).

3.2. Constituição do sujeito enquanto homem de desejo e sua história

Tais práticas de existência vão se conformando em certa cultura de si e guardando relação entre o homem de desejo e sua história. Foucault demonstra a importância das práticas confessionais – tais como na pedagogia e nos procedimentos médicos – revelados pelo enorme crescimento do interesse na psique em todos os âmbitos da vida. Mas a emergência da confissão, especificamente a sexual pelo estudo de Foucault, cada vez mais vai sendo relacionada como prática de dominação social, mais fortemente estabelecida no cristianismo.

Foucault desvela práticas totalizantes, seguindo duas dimensões estratégicas, ou seja, de produção e de preservação do homem como sujeito e objeto. Com o passar do tempo, tomando o período estudado por Foucault como apresentado neste trabalho, tais práticas tendem à busca obcecada e objetivada pela interpretação ou exegese, pela linguagem e pelo significado, em modos de representação. Aparece o desafio do pensamento ocidental como discurso e como tradição: de que modo aquilo que se oferece como objeto de saber articulado pelo domínio da *tekhne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e onde dificilmente se realiza a verdade do sujeito? Buscando-se responder a esse questionamento, faz-se, a seguir, uma

esquematização sobre a relação de um indivíduo consigo mesmo e certa datação, a partir do corpus foucaultiano, com base no exemplo da sexualidade estudada por Foucault.

Aspectos relacionados	Práticas de si segundo certo domínio de escolas filosóficas e no cotidiano		
	Desde o século V a.C.	Até o século V d.C. e na atualidade	Ascetismo cristão
	Momento socrático-platônico	Idade de ouro da cultura do si. Séculos I e II.	
Substância ética. Onto-epistemologia entre o que na pessoa (em mim) é relacionado à conduta moral. Atos permitidos/atos proibidos; códigos segundo alto ou baixo valor positivo / alto ou baixo valor negativo.	<i>Aphrodisia.</i> Atos relativos a prazer e desejo. O belo indivíduo governando a cidade. Regimes disciplinares no sentido do bem fazer.	<i>Aphrodisia.</i> Concupiscência da carne pecaminosa: desejo, intenção. Métodos disciplinares morais.	Sexualidade exterior, anônima. Sentimento, intenção e desejo.
Sujeições identitárias. Formas de chamamento das pessoas a reconhecerem suas obrigações. Códigos e atos. Forma de vida em que a mesma regra aceita entre dois seres é operada, política e esteticamente, de modos diferentes.	Busca pela forma de vida (existência) bela, reunida num certo movimento. Problema da razão de escolha pessoal político-estética. Autoexame sob a forma de provação. Se sou tenho que demonstrar minha capacidade de governar a mim mesmo.	Seres racionais, membros universais da comunidade humana. Obrigação de ser fiel. Estoicos. Problema da obrigação de fazer pelo fato de ser racional. Tipo de juridicalidade interna da lei religiosa judaico-cristã. Estética da existência como comando de si mesmo para poder comandar aos outros, demanda fidelidade àquilo ou a quem se compromete: à esposa ou ao governo da cidade.	Lei divina. Regras de comportamento sexual justificadas pela religião. Problema das obrigações do tipo legal. Religião se esvanece e fica o aspecto jurídico. Pós-século XVIII. Competição entre uma abordagem médica ou científica e uma estrutura jurídica.
Tipos de práticas de si. Meios pelos quais nos tornamos sujeitos éticos.	Corpo das leis. Moderação dos atos. Decifração do que somos pela interpretação dos sonhos. Mestres de si. Importar-se consigo mesmo e com o outro.	Arrefecimento dos desejos. Autoexame sob a forma de autodecifração. Movimento de reflexão moral e médico-filosófica, conformando certo estilo diferente do anterior. Importar-se consigo mesmo, somente. Afinal todos devem se cuidar e poucos se “salvam”. O ato sexual, por exemplo, não é um mal em si. “A atividade sexual se apresenta ao mal por sua forma e seus efeitos”.	Usar nosso desejo sexual para alcançar objetivos.
Objetivos/teleologia. Qual tipo de ser aspiramos quando nos comportamos como sujeito teleológico.	Homens puros ou imortais. Livres. Mestres de nós mesmos, do nosso comportamento com a cidade.	Ser racional relacionado a outras pessoas que também são mestres de si mesmas.	Ser imortal (<i>telos</i>). Pureza da alma.

Fonte: Foucault, 2006 (2).

O esquema apresenta certa argumentação em favor dos quatro caminhos apresentados por Foucault, para a prática do conceito do cuidado de si, sob os aspectos analítico e temporal-histórico: como substância ética, como modo de sujeição, como formas de ascese e como teleologia. Porém, esses caminhos referem-se aos tipos de práticas de si e à datação, presentes em autores estudados por Foucault, em especial Sêneca, Epiteto, Plutarco e Marco Aurélio. Acrescente-se a isso a transversalidade do pensamento de socrático-platônico e aristotélico e de Gregório de Nissa. Porém, para efeitos deste trabalho, focaremos nas sujeições identitárias, ou seja, aquelas formas de chamamento das pessoas a reconhecerem suas obrigações em termos de respeito a códigos e atos extremamente comedidos.

Entre os gregos Foucault apresentou certas formas de vida em que a mesma regra aceita entre dois seres é operada, política e esteticamente, de modos diferentes. Forma de vida pela existência bela, reunida num certo movimento de razão. Ali, o problema residia na razão de escolha pessoal político-estética, no autoexame sob a forma de provação. Se assim sou tenho que demonstrar minha capacidade de governar a mim mesmo. Na idade de ouro da cultura de si, os homens devem ser racionais, membros universais da comunidade humana. O problema residia na obrigação de ser fiel aos entendimentos pela obrigação de fazer e pelo fato de ser racional. Digamos que há uma embrionamento de um tipo de juridicalidade interna da lei religiosa judaico-cristã, cuja estética da existência aparece como o comando de si mesmo para poder comandar aos outros em face da fidelidade àquilo ou a quem se compromete: à esposa ou ao governo da cidade. No ascetismo cristão, pode-se dizer que o sentido de lei divina é primordial. As regras de comportamento sexual são justificadas pela religião, pela medicina, pela pedagogia. O problema consiste nas

obrigações do tipo legal. A religião se esvanece, mas fica o aspecto jurídico, cujas sujeições, após o século XVIII, por exemplo, concorrem entre abordagens médica ou científica e uma estrutura jurídica. Foucault, portanto, em meio a sua hermenêutica da suspeição e cético a si mesmo, aos seus próprios pensamentos e ações, considera a ética do cuidado de si como uma prática de liberdade, mas ao mesmo tempo, como prática que busca desenvolver estratégias globalizantes entre saber, poder e sujeição.

3.3. O obscurecimento da noção de cuidado de si e as sujeições identitárias

Mas, a despeito da intensa aplicação da noção do cuidado de si no período estudado por Foucault até a idade de ouro entre os séculos I e II d.C., houve certo obscurecimento, sob o pano de fundo do debate em relação à escolha político-estética e ao modo de sujeição identitária experimentado num determinado momento. As práticas de ascese, tomadas como estética de existência, sofreram entre os romanos um abandono das interrogações sobre a verdade e sobre o poder político, deslocando o foco para as questões da moral. Adotada também como confissão e interdições externas, entre greco-romanos até o séc. II d.C., a ascese seria retomada com o cristianismo, de modo mais intenso, após o século IV d.C. Apesar dessas transformações, sua gênese, de modo geral, sempre constituiu um discurso mediado entre concepções de verdade, de política e de conduta individual.

A verdade seria produzida por estéticas de existências internamente questionadas por seus realizadores, não como norma, mas em face do justo, do belo e do bem. Sem perder de vista esses princípios, com o passar do tempo, foram se estabelecendo relações entre verdades úteis. Mas o tema da ética e do poder político foi sendo abandonado como exercício de verdades justas, conforme os estudos produzidos por Foucault sobre a

hermenêutica do sujeito e sua história da sexualidade. Eram tendências preocupantes, na medida em que tais metamorfoses, se não forem vistas em forma de problematização das liberdades, serão direcionadas a forças que emergem de forma inédita, para além do controle e da disciplina.

Há como que um retorno à questão da missão política conferida ou por vontade própria, à tarefa desinteressada, bem como às relações com o conhecimento de si, para a percepção do sujeito do cuidado de si e seus deslocamentos cronológicos e ético-estéticos. Estes têm sido elementos fundamentais para a permanente reconstrução das práticas de transformação do “eu” desde a Grécia antiga. Como pistas iniciais, Foucault parte da noção do cuidado de si, revelador de como o sujeito passa de uma moral cuja base fora a “busca por uma ética pessoal”, para uma moral com base na “obediência a um sistema de regras” (MOTTA, 2006, p. LII).

A partir do conceito do cuidado de si, Foucault procura mostrar as técnicas, os procedimentos e as finalidades históricas segundo as quais, em uma relação consigo, um sujeito ético se constitui. “Portanto, as lutas de hoje não se processam somente contra as dominações políticas, contra as explorações econômicas, mas, também e mais importante, contra sujeições identitárias”. (FOUCAULT, 2006 (4), pp. 11-15). Essas sujeições identitárias denotam “procedimentos que, sem dúvida, existem em toda civilização, propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isto graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (ibid., p. 16).

De forma geral, Foucault propõe uma história dos modos de subjetivação, mediante

o reconhecimento de certas formas de moralidade, evoluindo entre gregos e romanos. Nas sociedades cristãs após o século IV d.C. e, sobretudo após o século XVII na Europa ocidental, essas formas tomam dimensões legais e suporte institucional, mediante atos de austeridade praticados de modo coercitivo e com validade mais geral. Refere-se a um mundo entre “sujeições identitárias”, conformando-se como saber-poder em relações produtoras de técnicas de existência e práticas de si, de modo a acentuar o individualismo por meio de formas privadas na constituição ética de sujeitos. De modo geral, essa referência aparece como uma crítica ao sentido empírico das práticas cotidianas contido nas abordagens representativas e interpretativas do domínio da organização das atividades humanas capturado em certa cultura da normalização do indivíduo por meios racionalizadores. Foucault transita, portanto, numa maneira como o poder usa a ilusão do sentido para se favorecer e, portanto, o interesse pelos efeitos sociais do saber, do poder e das sujeições.

3.4. A coragem da verdade e a possibilidade de liberdade

Analizando a importância do desenvolvimento da noção de *parrhesia*, no que diz respeito ao falar franco, Foucault (2006 (2), p. 440) destaca:

A *parrhesia* é, no fundo, o que corresponde, do lado do mestre, à obrigação do silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação do seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parrhesia*, desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo. Etimologicamente, *parrhesia* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra). Os latinos traduzem geralmente *parrhesia* por *libertas*.

Para Foucault, a *parrhesia* tem significação técnica muito precisa no que concerne

ao papel da linguagem e da palavra na ascese espiritual dos filósofos, cintando como exemplos os diálogos de Epicteto, escritos por Arrianus sob a forma de *hypomnemata* (escutar, tomar notas de coisas ditas). A palavra escutada será transformada depois, buscando constituir uma *paraskeue* (um equipamento) capaz de usar tudo aquilo quando a ocasião se apresentar (ibid., p. 441). O que constitui a *parrhesia*, a *libertas* são as regras da formulação do discurso de verdade, vistas do lado do mestre. Segundo a “noção de cultura” existente nos séculos I e II, em particular, ao falar do problema da escuta e da relação entre mestre e discípulo, observa Foucault que há sempre a necessidade de um guia (denominado, de preferência, *kethegetes*). Destaca também o princípio da amizade e do falar franco entre diretor e dirigido, conforme as análises do *peri parrhesias*, de Filodemo.

Foucault considera também o texto de Galeno “Tratado da cura das paixões”. Diferentemente do que encontrou no texto de Filodemo, em Galeno não há uma *parrhesia*, mas sim elementos indicativos do que deve ser o falar franco. Os elementos são os seguintes: a) necessidade do diretor; b) o diretor não é um técnico da alma, mas deve ter qualidades morais (exercício do falar franco, homem já idoso, desconhecido); c) no texto de Sêneca a Lucílio (cartas 40, 38, 29, 75), há indicações sobre a *libertas*. Diferentemente do que foi encontrado em Filodemo, a *libertas* não é uma técnica, nem uma arte (ibid., p. 484).

A relação entre quem dirige e quem é dirigido deve ser verdadeira. Sêneca é contrário aos oradores populares (cínico-estoicos) por representarem certo movimento de predicação popular e direção coletiva. A eloquência popular não tem relação com a verdade, pois apenas quer comover a multidão, surpreendendo os ouvintes sem julgamento. Sêneca destaca os direitos e a riqueza específicos do que pode e deve ser uma relação

individual de homem cultivado a homem cultivado (ibid., p. 485).

Foucault cita Sêneca na carta 75, na qual enfatiza a importância do pensamento: “Gostaria de deixar-te meus pensamentos mais que traduzi-los pela linguagem. Dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta”. (ibid., p. 487). Portanto, o sentido de pilotagem, medicina e governo vai ganhando vigor e direcionando-se a uma inteligência estocástica. Mas, segundo Foucault, a despeito dessas sujeições identitárias, cuja ética volta-se para um individualismo exacerbado, o princípio do cuidado de si, por suas características de relação com o saber e o poder, possui potencialidade para produzir contrastes ao “corpo disciplinado”, por exemplo, podendo ser considerado também como uma forma de resistência⁵⁹.

O poder nos remete a uma micropolítica de afetos, estabilizada em mecanismos de desterritorialização por múltiplas integrações concatenadas, alinhadas, homogeneizadas, convergentes e divergentes. Essa micropolítica é criada em instituições, tais como o Estado, a família, a religião, a economia, a arte, a moral etc. São formas instituintes-instituídas compreendidas como práticas ou mecanismos operatórios que não explicam o poder, pois elas mesmas integram relações de força entre si e com outras, alterando-se conforme os diversos estratos. São constituídas de dois pólos entre “aparelhos” e “regras” organizadas

⁵⁹ Apontamentos surgidos de debates em sala de aula, do curso de Mestrado de Filosofia da UFPB, especificamente, na disciplina ministrada pelo prof. Paulo de Tarso, intitulada “Tópicos especiais em filosofia IV”.

nas relações “poder-governo”, bem como nas relações “moleculares” ou micropolíticas, em torno de uma instância “molar”⁶⁰ (DELEUZE, 2005, pp. 83-84).

Foucault nos instiga a compreender, de forma sistemática, a maneira pela qual o indivíduo pode se constituir enquanto sujeito moral de suas práticas. Para tanto, deve esforçar-se para constituir-se de passagens do tempo, em seus modos singulares de poder, enfrentar-se e ultrapassar-se, exercendo resistência, em acontecimentos ou eventos revolucionários. Suas subjetivações devem ser exercidas em busca de uma ética comunitária e não por obediência cega a regras ou controles pastorais nem pela busca daquela ética pessoal heroica. Nesse sentido, deve compreender o sentido de *pahresia*.

A coragem da verdade se revela, não pela busca de assimilar o que convém conhecer, mas pela curiosidade que permite desprender-se de si mesmo. A curiosidade está envolta em uma prática crítica de si mesma. Para além de códigos e condutas morais como comportamento efetivo da pessoa e a relação consigo mesmo, ela deve basear-se numa genealogia do sujeito de ações éticas. Foucault refere-se a um amplo e potente equipamento, em forma de prática discursiva, capaz de abrir muitos caminhos para aqueles que não buscam a salvação em si, mas querem viver a vida entre a filosofia, a arte e a ciência. Para isso, é fundamental apreendermos, mais ainda, os discursos sobre a coragem da verdade e a possibilidade de liberdade. Na base do pensamento em Foucault, para além das ideias e representações, encontra-se a problematização sobre “como um saber pode se constituir”. O pensamento, enquanto tem relação com a verdade, pode ter também uma

⁶⁰ Para Deleuze, essa instância molar é o soberano ou a lei, no Estado; o pai, na família; o dinheiro e seu uso, no mercado; Deus, na religião; o sexo, na relação sexual. Já o elemento molecular refere-se ao jogo ínfimo, mas capaz de efeito de transformação molar.

história? Para responder tal interrogação, Foucault focaliza seu olhar precisamente para o nascimento de uma moral que é uma reflexão sobre a sexualidade, sobre o desejo, o prazer (FOUCAULT, 2006 (9), p.241).

A verdade, no mundo ocidental, assume a forma de sujeição, de objetivação, para ficarmos na delimitação do estudo foucaultiano ora empreendido e nas limitações que cabem no momento, por meio de uma *tekhne* na vida. Porém, Foucault insiste em atribuir importância à noção de problematização, diferentemente da noção de representação de um objeto preexistente ou da criação, pelo discurso, de um objeto que não existe. “É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento, sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc. Pode-se, por exemplo, problematizar a saúde e o uso das práticas profissionais e médicas em especial (ibid., 242).

Ao estudar o problema de “como governar a si mesmo”, Foucault demonstra preocupação quanto ao aspecto de se poder ser capaz de governar o outro e a si. Preocupa-se também com o fato de serem enfrentadas em sujeições identitárias capazes de ampliar os espaços de liberdade por meio de relações autênticas e na medida do falar franco e agir, comedindo-se no pensar franco. Esse conflito pode levar o indivíduo a fechar-se em copas, num mundo de verdades ideais e representacionais, ou mesmo, num mundo de jogo unilateral pela força física e ou na covardia da presunção.

Mas é justamente aí onde reside o questionamento empreendido neste trabalho, com base no corpus foucaultiano estudado sobre o conceito do cuidado de si, O cuidado de si é açãoado como demonstrativo de subversão na medida em que se estabelece técnicas

capazes de representação e simplificação da vida e capazes de governo de si e dos outros, capazes de ciência. Ou então, devemos radicalizar, adotando uma hermenêutica da suspeita do si e dirigir-se a subjetivações transversais aos meios ambientes abertos, aos grandes agenciamentos sociais e institucionais e, simetricamente, no seio das paisagens e dos fantasmas que habitam as mais íntimas esferas do indivíduo. Por meio dessa hermenêutica, busca-se operar no presente posição de decifração das práticas sociais numa inteligibilidade radicalmente diferente daquela em que aos atores cabe a ,percepção do sentido implícito das práticas cotidianas, ou seja, decifrando os perigos e as necessidades das práticas interpretativas e formulando a questão política de enfrentamento e subversão das sujeições identitárias e não só do reconhecimento das formas de dominação e interesses econômicos dominantes.

No rastro de Guattari, Foucault talvez concordasse com essa afirmativa: “A reconquista de um grau de autonomia criativa num campo particular invoca outras reconquistas em outros campos. Assim, toda uma catálise da retomada de confiança da humanidade em si mesma está para ser forjada passo a passo e, às vezes, a partir dos meios os mais minúsculos. Tal como esse ensaio que quereria, por pouco que fosse, tolher a falta de graça e a passividade ambiente” (GUATTARRI, 2004, pp. 54-55).

Ao relacionar os fenômenos analisados à ação política, Foucault revela-se um pensador que busca valorizar as minorias por diversas formas de liberdade. Para Foucault, somos todos seres que vivemos, pensamos e agimos ao mesmo tempo. “A maneira como as pessoas agem e reagem está ligada a uma maneira de pensar, e essa maneira de pensar está, naturalmente, ligada à tradição” (FOUCAULT, 2006 (10), p. 299).

O fenômeno do cuidado de si, a exemplo dos demais fenômenos estudados por Foucault, é muito complexo. Por esse motivo, em uma lenta hermenêutica do si, as pessoas passaram a reagir diferentemente em relação às noções de alma, corpo e sexualidade. Tomavam por base estratégias de saber, poder e subjetividade de si, consubstanciadas nas provas, exercícios e outras práticas em relação às sujeições identitárias, assumidas ou não, e suas lutas para a conquista de novas formas de viver, num sistema de liberdade e controle em comunidade.

As ideias de modelo de humanidade formada através dessas diferentes práticas (por exemplo, médicas, educativas, penitenciárias), segundo Foucault, atualmente, foram tornadas normativas quase que universais. Mas de qual humanismo se está falando? Será que teremos que definir um modelo tal como aqueles já muito decantados na história de marxistas, liberais, nazistas, cristãos etc, em busca dos direitos da pessoa e da liberdade? Devemos estar inscritos dentro de certas fronteiras? O humanismo é válido para qualquer tipo de liberdade? A esse respeito, Foucault (*ibid.*, p. 300) dispara: “Penso que nosso futuro comporta mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que o humanismo nos permite imaginar, na representação dogmática que fazem dele os diferentes componentes do espectro político: a esquerda, o centro e a direita”.

Portanto, ficamos com a sensação de uma infindável busca. A busca sobre que relações devemos manter com a verdade através do saber científico. Dentro dessa busca, podemos perguntar: Quais são as nossas relações como esses jogos de verdade tão importantes na civilização, nos quais somos simultaneamente sujeitos e objetos? Que relações devemos manter com os outros, através dessas estranhas estratégias e relações de

poder? Quais são as relações entre verdade, poder e o próprio indivíduo?

Neste sentido interpreto a lenta formação de uma hermenêutica do si, proposta por Foucault, na medida em que o sujeito de práticas vai se problematizando, em função de um passado acumulado do lado de dentro e de um porvir pensado, este se experimentando no presente da relação com o outro. É o presente que interessa pela história que vamos construindo a cada momento. Nela nos expomos não em nossa identidade, pois Foucault não quer que digamos quem somos, mas, em nossa ação que dissipa o lado de dentro em proveito daquilo que estamos por fazer.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao assumir-se as significações e as instituições sociais na forma da humanidade e realizadas em jogos sociais e históricos, pode-se perguntar quais as forças que impulsionam a existência humana a partir do pensamento foucaultiano e de que forma um saber pode ser constituído. Buscando responder a estes questionamentos, conforme foi visto neste trabalho, Foucault toma por base a filosofia antiga em que o homem exercia as seguintes práticas:

- a) Procurava conhecer e distinguir a realidade a partir da perspectiva abstrata e racional;
- b) Estabelecia relações de saber-poder no governo de si e do outro, bem como nas relações de si para consigo, compondo uma cadeia, uma trama, capaz de articular as questões da política e da ética;
- c) Desenvolvia três esquemas ou modelos na busca da verdade do sujeito, associados ao conhecimento de si, à arte de viver no dia-a-dia e à conversão a si no modelo ascético-monástico.

Nessa perspectiva, o estudo de Foucault torna-se muito preciso ao buscar estabelecer a conformação do saber e do poder em nosso meio, numa relação com a verdade e em constituição de singularidade histórica. Aborda a história de uma moral por meio da reflexão sobre a sexualidade, o desejo e o prazer. Conforme demonstra, os gregos desenvolveram o sentido de virtude como uma forma que se expressa por meio de regras ou

princípios racionais, ou seja, como códigos. Essas bases foram desenvolvidas numa dimensão epistemológica, como alma do conhecimento (*logos*). Nesse método, a virtude pressupõe a presença da reta razão ou sabedoria nos assuntos práticos.

Mas, creio que ao mesmo tempo, desenvolveu ou tornou embrionário uma forma de poder tão poderosa que chegou em nosso tempo a aprisionar o sujeito sob sujeições aparentemente externas aos seus atos, encapsuladas sob a forma de rationalidades “fetichizantes” e cuja prestação de contas de seus atos será realizada noutra vida por conta de um Deus universal, ao menos no mundo ocidental cristão, expresso por uma forma de salvação da alma e na medida do perdão das faltas. Mas Foucault apontou outras formas de liberdade sempre existente na natureza humana.

Entre os gregos, a alma empresta qualidade à razão humana, tendo em vista ser o homem racional e virtuoso, como ser em busca da verdade pelo conhecimento. Sócrates tinha grande interesse pela compreensão da natureza do homem de sua época, tanto na relação consigo mesmo, como na relação com os outros e com o mundo. Na ética do homem grego, à época de Platão e de Aristóteles, a preocupação central era com a conduta moral, sua relação consigo mesmo e com os outros. Essa preocupação projetava-se para além dos problemas religiosos, como vida após a morte, quem eram os deuses, e quais as intervenções dos deuses na vida.

Os gregos e romanos, em confluência com aspectos da cultura helênica, desenvolveram uma estética de existência, na procura de uma ética tolerante, apesar de aceitar e compreender-se numa situação de escravidão. A maioria desses temas, embora com algumas diferenças, está presente na austeridade cristã, mas de outro modo. O

problema não residia mais na aceitação ou não de regras de autoridade que, de modo geral, deviam ser seguidas entre gregos e romanos mediante a utilização de técnicas de si como forma de existência.

O foco da questão entre gregos e romanos estava na opção pela leitura e pela escrita, pela alimentação, e pelo ato sexual, de modo que a experiência ética implicou numa conexão muito forte entre prazer e desejo. Tratava-se da “arte de viver” (*techne tou biou*), cuja questão central era sobre qual técnica utilizar para viver da melhor maneira possível na cidade. Entre os cristãos, passou a significar renunciar a si mesmo em sujeições identitárias abstratas e externas.

Neste estudo sobre o conceito do cuidado de si na obra de Foucault, percebe-se que Sócrates defendia a posição de que as pessoas deviam se ocupar menos com suas riquezas, bens, propriedades e se dedicar mais a si mesmas, pois só assim poderiam ter acesso à verdade. Não qualquer verdade, mas aquela capaz de transformá-las em seu próprio destino de ser em uma prática de autoconhecimento. O indivíduo devia conhecer a si mesmo para saber como modificar sua relação consigo mesmo e com os outros, numa busca incessante pela verdade.

Mas a busca de acesso à verdade entre gregos e romanos não era puramente intelectual. Mais do que isso, exigia uma ascese, ou seja, um trabalho de si para consigo, em que o indivíduo era o próprio responsável por um longo labor de transformação progressiva para efetivamente ter acesso à verdade. A ascese exigia renúncia a certas coisas, meditação, bem como prática dialógica e exercícios capazes de alcançar a transcendência do próprio ser. Essa transformação seria produto da prática, acompanhada

de reflexão contínua sobre as atitudes realizadas e sobre o que poderia ser diferente em vista ao belo e à excelência, na busca de uma pessoa melhor. A vida devia ser vivida como uma obra de arte em que cada um ia se aperfeiçoando em sua existência.

A razão humana, no mundo grego estudado neste trabalho, essencialmente a partir de Foucault, despertou-me para a questão filosófica de “como ter acesso à verdade”, apresentando uma solução voltada para o conhecimento, no mundo grego e romano, segundo o período estudado por ele. Este conhecimento avançando progressivamente técnica de passagem alcançando de certa forma uma arte de ensinar uma normativa, em forma de conhecimento como reta razão, numa consciência de necessidade de esclarecimento e correção. Este conhecimento no Alcibíades não podia ser passível de objeto de ensinamento, visto que, como fruto da cultura do esclarecimento, alguém jamais pode ser dissuadido por força da argumentação, mas sim reconhecer, tal qual a lembrança de algo conhecido. Sua progressão, entre romanos ganha sentido de correção a conformidades explicitadas.

Portanto, nesse deslocamento do conhecimento como cuidado de si não era preciso haver alguém para “ensinar”, apesar da importância do mestre. A pessoa ia se dando conta de cada passo, positivo ou negativo, demonstrando uma espécie de representação do conhecimento de si e produzindo uma espécie de arte mimética, conforme o meio bioexistente. Mas essa arte mimética, por ser adaptável, ia se mesclando com novas formas de existência adotadas ao longo do tempo. Num certo refinamento contínuo, passou então a significar a própria arte de existência para toda a vida em meio a formas de saber-poder e subjetividades consentidas nas formas de sujeição pela lei e pelos costumes parciais. Os

séculos I e II de nossa era, estudado por Foucault, apresenta-se como um período efervescente na cultura de si e do conhecimento de si ao mesmo tempo em que ganha força uma forma de poder diferente em meio a formas de resistência modificadas, numa ascensão cristã em formas de poder pastoral, o que não será objeto de aprofundamento neste trabalho.

A ascensão cristã introduziu a noção de salvação após a morte, produzindo um desequilíbrio perturbador na temática do cuidado de si. Embora a salvação buscada fosse realmente o cuidado de si, o indivíduo passa a operar renunciando a si, como movimento de desejo de morte. Esse elemento perturbador que entrou no conceito de cuidado de si residia no fato de poder o indivíduo ser capaz de formação política para governar, ao mesmo tempo em que podia ser aprisionante em si mesmo ou aprisionar-se aos sistemas ou territórios de outrem. Foucault dá a entender que o cuidado de si é ético em si mesmo, mas implica relações complexas com os outros.

No estudo feito em Foucault, cuidar de si e cuidar do outro são práticas que podem ser exercidas em meio a *ethos* de liberdade, esta era a tônica entre gregos e romanos. Porém, ao mesmo tempo, o indivíduo deve saber conduzir as relações entre outras pessoas. Assim, o cuidado de si permite que o indivíduo possa ocupar o lugar conveniente para o exercício de organização ou relações de amizade, de matrimônio etc.

A nosso ver, o que está em jogo com a noção de cuidado de si, trazida por Foucault, é o problema da objetividade como “forma de reflexividade” no mundo ocidental. Nesse sentido, Foucault admite que o pensamento do indivíduo sobre si próprio constitua um domínio sucessivo da prática e do exercício da filosofia ocidental ou da vida como

filosofia. São exercícios de memória, de meditação e de método, capazes de mobilizar a ação. Foucault discute a forma de objetividade própria do pensamento ocidental, desde os gregos, a partir de “um mundo como correlato de uma *tekhne*”. No estudo da ética, é o exercício prático que leva à efetiva realização da virtude, à plenitude da vida moral, à liberdade como um modo de austeridade. Esse exercício é capaz de obter ampla generalização, fundado no conhecimento de si, conformando-se cotidianamente entre pessoas, em compromissos consigo mesmas, na condução de formas de humanidade em vida e na medida da preservação da memória garantidora de ações no presente.

O modo como o homem ocidental concebe a liberdade é um tema de extrema importância. No pensamento de Foucault, a liberdade se constituiria numa ética: a da liberdade para além da liberação como um fim, e para além do acúmulo de coisas que cada um individualmente adquire na vida. Entre os gregos, o cuidado de si tinha, eticamente, prioridade, pois o poder sobre si é que iria regular o poder sobre os outros. Porém, segundo enfatiza Foucault, só há relações de poder em situação de liberdade, em que cada um procura dirigir sua conduta em relação ao outro, em sua mobilidade e reversibilidade. Portanto, o que está em jogo são as subjetivações do homem no mundo e, por isso, há possibilidade de resistência na medida da compreensão e do cuidado em evitar as formas narcísicas reverberadas no espelho do conhecimento, pela intolerância, o preconceito etc.

Conforme entendimento em Foucault, os estados de dominação, oriundos das relações de saber-poder, são problematizados em suas formas de resistência. Onde há poder há espaço de liberdade pela resistência. Então qual o limite entre a negociação e o conflito na constituição do sujeito ético? Que tipo de resistências é operado em face de estruturas de

verdade sem espaço para dúvidas e saber alcançável pelo pensamento? De que forma, no campo da obrigação de verdade, são produzidos os jogos de verdade? Para Foucault, o problema é estabelecer regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *ethos*, na prática de si. Tais elementos permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.

O panorama geral sobre a noção de cuidado de si, seu significado, seu conjunto de práticas, e em termos de problematização sobre as relações entre sujeito e verdade, suas influências, produção de desejo e efeitos de liberdade, numa perspectiva foucaultiana da crítica de si mesmo, é apresentada neste trabalho de modo esquemático e em primeira aproximação. Sob o ponto de vista do conhecimento de si pode-se dizer que tal princípio torna-se a regra de ouro, digamos assim, do cuidado de si na medida do próprio significado de sabedoria estabelecer-se filosoficamente, e ao mesmo tempo, em face da metáfora do espelho, o conhecimento de si mesmo pode significar permanecer prisioneiro da própria imagem. Tal panorama incide sobre novos indicativos de problematização e novos formatos investigativos, sobre formas de resistência às sujeições identitárias e seus modos de organização e de dominação, expressas em perspectivas constantes de encontros de liberdade dispostos em jogos de verdade e poder.

Por fim, convém enfatizar que o tema estudado nesta dissertação, por sua complexidade e magnitude, deve ser abordado em outros trabalhos, de modo a ser aprofundado, cada vez mais, esse vasto campo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARAQUIN, Noëlla. **Dicionário universitário dos filósofos**. 1 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DELEUZE, Gilles. **Conversações**. 5 ed., São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. **Foucault**. 5 ed., São Paulo: Editora Brasiliense, 2005.

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

ERIBON, Didier. **Michel Foucault, 1926-1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

FOUCAULT, Michel. A filosofia analítica da política. In: MOTTA, M. B. (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. O retorno da moral. In: MOTTA, M. B. (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (1).

_____. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: MOTTA, M. B. (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (2).

_____. Resumo do curso. In EVALD, F. et al. (org.). **A hermenêutica do sujeito**. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006 (3).

_____. Aula de 6 de janeiro de 1982, primeira e segunda horas. In: EVALD, F. et al. (org.). **A hermenêutica do sujeito**. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006 (4).

_____. Aula de 13 de janeiro de 1982, primeira hora. In: EVALD, F. et al. (org.). **A hermenêutica do sujeito**. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006 (5).

_____. Aula de 13 de janeiro de 1982, segunda hora. In: EVALD, F. et al. (org.). **A hermenêutica do sujeito**. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006 (6).

_____. Aula de 20 de janeiro de 1982, primeira hora. In: EVALD, F. et al. (org.). **A hermenêutica do sujeito**. 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006 (7).

_____. **Omnès et singulatim: uma crítica da razão política**. In: MOTTA, M. B. (org.). **Estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (8).

_____. O cuidado com a verdade. In: MOTTA, M. B. (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (9).

_____. Verdade, poder e si mesmo. In: MOTTA, M. B. (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (10).

_____. Ética do cuidado de si como prática de liberdade. In: MOTTA, M. B. (org.). **Ética, sexualidade, política**. 2 ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006 (10).

_____. **Vigiar e punir**. 4 ed., Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. 5 ed., Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Microfísica do poder.** In: MACHADO, Roberto (org). Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

GROS, Frédéric. Situação do Curso. In: EWALD, F. et al. **A hermenêutica do sujeito.** 2 ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias.** 11 ed., Campinas: Papirus editora, 1990.

OUELLET, Chrystian. **Une interpretation du theme foucaldien du souci de soi.** Dissertação de mestrado apresentada na Université Du Québec à Montréal. Disponível em: <http://pt.scribd.com/doc/ SDU-522 -Rév.01-2006. 2009.>

RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

VEYNE, Paul. **O último Foucault e sua moral.** Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/>. Acesso em 17 nov. 2008.

_____. **Foucault revoluciona a história.** Brasília: Editora da UNB, 1982.

SÓ BIOGRAFIAS. Disponível em <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/index.html?submit =Home+Page/> Acesso em abr. 2011.

CLÁSSICOS EDIPRO. 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.